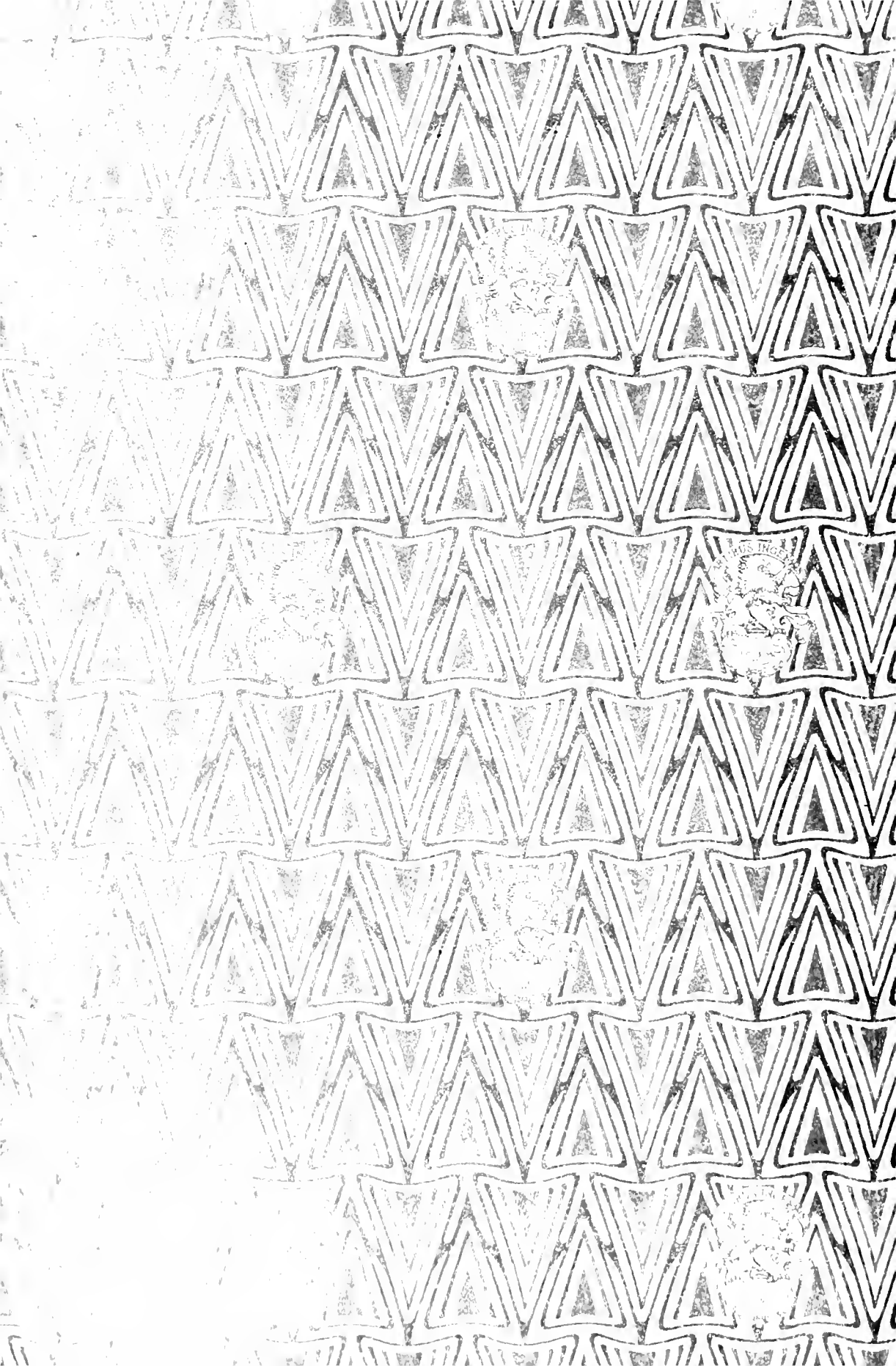
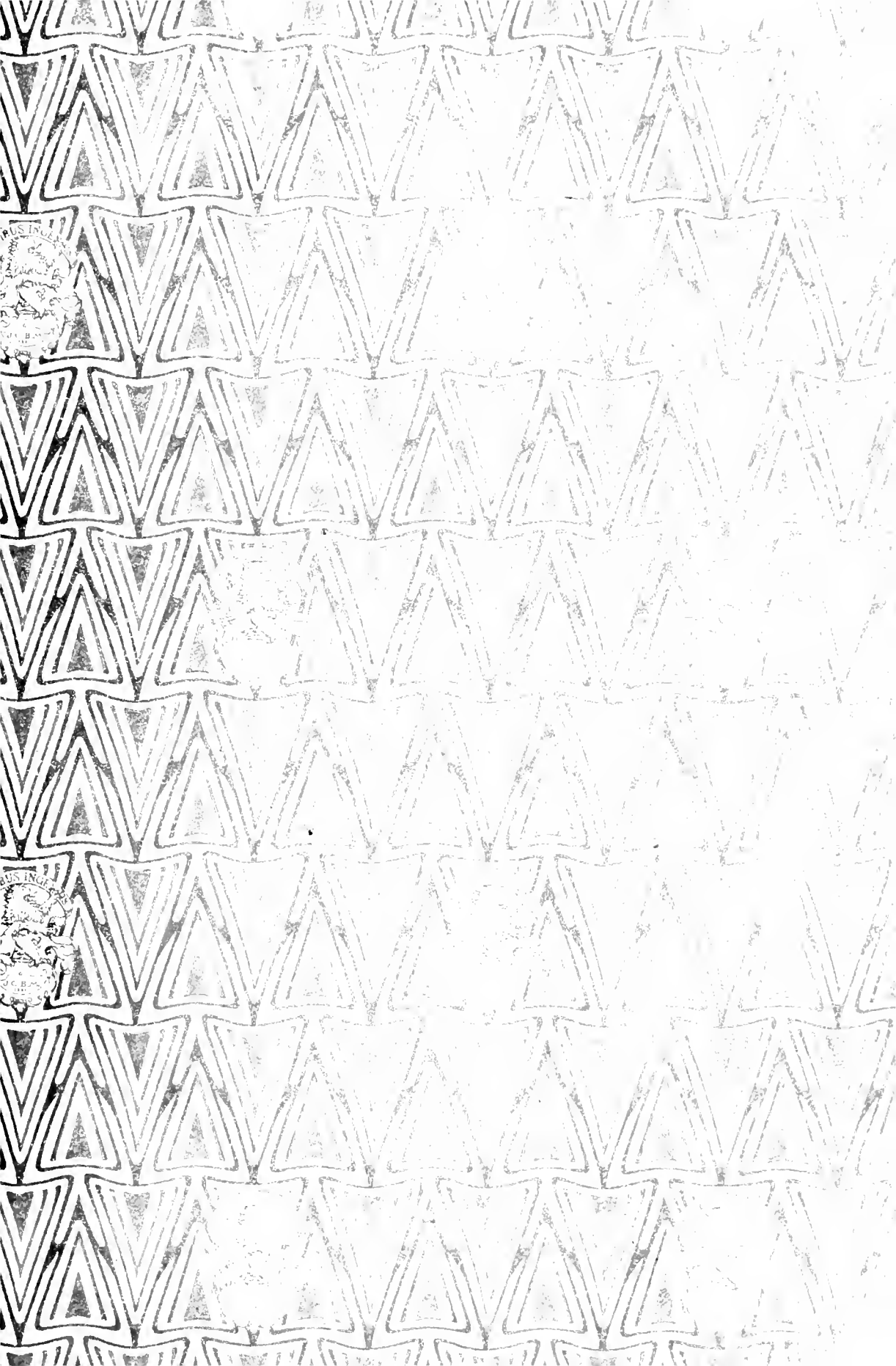


ty of Calif  
ern Region  
ary Facilit









SAMMLUNG  
THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

---

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

BEARBEITET

VON

D. CARL STEUERNAGEL

A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE



TÜBINGEN  
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
1912

LEHRBUCH  
DER  
EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

MIT EINEM ANHANG ÜBER DIE  
APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

VON

D. CARL STEUERNAGEL  
A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE



TÜBINGEN  
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
1912

*Copyright 1912 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.*

*Das  
Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen  
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.*

---

Druck von H. Laupp jr in Tübingen



Der hochwürdigen  
Theologischen Fakultät zu Halle  
als Zeichen  
ehrerbietigsten Dankes  
für die Verleihung  
des theologischen Doktorgrades.

2069336



## Vorwort.

Als ich vor zwölf Jahren von dem Herrn Verleger aufgefordert wurde, für die „Sammlung Theologischer Lehrbücher“ die Ausarbeitung der Einleitung in das Alte Testament zu übernehmen, erklärte ich mich mit Freuden bereit; daß ich mit großen Schwierigkeiten zu ringen haben würde, wußte ich, aber das schreckte mich nicht. Träte die gleiche Aufforderung heute an mich heran, hätte ich wahrscheinlich nicht den Mut, ihr Folge zu leisten; denn in dem Ringen mit den Schwierigkeiten, die teils in dem zu bearbeitenden Gegenstand, teils in persönlichen Verhältnissen lagen, habe ich auf vieles von dem verzichtet müssen, was mir einst erreichbar schien. Der Lücken und Mängel meiner Arbeit bin ich mir wohl bewußt; eine gerechte Beurteilung glaube ich jedoch nicht scheuen zu müssen.

Ueber die Art, wie ich meine Aufgabe gefaßt habe, habe ich mich in § 1 ausgesprochen; die Art der Ausführung im einzelnen mag sich selbst rechtfertigen. Diesem und jenem wird meine Behandlung veraltet erscheinen, denn manchen „modernen“ Forderungen und Methoden habe ich keine oder nur beschränkte Berechtigung zuerkannt. Ich bin überzeugt, daß sich das in nicht zu ferner Zeit als berechtigt erweisen wird, wenn der jetzige Gährungsprozeß auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft überwunden ist. Wo ich mich neuen Forderungen gegenüber ablehnend verhalte, geschieht es auf Grund ernster Prüfung; das wird man hoffentlich auch da merken, wo ich meine Stellungnahme mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum nicht so eingehend rechtfertigen konnte, als ich wohl wünschte. Auch im einzelnen mußte ich mir in der Auseinandersetzung mit andern Ansichten und selbst in ihrer bloßen Anführung größere Beschränkung auferlegen, als mir lieb war. Immerhin hoffe ich doch eine ausreichende Orientierung über die verschiedenen Auffassungen und genügend Winke zu ihrer Beurteilung gegeben zu haben.

Es versteht sich von selbst, daß ich weder den ganzen Stoff noch die unübersehbare Masse der Literatur bis in alle Einzelheiten habe durcharbeiten können. Wenigstens den größten Teil der kanonischen Bücher habe ich für die spezielle Einleitung wiederholt ziemlich eingehend selbständig studiert, und hier hoffe ich auch manches zur Förderung unserer Erkenntnis beigetragen und hier und da neue Anregungen gegeben zu haben. In

andern Teilen bin ich mehr oder weniger von andern abhängig, betreffs der Geschichte des massorethischen Textes besonders von GINSBURG, betreffs der LXX besonders von SWETE; namentlich aber konnte ich über die Apokryphen und Pseudepigraphen, deren Behandlung nur einem Wunsch des Herrn Verlegers entspricht, im allgemeinen nur nach andern referieren; daß ich hier meist SCHÜRER folge, zeigt jede Seite. Ueber die Geschichte und Beurteilung des massorethischen Textes habe ich oft mit meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. KAHLE, gesprochen; er hatte auch die Güte, diesen Teil meines Manuskriptes einer Durchsicht zu unterziehen. Dafür sowie für alle Belehrung und Beratung spreche ich ihm auch hier meinen aufrichtigsten Dank aus. Auch sonst bin ich natürlich, bewußt oder unbewußt, gar manchem zu Dank verpflichtet, kann das aber weder genau nachrechnen noch die Einzelnen aufzählen. Wer mich als seinen Schuldner betrachtet, sei überzeugt, daß ich es willig und dankbar anerkenne.

In den Literaturangaben erstrebte ich Reichlichkeit, aber keine auch nur relative Vollständigkeit. Namentlich die Auswahl der Zeitschriftenaufsätze und der ausländischen Literatur mußte notwendig eine subjektive und mehr oder weniger vom Zufall bedingte bleiben. Vieles konnte ich nur nach den Angaben anderer anführen. Die Literaturangaben zu den einzelnen Teilen sind stets aus denen zu den übergeordneten Abschnitten zu ergänzen. Lehrbücher und Nachschlagewerke sind im allgemeinen nur in § 2 genannt, aber nicht auch zu den Einzelheiten zitiert. „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“ von GRESSMANN, GUNKEL etc. hätte ich gern auch für die Einzelabschnitte zitiert; leider verbot das teils die Anlage dieses Werkes, das die Abschnitte des Alten Testamentes stark durcheinander wirft, teils der Umstand, daß viele Teile noch nicht abgeschlossen sind und noch keine rechte Benutzung gestatten.

Zum Schluß ist es mir eine angenehme Pflicht, meinem Schwager, Herrn Pastor Lic. OSEITZ, sowie Herrn cand. theol. WLATRILLE für ihre freundliche Hilfe bei den Korrekturen, dem letzteren ganz besonders auch für die Ausarbeitung der Register meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Halle a. S., d. 24. August 1912.

**C. Steuernagel.**

## Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
Abkürzungen . . . . .	XIV
Nachträge und Verbesserungen . . . . .	XVI
<b>Prolegomena.</b>	
§ 1. Name und Aufgabe der Einleitung in das Alte Testament . . . . .	1
§ 2. Abriss der Geschichte der Einleitung in das Alte Testament . . . . .	6
<b>Erster Hauptteil. Der Text des Alten Testamentes.</b>	
<b>Kapitel I. Der massorethische Text.</b>	
§ 3. Einleitendes, das Problem . . . . .	19
§ 4. Die Massorethen und ihre Arbeit . . . . .	22
§ 5. Handschriften und Druckausgaben des massorethischen Textes . . . . .	26
§ 6. Der massorethische Konsonantentext . . . . .	30
§ 7. Die Punktation . . . . .	35
§ 8. Die Einteilung des Textes . . . . .	38
<b>Kapitel II. Die übrigen Textzeugen.</b>	
§ 9. Der samaritanische Pentateuchtext . . . . .	42
§ 10—15. Die griechischen Uebersetzungen u. deren Tochterübersetzungen.	
§ 10. Die alexandrinische Uebersetzung . . . . .	44
§ 11. Die späteren griechischen Uebersetzungen . . . . .	48
§ 12. Die Hexapla des Origenes, die hexaplarische u. andere Rezensionen der LXX . . . . .	50
§ 13. Handschriften und Ausgaben der LXX und philologische Hilfsmittel zu ihrem Studium . . . . .	53
§ 14. Die Tochterübersetzungen der LXX . . . . .	56
§ 15. Das LXX-Problem . . . . .	59
§ 16. Die jüdischen Targume und die arabische Uebersetzung Saadjas . . . . .	62
§ 17. Die Peschito . . . . .	66
§ 18. Die Vulgata . . . . .	68
<b>Kapitel III. Der Urtext, seine Veränderungen und seine Wiedergewinnung.</b>	
§ 19. Allgemeines . . . . .	71
§ 20. Formale Veränderungen des Textes . . . . .	74
§ 21. Materiale Veränderungen des Textes . . . . .	79
§ 22. Aus der Geschichte und Literatur der Textkritik . . . . .	83
<b>Zweiter Hauptteil. Der Kanon des Alten Testamentes.</b>	
§ 23. Die Tradition über den Ursprung des Kanons . . . . .	86
§ 24. Die Entstehung des Kanons . . . . .	88
§ 25. Der Kanonbegriff . . . . .	95
§ 26. Andere Formen des alttestamentlichen Kanons . . . . .	97
<b>Dritter Hauptteil. Die einzelnen Bücher d. Alten Testamentes.</b>	
<b>Allgemeine Vorbemerkungen.</b>	
§ 27. Allgemeines über die ältere israelitisch-jüdische Literatur . . . . .	101
§ 28. Die Sprache der alttestamentlichen Literatur . . . . .	103

	Seite
29. Poesie und Prosa . . . . .	106
31. Studien zur hebräischen Metrik . . . . .	108
<b>Abschnitt I. Die Geschichtsbücher.</b>	
31. Allgemeines über die israelitische Geschichtsschreibung . . . . .	113
<b>Kapitel I. Der Pentateuch.</b>	
32. Namen, Inhalt und Einteilung . . . . .	120
33. Die Tradition über den Autor des Pentateuchs und ihr Wert . . . . .	123
34. Geschichte und Literatur der Pentateuchkritik . . . . .	126
§ 35—44. Quellenanalyse des Pentateuchs.	
35. Allgemeines über die Quellenanalyse des Pentateuchs . . . . .	133
36. Analyse der Urgeschichte (Gen 1—11) . . . . .	138
37. Analyse der Patriarchengeschichte (Gen 12—50) . . . . .	141
38. Analyse von Ex 1—18 . . . . .	146
39. Die jehowistischen Sinaiperikopen . . . . .	150
40. Die erzählenden Stücke der Sinaiperikope des P . . . . .	157
41. Die Gesetzkörper in der Sinaiperikope des P . . . . .	161
42. Analyse von Num 10 u—36 ff. . . . .	166
43. Analyse des Deuteronomiums . . . . .	172
44. Uebersicht über die Ergebnisse der Analyse . . . . .	186
§ 45—60. Charakter u. Herkunft der einzelnen Bestandteile des Pentateuchs.	
45—47. Die deuteronomischen Stücke.	
45. Das deuteronomische Gesetz (D <sup>1</sup> ) . . . . .	189
46. Die späteren Ausgaben des deuteronomischen Gesetzes (D <sup>2</sup> ) . . . . .	193
47. Allgemeine Charakteristik der deuteronomischen Literatur . . . . .	200
48—53. Die jehowistischen Stücke.	
48. Allgemeiner Charakter der jehowistischen Stücke . . . . .	203
49. Die Herkunft der Stoffe der jehowistischen Erzählung . . . . .	205
50. Das Zeitalter der jehowistischen Literatur . . . . .	212
51. Das Verhältnis von J und E . . . . .	214
52. Die Entstehung des Elohisten . . . . .	222
53. Die Entstehung des Jahwisten . . . . .	225
54—58. Der Priesterkodex.	
54. Charakteristik der priesterlichen Grundschrift (Pg) . . . . .	226
55. Die Abfassungszeit der priesterlichen Grundschrift (Pg) . . . . .	235
56. Das Heiligkeitgesetz (Ph) . . . . .	242
57. Die übrigen Stücke des Priesterkodex . . . . .	245
58. Die Redaktionsarbeit am Priesterkodex . . . . .	251
59. Einige Sonderstücke des Pentateuchs . . . . .	255
60. Die Redaktion des Pentateuchs . . . . .	263
<b>Kapitel II. Das Buch Josua.</b>	
61. Inhalt und Analyse des Buches Josua. A. Allgemeines . . . . .	273
62. Inhalt und Analyse des Buches Josua. B. Spezielles . . . . .	276
63. Charakter und Abfassungszeit der Quellen des Buches Josua . . . . .	280
64. Die Redaktion des Buches Josua . . . . .	284
<b>Kapitel III. Das Richterbuch.</b>	
65. Analyse des Richterbuches. A. Allgemeines . . . . .	287
66. Analyse des Richterbuches. B. Spezielles . . . . .	294
67. Die Entstehung des Richterbuches . . . . .	303
<b>Kapitel IV. Die Samuelisbücher.</b>	
68. Inhalt der Samuelisbücher . . . . .	308
69. Analyse von I Sam 7—15 . . . . .	311
70. Analyse von I Sam 16—II Sam 1 . . . . .	315

	Seite
71. Analyse von II Sam 2—24 . . . . .	323
72. Analyse von I Sam 1—6 . . . . .	328
73. Die Quellen der Samuelsbücher . . . . .	331
74. Die Redaktion der Samuelsbücher . . . . .	337
<b>Kapitel V. Die Königsbücher.</b>	
75. Namen und Inhalt der Königsbücher . . . . .	340
76. Allgemeine Analyse der Königsbücher . . . . .	344
77. Die Chronologie der Königsbücher . . . . .	349
78. Analyse der Geschichte Salomos . . . . .	354
79. Analyse der Königsgeschichten von I Reg 12—II Reg 25 . . . . .	359
80. Die Geschichte des Elias und des Elsa . . . . .	369
81. Die Entstehung der Königsbücher . . . . .	374
<b>Kapitel VI. Die Chronik.</b>	
82. Namen und Inhalt der Chronik . . . . .	378
83. Der Charakter der Chronik . . . . .	380
84. Die Quellenangaben der Chronik . . . . .	386
85. Analyse der Stammbäume I Chr 1—9 . . . . .	389
86. Analyse der Davidgeschichte I Chr 10—29 . . . . .	395
87. Analyse von II Chr 1—36 . . . . .	401
88. Die Entstehung der Chronik . . . . .	407
<b>Kapitel VII. Die Bücher Esra und Nehemia.</b>	
89. Namen u. Inhalt des Buches Esra-Nehemia u. sein Verhältnis zur Chronik . . . . .	410
90. Analyse von Esr 1—6 . . . . .	412
91. Analyse von Esr 7—Neh 13 . . . . .	420
<b>Kapitel VIII. Kleinere Erzählungsschriften.</b>	
92. Ruth . . . . .	430
93. Ester . . . . .	433
94. Jona . . . . .	439
<b>Kapitel IX. Rückblick auf die historisch-gesetzliche Literatur.</b>	
95. Die historische Literatur . . . . .	442
96. Die gesetzliche Literatur . . . . .	452
<b>Abschnitt II. Die Propheten.</b>	
97. Allgemeines über die Propheten und die prophetische Literatur . . . . .	457
<b>Kapitel I. Das Buch Jesaja.</b>	
98. Die Einteilung des Buches Jesaja . . . . .	473
§ 99—106. Protojesaja (Jes 1—39).	
99. Die Zeitgeschichte Jesajas . . . . .	474
100. Analyse von Jes 1—12 . . . . .	476
101. Analyse von Jes 13—23 . . . . .	487
102. Analyse von Jes 24—27 . . . . .	496
103. Analyse von Jes 28—31 . . . . .	498
104. Analyse von Jes 32—39 . . . . .	502
105. Der Prophet Jesaja und sein Wirken . . . . .	504
106. Die Entstehung des Buches Jesaja . . . . .	509
§ 107—111. Deuterojesaja (Jes 40—66).	
107. Inhalt und allgemeiner Charakter von Jes 40—55 . . . . .	511
108. Die Ebed-Jahwe-Stücke . . . . .	516
109. Die Entstehung von Jes 40—55 . . . . .	522
110. Die Tritojesajafrage . . . . .	525
111. Analyse von Jes 56—66 . . . . .	528
<b>Kapitel II. Das Buch Jeremia.</b>	
112. Der Text des Buches Jeremia . . . . .	533

	Seite
113. Der Aufbau des Buches Jeremia . . . . .	535
114. Allgemeine Analyse des Buches Jeremia . . . . .	537
115. Analyse von Jer I—23 . . . . .	543
116. Analyse von Jer 24—35 . . . . .	551
117. Analyse von Jer 36—45, 52 . . . . .	557
118. Analyse von Jer 46—51 . . . . .	560
119. Die Entstehung des Jeremiabuches . . . . .	564
120. Der Prophet Jeremia und sein Wirken . . . . .	567
<b>Kapitel III. Das Buch Ezechiel.</b>	
121. Vorbemerkungen zur Analyse des Buches Ezechiel . . . . .	574
122. Analyse von Ezech 1—24 . . . . .	579
123. Analyse von Ezech 25—32 . . . . .	586
124. Analyse von Ezech 33—39 . . . . .	588
125. Analyse von Ezech 40—48 . . . . .	592
126. Die Entstehung des Buches Ezechiel . . . . .	595
127. Ezechiels Wirksamkeit . . . . .	598
<b>Kapitel IV. Die kleinen Propheten.</b>	
128. Hosea . . . . .	602
129. Joel . . . . .	611
130. Amos . . . . .	615
131. Obadja . . . . .	621
Jona s. § 94.	
132. Micha . . . . .	623
133. Nahum . . . . .	630
134. Habakuk . . . . .	632
135. Sefhanja . . . . .	635
136. Haggai . . . . .	637
137. Das Buch Sacharja . . . . .	639
138. Maleachi . . . . .	648
<b>Kapitel V. Das Buch Daniel.</b>	
139. Inhalt und Charakter des Buches Daniel . . . . .	650
140. Die Einheitlichkeit und Abfassungszeit des Buches Daniel . . . . .	656
141. Rückblick auf die prophetische Literatur . . . . .	661
<b>Abschnitt III. Die Weisheitsliteratur.</b>	
142. Allgemeines über die Weisheitsliteratur . . . . .	672
<b>Kapitel I. Das Buch der Sprüche.</b>	
143. Das Buch der Sprüche im allgemeinen . . . . .	675
144. Einzelanalyse des Buches der Sprüche . . . . .	683
<b>Kapitel II. Das Buch Hiob.</b>	
145. Der Inhalt des Buches Hiob . . . . .	688
146. Kritische Fragen zum Buche Hiob . . . . .	691
147. Das Hiobproblem und seine Behandlung durch den Dichter . . . . .	700
148. Die Entstehung des Buches Hiob . . . . .	708
<b>Kapitel III. Koheleth.</b>	
149. Namen und Inhalt des Buches Koheleth . . . . .	712
150. Kritische Analyse des Buches Koheleth . . . . .	714
151. Die Abfassungszeit des Buches Koheleth . . . . .	720
<b>Abschnitt IV. Die Liedersammlungen.</b>	
<b>Kapitel I. Der Psalter.</b>	
152. Namen und Einteilung des Psalters . . . . .	724



	Seite
153. Der Psalter als Gesangbuch der jüdischen Gemeinde . . . . .	725
154. Charakteristik der Psalmen . . . . .	727
155. Die Beischriften zum Text der Psalmen . . . . .	731
156. Analyse der Psalmensammlung . . . . .	739
157. Die Herkunft der einzelnen Psalmen . . . . .	748
<b>Kapitel II. Das Buch der Klagelieder.</b>	
158. Namen, Inhalt und Charakter des Buches . . . . .	755
159. Die Entstehung des Buches . . . . .	758
<b>Kapitel III. Das Hohelied.</b>	
160. Namen, Inhalt und Charakter des Hohenliedes . . . . .	762
161. Der Ursprung des Hohenliedes . . . . .	768
<b>Anhang. Die Apokryphen und Pseudepigraphen.</b>	
<b>Kapitel I. Die Apokryphen.</b>	
162. Allgemeines über die apokryphe Literatur . . . . .	771
163. Das dritte Buch Esra . . . . .	773
164. Das erste Makkabäerbuch . . . . .	775
165. Das zweite Makkabäerbuch . . . . .	777
166. Das dritte Makkabäerbuch . . . . .	779
167. Das Buch Tobith . . . . .	781
168. Das Buch Judith . . . . .	783
169. Das Gebet Manasses . . . . .	786
170. Die Zusätze zu Daniel . . . . .	786
171. Die Zusätze zu Ester . . . . .	788
172. Das Buch Baruch . . . . .	790
173. Der Brief Jeremias . . . . .	792
174. Das Buch Sirach . . . . .	792
175. Die Weisheit Salomos . . . . .	796
<b>Kapitel II. Die Pseudepigraphen.</b>	
176. Allgemeines über die pseudepigraphische Literatur . . . . .	798
177. Der Aristeasbrief . . . . .	799
178. Das Buch der Jubiläen . . . . .	801
179. Das Martyrium (und die Himmelfahrt) Jesajas . . . . .	803
180. Die Psalmen (und Oden) Salomos . . . . .	805
181. Das vierte Makkabäerbuch . . . . .	807
182. Die Sibyllinen . . . . .	808
183. Die Henochbücher . . . . .	813
184. Die Assumptio Mosis . . . . .	820
185. Das vierte Buch Esra . . . . .	821
186. Die Baruchapokalypsen . . . . .	826
187. Die Testamente der zwölf Patriarchen . . . . .	830
188. Nachlese pseudepigraphischer Literatur . . . . .	833
Sachregister . . . . .	836
Stellenregister . . . . .	849

## Abkürzungen.

### A. Bezeichnung der biblischen Bücher.

1. Altes Testament. a) kanonische Bücher: Gen. Ex. Lev. Num. Dtn. Jos. Jud. (I u. II) Sam. (I u. II) Reg. Jes. Jer. Ezech. kl Proph (Hos. Joel. Am. Ob. Jona. Mich. Nah. Hab. Saph. Hag. Sach. Mal). Ps. Prov. Hiob. Cant. Ruth. Thren. Koh. Est. Dan. Esr. Neh. (I u. II) Chr.
- b) Apokryphen: III Esr. I. II. III Makk. Tob. Judith. Geb. Man. Zusätze zu Dan und Est. Buch Bar. Brief Jer. Sir. Sap. Sal.
- c) Pseudepigraphen: Arist. Jub. Mart und Asc Jes. Ps. Sal. IV Makk. Sib. äth und slav. Hen. Ass. Mos. IV Esr. syr. und griech. Apoc Bar. Test Patr.
2. Neues Testament: Mt. Mc. Luc. Joh. Act. Rom. I u. II Cor. Gal. Eph. Phil. Col. I u. II Thess. I u. II Tim. Tit. Philem. I u. II Petr. I. II. III Joh. Hebr. Jak. Judas. Apoc Joh.

### B. Siglen für Zeitschriften und Sammelwerke.

AJSL	American journal of semitic languages.	RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
AO	Der alte Orient.	REJ	Revue des études juives.
BAW	Berliner Akademie der Wissenschaften.	RHR	Revue de l'histoire des religions.
GGW	Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.	RVB	Religionsgeschichtliche Volksbücher.
HSAT	Die Heilige Schrift des Alten Testaments ed. KAUTZSCH.	SBAW	Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
ICC	International critical commentary.	SBOT	The sacred books of the Old Testament ed. PHAUPT.
JBL	Journal of biblical literature.	StKr	Theologische Studien und Kritiken.
JdTh	Jahrbücher für deutsche Theologie.	SZ	STRACK-ZÖCKLER. Kurzgefaßter Kommentar.
JpTh	Jahrbücher für protestantische Theologie.	ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
JQR	Jewish quarterly review.	ThT	Theologische Tijdschrift.
KD	KEIL-DELTZSCH, Biblischer Commentar.	WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
KEH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch.	ZATW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
KIAT	Keilinschriften und Altes Testament ed. SCHRADER. 3. Aufl. ed. WINCKLER und ZIMMERN.	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
KIB	Keilinschriftliche Bibliothek.	ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.	ZfAss	Zeitschrift für Assyriologie.
MHC	MARTI, Hand-Commentar.	ZfPK	Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.	ZkathTh	Zeitschrift für katholische Theologie.
NHK	NOWACK, Handkommentar.	ZlTh	Zeitschrift für lutherische Theologie.
NkZ	Neue kirchliche Zeitschrift.	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.	ZWL	Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
PrM	Protestantische Monatshefte.	ZwTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
PSBA	Proceedings of the Society of biblical archaeology.		
RB	Revue biblique.		

### C. Quellensigla.

A: bei DIELMANN = P. § 35.1.  
 B: bei DIELMANN = E. § 35.1.  
 Bb: Bunde-buch, § 35.1.  
 C: bei DIELMANN = J. § 35.1.

D: deuteronomische Quelle des Hexateuchs, § 35.1.  
 D', D'': Schichten in D, § 35.1.

- D<sup>3a</sup>, D<sup>3b</sup>, D<sup>3c</sup>: verschiedene sekundäre Ausgaben von D, § 43, 3a.
- D: Redaktor der deuteronomischen Quelle, § 35, 1.
- E: elohistische Quelle des Hexateuchs (nach einigen auch der weiteren Geschichtsbücher), § 35, 1.
- E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup>, E<sup>3</sup>: Schichten in E, § 35, 1.
- E': Redaktor der elohistischen Quelle, § 35, 1.
- E'': sekundäre Stücke in E, § 35, 1.
- H: Heiligkeitsgesetz (= Ph), § 35, 1.
- H: Heldengeschichten des Richterbuches: H<sup>e</sup> ephraimitische, H<sup>j</sup> jüdische, H<sup>h</sup> ihre Kombination, § 65, 5.
- J: jahwistische Quelle des Hexateuchs (nach einigen auch der weiteren Geschichtsbücher), § 35, 1.
- J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>: Schichten in J, § 35, 1.
- J' und J'': elohistische resp. jahwistische Rezension der Urgeschichte von J nach GUNDEL, § 36, 3.
- J': Redaktor der jahwistischen Quelle, § 35, 1.
- J'': sekundäre Stücke in J, § 35, 1.
- JE: Jehowist, Vereinigung von J und E, § 35, 1.
- JÉ': Redaktor des Werkes JE, § 35, 1.
- JED: Vereinigung von J, E und D, § 35, 1.
- Je: Jerusalemquelle der Sammelbücher, § 73, 3a.
- K: vorderdeuteronomische Königsbücher: Ke und Kj: ephraimitisches resp. jüdisches Königsbuch, § 76, 3b.
- MReg: Midrasch zum Königsbuch, § 84, 2.
- P (oder PC): Priesterkodex, § 35, 1.
- P<sup>1</sup>, P<sup>2</sup>, . . . , P<sup>n</sup>: Schichten in P, § 35, 1.
- P': Redaktor des Priesterkodex, § 35, 1.
- P'': sekundäre Stücke des Priesterkodex, § 35, 1.
- Pg: priesterliche Grundschrift, § 35, 1.
- Ph: priesterliches Heiligkeitsgesetz (= H oder S), § 35, 1 cf. § 56, 2a.
- Pl: Pluralquelle des Dtn (= D<sup>3b</sup>), § 43, 6.
- Po: priesterliche Opfertora, § 35, 1.
- Po<sup>1</sup>, Po<sup>2</sup>: Schichten von Po, § 41, 3a.
- Pr: priesterliche Reinheitsstora, § 35, 1.
- Q: bei WELLSHAUSEN = P, § 35, 1 cf. § 51, 3.
- Q<sup>1</sup>, Q<sup>2</sup>, Q<sup>3</sup> etc.: Bezeichnung für die verschiedenen Schichten im Buche Koheleth, § 150, 2c.
- R: Redaktor (in den verschiedensten Büchern, speziell der Schlussredaktor).
- Rd: Bezeichnung deuteronomischer Redaktoren (Rd<sup>1</sup>, Rd<sup>2</sup>: älterer und jüngerer), im Pentateuch speziell der Kombinator von J, E und D, § 35, 1.
- Rh: Redaktor des vorderdeuteronomischen Richterbuches (cf. H), § 65, 5.
- Rje: jehowistischer Redaktor, Kombinator von J und E, § 35, 1.
- Rp: priesterlicher resp. nachdeuteronomischer Redaktor, im Hexateuch speziell der Kombinator von J, E, D und P, § 35, 1.
- S: bei DILLMANN Sinaigesetz (= Ph), § 56, 2a.
- S: Hauptquellen der Sammelbücher: S<sup>a</sup> und S: ältere resp. jüngere Quelle, § 69, 1.
- Sa: Salomoquelle, § 76, 3b.
- Sg: Singularquelle des Dtn (= D<sup>3c</sup>), § 43, 6.
- T: Tempelbauquellen des Buches Esra: Ta und Th, aramäische resp. hebräische, § 90, 5.

#### D. Sonstige Abkürzungen.

- |                                    |  |        |  |
|------------------------------------|--|--------|--|
| AT                                 | Altes Testament.                                     | NT     | Neues Testament.   |
| b.                                 | vor jüdischen Namen = ben resp. bar (Sohn des . . .) | OT     | Old Testament.   |
| bab.                               | vor Talmudtraktaten = babylonischer Talmud           | R.     | vor jüdischen Namen = Rabbi.   |
| Cod.                               | Codex (Siglen der LXX-Codices siehe § 13, 2).        | Sam    | Samaritanus (§ 9)  |
| dtm.                               | deuteronomisch.                                      | Syr    | Syrus (Peschito, § 17).  |
| GES.-KAUTZSCH = GESENIUS-KAUTZSCH. | Hebräische Grammatik, 28. Aufl. 1909.                | Targ   | Targum (§ 16).   |
| jer.                               | vor Talmudtraktaten = jersalemischer Talmud.         | Theod. | Theodotion (§ 11, 3).  |
| Jh.                                | Jahrhundert.   | VetLat | Vetus Latina (§ 11, 2).  |
| LXX                                | Septuaginta.   | Vulg   | Vulgata (§ 18).  |
| MT                                 | Massorothischer Text.                                | *      | Ein Stern hinter einer Kapitel- oder Verszahl bedeutet, daß nur ein Teil des Kapitels oder Verses in Betracht kommt. |
- Die übrigen Abkürzungen sind entweder da, wo sie gebraucht werden, erläutert oder ohne weiteres verständlich.

### Nachträge zu den Literaturangaben.

- Zu § 2, 8: BUCHM, D. Entstehung d. AT (Vortrag) 1909; HTRABAUD, L'introduction à l'Ancien Test. dans sa phase actuelle I, la loi ou le pentateuque 1911; ESELLIN, Zur Einl. in d. AT (Antwort auf CORNILLs gleichnamiges Buch) 1912.
- Zu § 2, 11: KAULEN, Einl. erscheint seit 1911 in 5. Aufl. ed. GHOBERG.
- Zu § 15, 2: RAHLES, Septuaginta-Studien III (1911) Lucians Rezension der Königsbücher.
- Zu § 17: JHANEL, D. außermasoret. Uebereinstimmungen zwischen d. LXX u. d. Pesch. in d. Gen. (ZATW Beiheft XX) 1911.
- Zu § 39, 7: NSCHLOGL, D. echte bibl.-hebr. Metrik (Bibl. Stud. ed. BARDENHEWER XVII 1) 1912.
- Zu § 34, 7: MACHAPMAN, An introd. to the Pent. (Cambridge Bible) 1911; TRABAUD (vgl. Nachtrag zu § 2, 8b).
- Zu § 34, 8b: BDEERDMANS, Alttestl. Stud. IV, Leviticus 1912.
- Zu § 35, 7: Cambridge Bible: SRDRIVER, Ex 1911; McNEILE, Num 1911.
- Zu § 39, 7b (Versuch, aus den Debarim von Ex 34 einen Dekalog herzustellen): GOETHE, Was stand auf d. Tafeln d. Bundes?, WELHAUSEN, Comp. und viele Neuere.
- Zu § 59, 1: EKONIG, Gen 14, NkZ 1912 S. 425 ff.
- Zu § 75 ff.: Kommentare zu Reg: AŠANDA 1911; zum Text: RAHLES (vgl. Nachtrag zu § 15, 2); zur Eliasgeschichte: AEBROGELMANN, De fonte, qui est de Elia, quaest. selectae (Diss.) 1910; AALT, D. literarische Herkunft von I Reg 19 19-21, ZATW 1912 S. 123 ff.
- Zu § 97: ESELLIN, D. alttestl. Prophetismus 1912.
- Zu § 98 ff.: Kommentare zu Jes: GWWADE 1911; Abhandlungen: RIIKENSETT, The composition of the book of Isajah 1910.
- Zu § 129 und § 131: Kommentare: JABEWER (ICC) 1912.
- Zu § 132, 133 und 135: Kommentare: JMPowisSMITH (ICC) 1912.
- Zu § 134: Kommentare: GGVSTONEHOUSE 1911; WHWARD (ICC) 1912.
- Zu § 149 ff.: Kommentare: ZAPLETAL 1911; LLEVY 1912.
- Zu § 152 ff.: EBALLA, D. Ich d. Psalmen 1912.
- Zu § 175: HWIESMANN, D. zweite Teil d. B. d. Weish. [Fortsetzung zu ZENNER], ZkathTh 1911 S. 21 ff. 449 ff. 665 ff.
- Zu § 178: FMARTIN, Le livre de Jub., but et procédés de l'auteur. RB 1911 S. 321 ff. 502 ff.
- Zu § 185: GHBox, The Esra-apocalypse 1912.

### Verbesserungen.

(Die ersten zwei verdanke ich der freundlichen Mitteilung des Herrn Geheimrat Prof. D. CORNILL.)

- S. 128 Zeile 1 von unten: statt 1821 lies 1831.
- S. 129 Zeile 5 von unten: statt  $\text{וְיָשָׁב}$  lies  $\text{וְיָשָׁב וַיְהִי כִּי}$ .
- S. 143 Zeile 6 von unten: statt 40 lies 41.
- S. 172 Zeile 20 von oben: statt § 42 a lies § 42 a<sub>2</sub>.
- S. 182 Zeile 5 von unten: statt 29 a lies 29 a<sub>2</sub>.
- S. 367 Zeile 6 von oben: statt 39 35 lies 19 35.
- S. 504 Zeile 5 von unten: statt Meg. lies Megilla.

## Prolegomena.

### § 1. Name und Aufgabe der Einleitung in das Alte Testament.

**Literatur:** HHUPFELD, Ueber Begriff u. Methode d. sogen. bibl. Einleitung 1844. Noch ein Wort über d. Begriff d. sogen. bibl. Einleitung, StKr 1861 S. 3 ff.; FDELITZSCH, Ueber Begriff u. Methode d. sogen. biblischen u. insbesondere alttestl. Einleitung, ZfPK 1854 S. 133 ff.; HOLTZMANN, Ueber Begriff u. Inhalt d. bibl. Einleitungswissenschaft StKr 1860 S. 410 ff.

**I. Der Name** εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς findet sich zuerst als Titel eines Werkes des syrischen Mönches ADRIANUS etwa um 430. Er ist seitdem bis in die Gegenwart üblich geblieben, hat aber seine Bedeutung geändert. Anfangs betrachtete man es als die Aufgabe der Einleitung, all das zusammenzustellen, was den Leser in das Verständnis der Bibel einzuführen geeignet war, wie das auch in dem Namen „Einleitung“ treffend zum Ausdruck kam. Man behandelte daher in der Einleitung die verschiedenartigsten Gegenstände, die Sprachen der Bibel, Auslegungsprinzipien, Geschichtliches, Geographisches, Archäologisches, Literaturgeschichtliches, die Lehre der Bibel etc. Allmählich beschränkte man den Inhalt auf die Hermeneutik und auf die literarhistorischen Fragen nach der Entstehung der einzelnen Schriften und der ganzen Sammlung sowie nach der Ueberlieferung ihres Textes. In der Neuzeit wird auch die Hermeneutik fast allgemein aus dem Bereich der Einleitung ausgeschieden; eine Ausnahme bildet EDKÖNIG. Die Einleitung gibt also jetzt lediglich auf die Frage Antwort: „wie entstand die uns vorliegende Bibel?“, und die alttestamentliche Einleitung stellt diese Frage speziell mit Bezug auf den alttestamentlichen Teil der Bibel. Man kann fragen, ob es da nicht geraten wäre, den alten Namen Einleitung durch einen andern, zutreffenderen zu ersetzen, z. B. „die Entstehung des Alten Testaments und seiner Textform“. Doch läßt sich auch die Festhaltung des hergebrachten Namens verteidigen. Erstlich ist es allgemein üblich, der Ausgabe eines Literaturwerkes Mitteilungen über seine Entstehung und über die in der Ausgabe gebotene Textform beizugeben, und zwar in der Form eines einleitenden Abschnittes. Niemand nimmt an der Bezeichnung dieses Abschnittes als Einleitung Anstoß. Es entspricht also dem allgemeinen Sprachgebrauch, wenn wir analoge Ausführungen über das AT Einleitung nennen.

Und auch sachlich ist der Titel nicht unberechtigt, da diese Ausführungen in der Tat die Voraussetzungen für ein wissenschaftliches Studium des AT, sei es unter dem Gesichtspunkt der politischen Geschichte Israels, sei es unter dem der Religions- oder Kulturgeschichte oder irgend einem andern, schaffen, also wirklich einleitenden Charakter tragen. Nur muß man sich hüten, das Wort Einleitung in einem anderen als dem historisch gewordenen Sinn zu nehmen, also in dem ursprünglichen etymologischen Sinn, und aus diesem die gegenwärtig anerkannte Aufgabe unserer Disziplin als die einzig berechtigte durch logische Deduktion abzuleiten, wie es EDKÖNIG versucht.

2. In der in Nr. 1 angegebenen Aufgabe der Einleitung, Antwort auf die Frage nach der Entstehung des uns vorliegenden AT zu geben, bedarf nun zunächst der Ausdruck **Altes Testament** einer näheren Bestimmung. Schon ein Vergleich des griechischen oder lateinischen AT, wie es eine Ausgabe der sogenannten Septuaginta oder Vulgata (§ 10 ff. 18) bietet, mit einer hebräischen Ausgabe desselben lehrt, daß der Umfang des AT sehr verschieden gefaßt werden kann: die Septuaginta (LXX) und Vulgata (Vulg) bieten sehr viel mehr Schriften als der hebräische Kanon. Aber es gibt außerdem noch eine Reihe von Büchern, die zu einzelnen Zeiten und in einzelnen Kreisen zum AT gerechnet wurden. Man pflegt im großen und ganzen die Bücher des hebräischen Kanons als im engeren Sinne „kanonisch“ zu bezeichnen, die von LXX und Vulg darüber hinaus gebotenen als „apokryph“, die übrigen als „pseudepigraph“ (vgl. das Genauere in § 162 und 176). Die Frage ist also, ob die Einleitung sich auf die kanonischen Bücher beschränken oder auch die Apokryphen oder gar auch die Pseudepigraphen behandeln soll. Oder soll man sogar noch weiter gehen und die gesamte literarische Produktion des alten Bundes, d. h. Israels und des Judentums, in den Bereich der Untersuchung ziehen? — Für die Entscheidung kommt vor allem in Betracht, daß ein „Altes Testament“, welches alle jene Schriften umfaßte, nie existiert hat, also eine völlig imaginäre Größe wäre. Mit einem historisch gegebenen AT rechnet man nur, wenn man entweder den Kanon der palästinensischen Juden, d. h. den hebräischen, der nur die kanonischen Bücher enthält, oder den der alexandrinischen Juden, d. h. die LXX, mit der sich die Vulg wesentlich deckt, ins Auge faßt. Nun ist ohne weiteres klar, daß, soweit die kanonischen Bücher in Betracht kommen, die Entscheidung zugunsten des hebräischen Kanons ausfallen muß; denn für sie bietet die LXX nur eine Uebersetzung, während jede wissenschaftliche Untersuchung, soweit es irgend möglich ist, auf den Grundtext zurückgreifen muß. Denn aber führt es zu allerlei Inkonssequenzen und Unklarheiten, wenn man daneben für einen Teil des Stoffes eine andere Abgrenzung des AT gelten läßt. Es kommt hinzu, daß die gleichwertige Berücksichtigung der kanonischen und anderen Schriften von dem Kanonbegriff, der in der jüdischen Gemeinde, in der ältesten christlichen Kirche und in den protestau-

tischen Kirchen gegolten hat und noch gilt, gänzlich absieht und an dessen Stelle den der Nationalliteratur oder den praktisch davon nicht wesentlich abweichenden der religiösen Literatur setzt. Damit aber würde die Einleitung aufhören, eine theologische Disziplin zu sein. Sie dürfte sich dann auch konsequenterweise nicht mehr Einleitung in das AT, sondern nur Einleitung in die (oder: Geschichte der) israelitisch-jüdische(n religiösen) Literatur nennen, müßte dann aber auch über die Apokryphen und Pseudepigraphen hinausgehen und z. B. auch die Schriften Philos und mindestens die Anfänge der Mischna mitbehandeln, wie es EDREUSS in seiner Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments tut (freilich mit ganz unberechtigtem Titel). Eine solche Behandlung der israelitisch-jüdischen Literatur hat unzweifelhaft ihre volle Daseinsberechtigung; aber ebenso entschieden hat auch eine Einleitung in das AT im Sinne des kirchlich anerkannten Kanons ihr gutes Recht. — Immerhin mag die Tatsache, daß der Kanon in manchen Kreisen anders abgegrenzt wurde und z. T. (in der katholischen Kirche) noch wird, es rechtfertigen, wenn in Form eines Anhanges an die eigentliche Einleitung in das AT auch die Schriften kurz besprochen werden, die wenigstens vorübergehend oder in gewissen Kreisen kanonisches Ansehen erlangt haben (§ 162 ff.).

**3.** Hinsichtlich der **Form der Darstellung** fragt sich, ob die Entstehung des AT in der Art einer chronologisch geordneten Literaturgeschichte des alttestamentlichen Schrifttums zu schildern ist oder in der Art monographischer Einzeluntersuchungen, die von der chronologischen Reihenfolge völlig absehen kann. Die erstere Darstellungsweise gilt manchen Neueren als die allein empfehlenswerte. In der Tat hat sie den großen Vorzug, daß bei ihr jede Schrift in ihrem organischen Zusammenhang mit der Entwicklung des geistigen Lebens Israels und des Judentums erscheint und gleichzeitig der Entwicklungsgang des alttestamentlichen Schrifttums klar hervortritt. Aber es ist auch klar, daß dann die richtige chronologische Ansetzung der Schriften vorausgesetzt werden muß; sie ist aber oft außerordentlich streitig. Dazu kommt, daß sich viele Schriften des AT als Zusammensetzungen aus sehr verschiedenen alten Bestandteilen erweisen, die in einer literaturgeschichtlichen Darstellung an getrennten Orten behandelt werden müssen; so muß auch die kritische Analyse der Schriften des AT vorausgesetzt werden. Kurz gesagt: die Literaturgeschichte des alttestamentlichen Schrifttums ist nur möglich als zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der monographischen Einzeluntersuchung der Bücher. Damit ist aber gegeben, daß sie nie an deren Stelle treten kann, sondern daß jede von beiden ihre selbständige Berechtigung hat. Es hängt also von der Absicht ab, die ein Verfasser verfolgt, ob er diese oder jene Darstellungsform wählt. Den Namen Einleitung verdient aber nur die monographische Behandlungsweise, da die literaturgeschichtliche zusammenfassenden, nicht einführenden

Charakter trägt. Wir beabsichtigen, eine Einleitung zu geben, bedienen uns also der monographisch untersuchenden Form. Das schließt nicht aus, daß die Ergebnisse der Untersuchung einer Gruppe verwandter Schriften schließlich übersichtlich zusammengefaßt werden; ja solche Zusammenfassungen empfehlen sich, weil erst dabei die Bedeutung der Einzelergebnisse klar wird, und weil ihr Zusammenstimmen ihnen in vielen Fällen zur Bestätigung und eventuell zur Stütze dient (vgl. die zusammenfassenden §§ 95, 96, 141).

4. Wenn die alttestamentliche Einleitung die Frage zu beantworten hat, wie das AT entstand, so ist ihre **Gliederung** leicht gegeben. Das AT ist eine Sammlung einer größeren Anzahl von Schriften. Es handelt sich also um die Fragen: wie entstanden die einzelnen Schriften, und wie entstand die Sammlung? Es ist aber ferner zu bedenken, daß das AT und seine einzelnen Schriften uns jetzt in einer Form vorliegen, die von der, in der sie entstanden sind, durch einen Zeitraum von mindestens zwei Jahrtausenden getrennt ist. So erhebt sich auch die Frage nach dem Verhältnis des jetzigen Textes zum ursprünglichen. Danach zerfällt die Einleitung in drei Teile, die sich beschäftigen mit den einzelnen Schriften, mit der Sammlung oder dem Kanon und mit dem Text. Man hat die beiden letzten Teile wohl auch unter der Bezeichnung „allgemeine Einleitung“ zusammengefaßt und dem ersten als der „speziellen Einleitung“ gegenübergestellt; doch hat dies keine praktische Bedeutung. — Die Frage nach der besten **Anordnung** der drei Teile ist schwer zu entscheiden. Nach chronologischem Prinzip ist die Entstehung der einzelnen Schriften der des Kanons und der der jetzigen Textform voranzustellen; aber ob dann die Untersuchung über den Kanon oder die über den Text zunächst zu folgen habe, ist schwer zu sagen; die Geschichte des Textes beginnt sofort nach der Entstehung der Einzelschriften, findet aber ihr Ende nicht schon vor der Bildung des Kanons. Sachlich verbinden sich die Entstehung der Einzelschriften und die des Kanons, so daß die Untersuchung des Textes an den Schluß zu treten hätte. Im Grunde genommen ist die Anordnung gleichgültig, wenn es sich um lauter selbständige monographische Untersuchungen handelt. Praktische Gründe empfehlen es, den Abschnitt über den Text an die erste Stelle zu rücken, weil in den beiden andern gar manches vorausgesetzt werden muß, was nur bei der Behandlung des Textes erörtert werden kann. Im übrigen dürfte es sich bei der wesentlich analytischen Art der ganzen Untersuchung empfehlen, zunächst das AT als Ganzes ins Auge zu fassen und dann erst seine einzelnen Teile. Wir behandeln daher zuerst den Text (§ 3—22), sodann den Kanon (§ 23—26) und endlich die einzelnen Bücher des AT (§ 27 bis 161); im Anhang lassen wir dann die Besprechung der Apokryphen und Pseudepigraphen folgen (§ 162 ff.).

5. Wie jede Wissenschaft muß auch die Einleitung vollkommene **Frei-**



**heit** für sich in Anspruch nehmen. Sie darf die Antwort auf ihre Fragen nicht als gegeben betrachten und ihre Aufgabe nur darin sehen, diese als die richtige zu erweisen. Zwar findet sie bestimmte Antworten vor, die in der Tradition gegeben sind, und denen eine besondere Autorität durch ihr hohes Alter und durch ihre Anerkennung von seiten Christi und der Kirche verliehen zu sein scheint. Aber eine Tradition kann niemals eine unantastbare Autorität beanspruchen, wenn sie letztlich auf dem Urteil eines Einzelnen beruht, der den Dingen nicht wesentlich anders gegenüberstand wie wir; das gilt, selbst wenn sein Urteil Jahrtausende hindurch unangefochten geblieben ist, vielleicht nur, weil man es nicht ernstlich nachprüfte oder nicht besser zu urteilen verstand. Auch Jesus hat in Fragen menschlicher Wissenschaft nie eine besondere Autorität beansprucht, und für seine religiöse Wertung ist es gleichgültig, ob er in solchen Fragen richtige Vorstellungen gehabt hat oder nicht. Endlich kann auch keine Kirche das Recht für sich in Anspruch nehmen, die freie Nachprüfung der von ihr vertretenen Urteile auszuschließen. Urteile, die genügend begründet sind, brauchen eine Nachprüfung nicht zu scheuen: solche aber, die der Prüfung nicht standhalten, dürfen um der Wahrhaftigkeit willen nicht aufrecht erhalten werden. — **Gebunden** ist die Einleitung wie jede Wissenschaft nur an die in ihrem Stoff liegenden Tatsachen, soweit sie einer kritischen Prüfung standhalten, und an die allgemein gültigen Methoden ihrer Verarbeitung. Ein vornehmes Ignorieren der Tatsachen oder ein leichtfertiges Beiseiteschieben derselben und ein methodisch nicht zu rechtfertigendes Aufstellen von Behauptungen oder Hypothesen, mögen diese auch noch so genial und blendend sein, sind prinzipiell auszuschließen, ein Satz, der in den neusten Abhandlungen zur Einleitung nicht bloß von Dilettanten, sondern auch von solchen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen, leider nicht immer beachtet ist.

6. Es liegt in der Natur der Sache, daß weder das Tatsachenmaterial noch die Methoden ausreichen, um in jedem Falle genügende **Sicherheit der Ergebnisse** zu garantieren. Die Tatsachen sind nicht sämtlich genügend gesichert oder geklärt und weisen viele Lücken auf; die Methoden unterliegen fortschreitender Vervollkommnung und Verbesserung, womit schon gesagt ist, daß sie noch nicht vollkommen sind. Daraus folgt, daß die Ergebnisse der Einleitung wie die fast aller Wissenschaften keine mathematische Sicherheit beanspruchen können; sie haben oft nur den Wert von Hypothesen oder mehr oder minder wahrscheinlichen Urteilen. Dazukommt, daß auch dem gewissenhaftesten Arbeiter Versehen unterlaufen können, die bei der Massenhaftigkeit des Stoffes und der Kompliziertheit der Probleme entschuldbar sind. Das nötigt zur Vorsicht im Aufstellen gar zu apodiktischer Behauptungen. Ich habe mich redlich bemüht, durch zahlreiche „wohl“, „vielleicht“, „wahrscheinlich“, durch gelegentliches Verzichten auf eine Entscheidung, durch ein offenes Eingeständnis des Ignoramus, durch subjek-

tive Formulierungen den verschiedenen Sicherheitsgrad meiner Urteile und die Lücken unseres Wissens anzudeuten, und ich gebe gern zu, daß dies in noch erheblicherem Umfange hätte geschehen können. Dennoch bin ich fest davon überzeugt, daß ein gewisses Maß von Ergebnissen so gesichert ist, wie es menschlicher Wissenschaft überhaupt möglich ist, und daß die Arbeit eines reichlichen Jahrhunderts die Grundzüge unserer Disziplin so vollkommen festgelegt hat, daß weitere Nachprüfung höchstens Details von sekundärer Bedeutung wird modifizieren können, während die genaueren Einzelheiten des Ausbaues allezeit mehr oder weniger unsicher bleiben werden.

## § 2. Abriss der Geschichte der Einleitung in das Alte Testament.

**Literatur:** HILFFELD, Ueber Begriff u. Methode der sogen. bibl. Einl. 1844; LDIESTEL, Gesch. d. AT in der christl. Kirche 1869; TKCHEYNE, Founders of Old Testament criticism 1893.

**Ia.** Obwohl der Name der Disziplin ziemlich alt ist (§ 1,1), hat es doch an Untersuchungen literargeschichtlicher Art, wie wir sie unter dem Namen der Einleitung zusammenfassen, im **Altertum und Mittelalter** fast völlig gefehlt. Man hielt im allgemeinen an den Traditionen fest, die man von der jüdischen Gemeinde übernahm, und die, soweit sie nicht den Angaben der Schriften selbst unmittelbar entnommen werden konnten (was in völlig unkritischer Weise geschah), nicht das Ergebnis eigentlicher Forschung waren, sondern teils das naiver Generalisierungen (z. B. bezüglich der Abfassung des Pentateuchs durch Moses, dem im Text selbst nur einzelne Stücke zugeschrieben werden, vgl. § 33,a), teils das haltloser Kombinationen zufälliger Art, teils das dogmatischer Anschauungen, die mit der Wertung der Schriften zusammenhingen (z. B. Zuweisung historischer Bücher an Propheten, der Mehrzahl der Psalmen an David, eines Teils der Weisheitsschriften an Salomo). Das Vorwiegen des Interesses am Inhalt der Schriften und die Ueberzeugung, daß ihr letzter Urheber Gott selbst sei (Inspiration), ließen ein rein literargeschichtliches Studium der Schriften nicht aufkommen.

**b.** Anlässe zur Erörterung der Entstehung der einzelnen Schriften hätten die gelegentlichen Aeußerungen heidnischer Philosophen bieten können, welche die traditionellen Ansichten der Christen bekämpften. So bestritt CELSUS in seinem  $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\zeta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\theta\acute{\iota}\gamma\acute{\iota}\zeta$  kurz nach 150 die Abfassung des Pentateuch durch einen einzigen Autor, und der Neuplatoniker PORPHYRIUS († etwa 300) behauptete, daß die Weissagungen Daniels teilweise vaticinia ex eventu seien und der makkabäischen Periode entstammten. Manging jedoch darauf nicht ein, sondern begnügte sich, ihre allgemeineren Angriffe auf das Christentum durch dogmatische Erörterungen abzuweisen.

**c.** Mehr Interesse wandte die alte Kirche den Problemen des Kanons und des Textes zu; doch standen auch diese Erörterungen wesentlich im Dienst der Dogmatik. Es handelte sich um die Fragen, ob der Kanon auf

die den Juden als kanonisch geltenden Bücher zu beschränken sei, oder ob auch den Apokryphen kanonisches Ansehen zukomme (§ 26), und wie sich der griechische und lateinische Bibeltext zum Grundtext verhalte. Für die letzteren Erörterungen wurden vor allem die Arbeiten des ORIGENES von Bedeutung (etwa um 250, § 12,1,2), ferner die mehrfache Revision der LXX (§ 12,1) und die der lateinischen Bibel durch HIERONYMUS (§ 18,1).

d. Von Schriften aus der alten Kirche, die in das Gebiet der Einleitung gehörende Materien wenigstens mit behandeln, sind zu nennen die Einleitungen zur Uebersetzung der einzelnen Bücher durch HIERONYMUS (etwa um 400), AUGUSTIN, *De doctrina christiana* (vollendet 426), JUNILIUS AFRICANUS, *Instituta regularia divinae legis* (etwa um 550), und MAGNUS AURELIUS CASSIODORIUS († etwa 570), *Institutio divinarum lectionum*. Dagegen haben die sonst noch von CASSIODORIUS aufgezählten *introductores* (ADRIANUS, *Ἐπιστολογίη εἰς τὰς θείας γραφάς* [etwa um 430], TICHONIUS, *Septem regulae ad investigandam . . . intelligentiam scripturarum* [etwa um 380] und EUCHERIUS [† ca. 450], *Formulae spiritalis intelligentiae*) sich wesentlich auf hermeneutische Probleme beschränkt. Im Mittelalter hielt man sich im ganzen an die Angaben des AUGUSTIN, HIERONYMUS und JUNILIUS; hervorzuheben sind nur ISIDOR VON SEVILLA († 636), *Prooemiorum liber*, und NICOLAUS DE LYRA († 1340), *Postillae perpetuae* (doch stammt die Einleitung *de libris canonicis et non canonicis* nicht von ihm selbst, ebenso nicht alle Vorreden zu den einzelnen Büchern).

e. Ein weit regeres Interesse wandten die jüdischen Gelehrten des Mittelalters den Problemen der Einleitung zu, wenigstens denen des Textes, indem sie sich um die exakte Feststellung des Textes und dessen Ueberlieferung bemühten (§ 4). Bei einzelnen, wie IBN ESRA († 1167), finden sich gelegentlich auch kritische Aeußerungen betreffs der Herkunft der Einzelbücher, speziell zu gewissen Sätzen des Pentateuch und des Buches Jesaja; doch werden die Schlüsse absichtlich nicht ausgeführt, sondern nur verhüllt angedeutet.

2a. Bedeutsam für das Entstehen der allgemeinen Einleitungswissenschaft wurden der Humanismus, der den Sinn für historisch-philologische Fragen erstarben ließ, die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Quellen leichter zugänglich machte, und die Reformation, welche die Bibel in den Mittelpunkt des Interesses rückte und die kirchliche Tradition ihrer absoluten Autorität entkleidete, in letzterer Beziehung unterstützt durch den Humanismus. Man lernte die alten Sprachen, insbesondere auch die hebräische, womit man nicht nur den Zugang zum Grundtext des AT, sondern auch zu den Schriften der jüdischen Gelehrten gewann. Die Drucker lieferten die Texte, insonderheit auch vergleichende Zusammenstellungen des Grundtextes und seiner Uebersetzungen (§ 5,2), wodurch sie zu vergleichenden, textgeschichtlichen und textkritischen Studien anregten. Die Be-

tonung des Schriftprinzips durch die Reformatoren führte in Verbindung mit ihrem Sichstützen auf den Grundtext statt auf die Vulgata dazu, die Fragen nach dem Umfang des Kanons und der Zuverlässigkeit der jüdischen Textüberlieferung zu erörtern. Die Entstehung der einzelnen Schriften zu untersuchen, hatte man weniger Anlaß, doch war dafür wenigstens die Bahn freigemacht. Aus alle dem wird es verständlich, daß die Probleme des Textes am meisten, die der speziellen Einleitung am wenigsten erörtert wurden.

b. Für die Behandlung der Einzelbücher fehlte es auf protestantischer Seite nicht ganz an kritischen Ansätzen. LUTHER hält es in den Vorreden für wahrscheinlich, daß Jesaja, Jeremia, Hosea und Koheleth ihre jetzige Gestalt erst durch fremde Hände erhalten haben, und in den Tischreden fragt er: „was täte es, wenn auch Moses den Pentateuch nicht selbst geschrieben hätte?“ KARLSTADT leugnete die Abfassung des Pentateuchs durch Moses, der Samuelbücher durch Samuel, des Esrabuches durch Esra auf Grund bestimmter Indizien in diesen Büchern selbst. Doch wurden diese freieren Ansätze nicht weiter verfolgt. Im allgemeinen beschränkte man sich auf eine Zusammenstellung des traditionellen Materials.

e. Für die katholische Kirche deckte sich der Umfang des Kanons mit dem der Vulgata. Es war eine Ausnahme, wenn der jüdische Proselyt SIXTUSSENENSIS (*Bibliotheca sancta* 1566) zwischen protokanonischen, deuterokanonischen und apokryphen Büchern unterschied. In der vierten Sitzung des Konzils zu Trient (1546) wurde offiziell entschieden, daß alle Bücher der Vulgata gleiches Ansehen hätten. — Die Protestanten dagegen schrieben nur den Büchern der hebräischen Bibel kanonisches Ansehen zu (KARLSTADT, *De canonicis script. sacr. libris* 1520); den apokryphen Schriften maß man nur einen erbaulichen Wert bei, in reformierten Kreisen schied man sie vielfach aus den Bibeln ganz aus.

d. In der vierten Sitzung des Konzils zu Trient wurde auch entschieden, daß der Text der Vulgata als authentisch zu gelten habe, womit die bisherige Praxis offiziell sanktioniert wurde. Im Gegensatz gegen die protestantische Berufung auf den hebräischen Grundtext als den allein maßgebenden suchten die katholischen Gelehrten dessen Minderwertigkeit zu erweisen. Auf protestantischer Seite verteidigte man seine Zuverlässigkeit teils mit dogmatischen, teils mit textgeschichtlichen Gründen, insbesondere auch mit dem Hinweis auf die peinliche Gewissenhaftigkeit der jüdischen Textüberlieferung, der Massora (§ 4). Doch entbrannte bald unter den Protestanten ein lebhafter Streit über die Zuverlässigkeit des massorethischen Textes, der schließlich mit dem Siege der kritischen Richtung enden mußte, weil die Tatsachen zu energisch für sie sprachen. Vgl. Näheres über diese Textstreitigkeiten in § 22,2-3.

e. Von Einleitungswerken seien genannt auf katholischer Seite

SANTES PAGNINUS, *Isagogae ad sacr. litt.* 1536 und SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca sancta* 1566, auf protestantischer Seite ANDREAS RIVETUS, *Isagoge ad script. sacr. V. et N. Test.* 1626 (mit prinzipieller Beiseitlassung der speziellen Einleitung im Zusammenhang mit dem strengen Inspirationsbegriff), MICHAEL WALTHER, *Officina biblica noviter adaptata* 1636 (die erste Einleitung im modernen Sinn), JHHOTTINGER, *Thesaurus philologicus* 1649, JLEUSDEN, *Philologus hebraeus* 1656 und *Philologus hebraeus mixtus* 1663, JHHEIDEGGER, *Enchiridium biblicum* 1681, JGCARPZOV, *Introductio ad libr. V. T. canonicos* 1721.

**3a.** Für die wissenschaftliche Behandlung der Probleme der **speziellen Einleitung** stellte zuerst der englische Philosoph THHOBBS in seinem *Leviathan III 33* (1651) das Programm auf: die Abfassungszeit der biblischen Schriften ist unabhängig von der Tradition aus ihnen selbst zu ermitteln; „läßt sich auch dadurch der Verfasser eines jeden Buches nicht immer ausfindig machen, so sieht man doch, zu welcher Zeit ungefähr jedwedes geschrieben sein mag.“ Er selbst leugnete die Abfassung des Pentateuchs durch Moses, dem er nur Teile des Deuteronomiums beließ, und verlegte einen großen Teil des AT in die exilische und nachexilische Zeit. — Fast gleichzeitig (1655) lieferte IPEYRERIUS in seinem *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis IV 1. 2* eine selbständige literarische Untersuchung über den Pentateuch, deren Ergebnisse er auch auf das übrige AT ausdehnte; er gelangte dabei zu einer historischen Gesamtauffassung der alttestamentlichen Literatur, die sich in den Grundzügen mit der von RICHARD SIMON deckt (s. unter c).

**b.** In überraschend genialer Weise lieferte sodann BSPINOZA in den Kapiteln VII—X seines *Tractatus theologico-politicus* eine Skizze der Einleitung in das AT, die uns fast wie ein Werk des 19. Jh. anmutet. Er gelangt zu Resultaten, die erst viel später nach langen Umwegen wiedergewonnen und im ganzen allgemein anerkannt sind, und begründet sie in ganz moderner Weise. So sieht er in den Geschichtsbüchern von Gen bis II Reg ein einziges zusammenhängendes Werk, dessen Verfasser wahrscheinlich Esra war, das aber auf älteren, einander zum Teil widersprechenden Quellen beruht. Auch die Prophetenschriften standen ursprünglich in einem historischen Zusammenhang und sind nur Sammlungen prophetischer Fragmente. Die Chronik ist vielleicht erst in der Makkabäerzeit verfaßt. Die Sammlung der Psalmen ist nachexilisch, die der Proverbien stammt frühestens aus der Zeit Josias. Der Kanon ist von den Pharisäern zusammengestellt worden. Die wesentliche Übereinstimmung aller Handschriften des hebräischen Textes erklärt sich daraus, daß sie auf einige wenige Musterexemplare zurückgehen.

**c.** Epochemachend wurde ferner die *Histoire critique du Vieux Testament* des Oratorianers RICHARD SIMON 1678. In erster Linie ist sie freilich eine

Zusammenfassung dessen, was über den hebräischen Text und die Versionen ermittelt war, in einer Geschichte des Textes, die ohne dogmatische Rücksicht nach rein historischen Methoden entworfen war. Zugleich aber kommt der Verfasser auch auf die Entstehung des AT zu sprechen. Unter Verwertung von Aussagen desselben und im Anschluß an JOSEPHUS stellt er die Theorie auf, daß Moses öffentliche Schreiber eingesetzt habe, eine Institution, die sich bis in die nachexilische Zeit erhielt. Diese Schreiber verfaßten ausführliche Annalen über die Geschichte ihrer Zeit, in die auch Reden von Propheten und Lieder eingelochten wurden. Spätere exzerpierten und bearbeiteten diese Werke. Während des Exils gerieten diese Auszüge in Unordnung. Die Synagoge Esras hat die losen, teilweise aus schlechten Abschriften stammenden Blätter gesammelt und so gut als möglich geordnet. Das Wesentliche an dieser Theorie ist die Tatsache, daß hier die Entstehung des AT als ein Problem aufgefaßt ist, das mit rein literarhistorischen Mitteln gelöst werden muß. Uebrigens wollte er mit seiner Theorie das Ansehen der Schriften nicht erschüttern: die öffentlichen Schreiber, denen wir sie im letzten Grunde verdanken, waren inspiriert und oft eigentliche Propheten.— Die vielfach ungerechten Angriffe auf die Protestanten, die sich bei SIMON fanden, veranlaßten die Gegenschrift des Arminianers JOH CLERICUS, *Sentimens de quelques théologiens sur l'histoire critique du Vieux Testament* 1685; aber die scharfe Abweisung der Polemik hinderte CLERICUS nicht an der Anerkennung, daß es sich in der Tat um ein literarhistorisches Problem handele. In seiner *Ars critica* 1697 zog er die Konsequenz, indem er die Textkritik als eine selbständige Aufgabe betrachtete, die nach denselben Grundsätzen gelöst werden müsse, wie die der profanen Textkritik.

d. In der Folgezeit (18. Jh.) setzt denn auch eine kritische Untersuchung einzelner Schriften des AT ein. Besonders bedeutsam wurde die Analyse der Genesis durch JEAN ASTRUC 1753 (vgl. darüber Geuaueres in § 34, 2). Aber auch die Probleme anderer Schriften wurden mehrfach erörtert (Psalmen, Hoheslied, Daniel, Jona).

4a. Aber all diese Ansätze konnten nicht recht zur Entfaltung kommen, solange die theologische Wissenschaft unter dem Bann der dogmatischen Betrachtungsweise stand, die in der Bibel die inspirierte Urkunde der Offenbarung sah, also ein Werk, das prinzipiell anderer Art war als alle übrigen Schriften. Die **Bahnbrecher einer neuen Betrachtungsweise**, die in dem AT eine Sammlung von Stücken der hebräischen Nationalliteratur sah, waren besonders der englische Bischof RLOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* 1753 (in Deutschland bekannt geworden durch die Neuausgabe von JDMICHAELIS 1758—61) und JGHERDER, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* 1774 bis 76, *Salomons Lieder der Liebe* 1778, *Briefe das Studium der Theologie betreffend* 1780, *Vom Geist der hebräischen Poesie* 1782, welche eine ästhetische Würdigung des AT lehrten. Was in der Luft lag, das brachte dann

JASSEMLER klar zum Ausdruck in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon 1771—75 und im Apparatus ad liberalem VT interpretationem 1773: das AT ist nicht eine in allen ihren Teilen wesentlich gleichartige Urkunde der Offenbarung, sondern eine Sammlung einzelner, verschiedenwertiger Literaturwerke, die unter anderem auch Gottes Wort enthalten; es ist daher in derselben Weise dogmatisch frei zu untersuchen wie andere Literaturwerke.

**b.** Als bald, nachdem so der Bann gebrochen war, erschien die erste epochemachende Einleitung im modernen Sinn des Wortes, verfaßt von JG EICHHORN (1. Ausgabe 1780—83, 4. Ausgabe 1823—24). Sie vertritt einen rein literargeschichtlichen Kanonbegriff (das AT der Rest der hebräischen Nationalbibliothek). Die Darstellung der Textgeschichte und besonders die Charakteristik der Versionen ist in vielen Beziehungen auch heute noch nicht veraltet. In der speziellen Einleitung übt EICHHORN Kompositionskritik, indem er den Quellen (z. B. in der Genesis im Anschluß an ASTRUC) und den späteren Bearbeitungszusätzen nachgeht. Unabhängig von der kirchlichen Tradition bestimmt er die Abfassungszeiten nach rein literarischen Methoden. Doch bei aller prinzipiellen Freiheit weicht er in seinen Ergebnissen nicht wesentlich von der traditionellen Ansicht ab und trifft im ganzen mit JDMICHAELIS zusammen, dessen Einleitung ins AT (es erschien nur der erste Teil, der den Pentateuch und Hiob behandelt, 1787) von supranaturalistischem Standpunkt aus geschrieben war. Daraus erklärt es sich auch, daß die Kritik ohne größere Kämpfe Anerkennung fand.

**5.** Bald wichen jedoch in einer **Sturm- und Drangperiode** die Ergebnisse der Untersuchung stärker von der Tradition ab, namentlich auf dem Gebiete der Pentateuchkritik, wo man schließlich zu der Annahme gelangte, daß eine große Anzahl zusammenhangloser Fragmente ziemlich planlos aneinandergesetzt wären, und zwar erst kurz vor dem Exil oder gar erst in oder nach demselben. Auch bei andern Büchern gelangte man vielfach zu negativen Resultaten (Deuteronesaja, Deuterosecharja, Daniel), und auch hier löste sich das, was man bisher als Einheit begriffen hatte, in zahlreiche kleine Fragmente auf. Man hatte eben den Blick für kritische Anstöße geschärft, sah sich auf Schritt und Tritt genötigt, das kritische Messer anzulegen, hatte aber noch nicht die Fähigkeit gewonnen, die getrennten Glieder neu zu verbinden: auch waren die kritischen Methoden noch nicht genügend ausgebildet, und in ihrer Anwendung verfuhr man oft noch nicht mit genügender Vorsicht. — Dazu kam, daß sich mit der literarischen die historische Kritik verband. Das war besonders der Fall in den Beiträgen zur Einleitung in das AT von MLDEWETTE 1806—07 (Chronik und Pentateuch) und in der Schule DEWETTES. Auch hier gelangte man zunächst zu wesentlich negativen Resultaten. — Dieser Fortschritt spiegelt sich in den Einleitungswerken dieser Zeit: GLBAUER, Entwurf einer historisch-kritischen Einl. in die

Schriften d. AT 1795,<sup>3</sup>1805: AUGUSTI, Lehrbuch einer hist.-krit. Einl. ins AT 1806,<sup>2</sup>1827: LBERTHOLDT, Hist.-krit. Einl. in d. sämtlichen kanon. u. apokryph. Schriften des A u. NT 1812—19 und MLDEWETTE, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in d. kanon. u. apokryph. Bücher d. AT 1817 (7. Ausg. von STÄHELIN 1852, 8. Ausg. von ESCHRADER 1869).

6. Das stärkere Abweichen der Kritik von den traditionellen Ansichten und die Verbindung der Literarkritik mit der historischen Kritik erklären das Entstehen einer **apologetischen Richtung**, die ihre Aufgabe in der Verteidigung der kirchlichen Tradition sah; dabei wirkte zugleich die Reaktion gegen den Rationalismus auf dogmatischem Gebiet und das Wiedererwachen des Glaubenslebens mit. Der Vater der Apologetik ist EWHENGSTENBERG (Beiträge zur Einl. ins AT, I. Daniel u. Sacharja 1831, II. u. III. Die Authentie d. Pentateuchs 1836—39). Ihm ist die Richtigkeit der kirchlich traditionellen Ansichten ein Dogma, das von vornherein feststeht und dem Gläubigen durch die Autorität Jesu und durch das Zeugnis des heiligen Geistes versiegelt wird. Die wissenschaftliche Untersuchung hat nur die Aufgabe, den vorhandenen Glauben gegen Einwände zu verteidigen (Authentie d. Pent. I S. LXXVI). HENGSTENBERG selbst führte diese Verteidigung mit großer Gelehrsamkeit, aber auch mit echt scholastischer und advokatorischer Spitzfindigkeit. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste HACHRHÄVERNICK (Handb. d. hist.-krit. Einl. ins AT 1836—49, der letzte Teil herausgeg. von KEIL, der auch die Umarbeitung in der 2. Aufl. 1854 ff. besorgte); er übertrifft seinen Lehrer noch an Gelehrsamkeit, zugleich aber auch im Streben nach Wissenschaftlichkeit. Weniger bedeutend ist JKFRKEIL (Lehrb. d. hist.-krit. Einl. ins AT 1853,<sup>2</sup>1873). Im Gegensatz gegen das „Kurzgefaßte exegetische Handbuch“ der kritischen Richtung (vgl. Nr. 7) schuf KEIL in Verbindung mit FRDELITZSCH den „Biblischen Kommentar über d. AT“ 1861 ff.; namentlich die von DELITZSCH bearbeiteten Teile sowie dessen selbständige Kommentare zur Genesis (1852,<sup>4</sup>1872, Neuer Komm. über d. Gen. 1887) lehren, daß die apologetische Richtung sich dem Standpunkte wahrer Wissenschaftlichkeit immer mehr nähert und daß die Kritik je länger desto mehr auch bei ihr Eingang findet, wenn auch nur in bescheidenem Maße.

7. Gleichzeitig machte auch **die Kritik im zweiten Drittel des 19. Jh.** eine bedeutsame Wandlung durch. Hatte man früher versucht, die Entstehung der alttestamentlichen Schriften im Rahmen des traditionellen Bildes von der Gesamtentwicklung Israels zu begreifen, und sodann an die Stelle des traditionellen Bildes namentlich der Anfangsperiode ein ganz willkürliches anderes gesetzt, nach dem Israel zur Zeit der Einwanderung in Kanaan eine rohe Nomadenhorde gewesen sein sollte, woraus dann folgte, daß die Anfänge der Literatur in verhältnismäßig späte Zeit fallen mußten, so gewann man jetzt durch vorsichtigeren historisch-kritische Studien eine



besser begründete Vorstellung und damit einen besseren Rahmen für das Verständnis der Literatur. Das Hauptverdienst dabei gebührt DEWETTE und seiner Schule, ferner dem von Hegelschen Ideen erfüllten WATKE (D. bibl. Theologie I. 1835), dessen These, daß das ausgebildete Kultusgesetz den Abschluß der Entwicklung bilde, freilich zunächst keine Beachtung fand (vgl. § 34,7, wo auch über andere Vertreter der gleichen These berichtet ist), und vor allem GHAEWALD (Gesch. d. Volkes Israel 1843—59, <sup>3</sup> 1864—68). — Ferner trug der gewaltige Aufschwung der biblischen Philologie zu einer wissenschaftlich exakteren Auffassung der alttestamentlichen Schriften bei, die natürlich nicht ohne Einfluß auf die literarhistorische Beurteilung bleiben konnte. Zu nennen ist hier besonders WGESENIUS (Hebr. Gramm. 1813 [28. Aufl. ed. KAUTZSCH 1909], Ausführliches grammatisch-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache 1817, Hebr.-deutsches Wörterbuch 1810—12, Thesaurus linguae hebr. et chald. V. Test. 1829—58, Kommentar über d. Proph. Jesaja 1820—21), dessen Bestrebungen fortgesetzt wurden durch HEWALD (Krit. Gramm. d. hebr. Sprache 1827, 8. Ausg. = Lehrb. d. hebr. Sprache 1861) und JUSTOLSHAUSEN (Lehrb. d. hebr. Sprache 1861). Die Frucht dieser philologischen Bemühungen tritt besonders in den Kommentaren und den ihnen beigegebenen Einleitungen zu Tage (vgl. unten). — Endlich wurden auch die kritischen Methoden immer besser ausgebildet, besonders in monographischen Untersuchungen; und zugleich lernte man die Einzelergebnisse besser zu einem Neubau zusammenfassen, wobei man naturgemäß im Gegensatz gegen die Fragmentenhypothesen der älteren Zeit nach möglichst einfachen Ergebnissen strebte (vgl. z. B. die Ergänzungshypothese mit Bezug auf den Pentateuch, § 34,1). — Es ist charakteristisch, daß die erneute Durcharbeitung des ganzen Stoffes sich wesentlich in monographischen Arbeiten und Kommentaren vollzog, daß aber zusammenfassende Darstellungen des gesamten Stoffes, abgesehen von den Neuauflagen der Einleitung von DE WETTE, erst wieder am Ende unserer Periode hervortreten. Die monographischen Arbeiten können hier natürlich nicht aufgezählt werden (vgl. dazu die Literaturangaben im III. Hauptteil). Einen Sammelpunkt der exegetischen und kritischen Detailarbeit bildete das „Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum AT“, das erstmalig 1838—1862 erschien. Die Mitarbeiter an der ersten Auflage waren BERTHEAU, HIRZEL, HITZIG, KNOBEL, OLSHAUSEN und THIENIS; für die Neuauflagen traten hinzu DILLMANN, KITTEL, LÖHR, NOWACK, RYSSSEL, SMEND, STEINER (einzelne Abteilungen behaupten noch jetzt einen hervorragenden Platz in der wissenschaftlichen Literatur). Neben diesem exegetischen Handbuch standen jedoch noch eine große Anzahl selbständig erschienener Kommentare. Begreiflicherweise hat diese intensive Arbeit dreier Jahrzehnte die Einleitungswissenschaft gründlich umgestaltet. Die Zahl der kritischen Einzelbeobachtungen war fast ins Unendliche gewachsen: aber man hatte gelernt, das Einzelne zusammenzufassen,

wenn man auch gerade in den Hauptpunkten (besonders am Pentateuch) noch nicht die uns heute als richtig erscheinende Formel gefunden hatte. Von vielen Büchern hatte man ganz neue Auffassungen gewonnen. So tragen denn auch die Zusammenfassungen der neuen Erkenntnisse in Einleitungswerken ein wesentlich anderes Gepräge: die spezielle Einleitung ist völlig neu gestaltet und außerordentlich viel reicher und komplizierter geworden: die Quellenanalyse hat viele Bücher, die bisher als einheitlich erschienen, aufgelöst und die Kenntnis zahlreicher älterer Werke erschlossen; Perioden, die früher als literarisch ziemlich unfruchtbar erschienen, sind als sehr produktiv erkannt, die älteste Zeit, die früher als die eigentlich schöpferische auf literarischem Gebiet galt, ist fast völlig entleert. — Von zusammenfassenden Werken seien genannt FBLEEK, Einl. in d. AT 1860 (nach BLEEKS Tode 1859 nach seinen Vorlesungen herausgegeben von JBLEEK und AKAMPHAUSEN, 3. Aufl. ed. KAMPHAUSEN 1870, 4.—6. Aufl. ed. JWELLHAUSEN 1878, 1886, 1893, die 4. Aufl. mit wesentlichen Ergänzungen u. Umarbeitungen) und J.JSTÄHELIN, Spezielle Einl. in d. kanon. Bücher d. AT 1862. — Während die Arbeit auf dem Einleitungsgebiet bisher wesentlich auf deutschem Boden getan wurde, griff sie nun auch in das Ausland über. Von englischen Kritikern verdienen Erwähnung J.WCOLENSO (Bischof von Natal), Pentateuch and book of Joshua critically examined 1862—79 (wesentlich historisch-kritisch) und S.DAVIDSON, Introduction to the Old Test. 1862—63; von holländischen ABRKUENEN, Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van den boeken des Ouden Verbonds 1861—65 (über die 2. Aufl. vgl. unter Nr. 8b).

**8 a.** Mit dem Jahre 1866 beginnt die **neueste Phase der Einleitungswissenschaft**. Dies Jahr wurde epochemachend durch das Erscheinen von KHGRAF, D. geschichtl. Bücher des AT, worin aufs neue die These aufgestellt wurde, daß das ausgeführte Kultusgesetz des Pentateuchs, der sogenannte Priesterkodex, der nachexilischen Zeit angehöre. Besonders durch KUENEN und WELLHAUSEN wurde diese These in weiten Kreisen zur Anerkennung gebracht (vgl. das Genauere in § 34.7). Durch sie ergab sich eine starke Umbildung der Vorstellung von der politischen und geistigen Entwicklung Israels, die natürlich auch einen großen Teil der alttestamentlichen Literatur in eine veränderte Beleuchtung rückte und daher die gesamte Einleitungswissenschaft beeinflußte. — Es kam hinzu, daß besonders durch die Auffindung und Entzifferung der assyrisch-babylonischen Literaturdenkmäler in vielen Beziehungen neues Licht auf das AT fiel (vgl. besonders ESCHRADE, D. Keilinschriften u. d. AT 1873, <sup>2</sup>1883, 3. völlig ungearbeitete Aufl. von HWINCKLER und HZIMMERN 1903; A.JEREMIAS, D. AT im Lichte des alten Orients 1904, <sup>2</sup>1906). Israels Entwicklung rückte aus seiner Isoliertheit heraus und wurde nun in immer stärkerem Maße als im Zusammenhang mit der des gesamten alten Orients stehend erkannt, wobei es

freilich auch nicht an argen Uebertreibungen fehlte (Panbabylonismus); auch für die Literatur ergab sich daraus eine vergleichende Behandlungsweise. — Weiterhin richtete sich das Interesse auch auf die nichtkanonische jüdische Literatur, die durch die Auffindung zahlreicher Handschriften in weitem Umfang erst wieder entdeckt wurde. Durch sie gewann man ein weit besseres Verständnis auch der kanonischen jüdischen Literatur, namentlich der eschatologischen Stücke; man erkannte nun auch deutlicher das Maß der jüdischen Uebearbeitung der älteren Schriften, wovon namentlich die Prophetenkritik Vorteil zog; freilich fehlte es auch nicht an unberechtigter Uebertreibung in dieser Beziehung. — In der neuesten Zeit kamen neue Anregungen durch die stoff- und stilgeschichtliche Betrachtung, die besonders von HGUNKEL empfohlen wurde. Man begnügte sich nicht damit, den in einer Schrift gegebenen Stoff einfach hinzunehmen, sondern suchte in ihm selbst und durch Vergleichung mit anderen verwandten Stoffen die Spuren der geschichtlichen Entwicklung zu ermitteln, die zu der gegebenen Gestalt des Stoffes geführt hatte, und erschloß so weite Gebiete, für die uns die direkten literarischen Zeugnisse fehlen (vgl. besonders HGUNKEL, Schöpfung u. Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, Die Sagen der Genesis als Einleitung zum Genesiskommentar 1898, <sup>3</sup>1910; HGRESSMANN, D. Ursprung d. israel.-jüd. Eschatologie 1905). Das Studium der literarischen Gattungsstile betonte GUNKEL besonders in seinem Ueberblick über die israelitische Literatur in „Die Kultur der Gegenwart“ ed. PHINNEBERG, I 7 (d. orientalischen Literaturen) 1906 S. 51 ff. Dahin gehören auch die Studien über die Gesetze der hebräischen Rhythmik, über die § 30 zu vergleichen ist. — In alledem zeigt sich, daß in der modernen Kritik die Tendenz herrscht, die alttestamentlichen Schriften aus ihrer kanonischen Isoliertheit herauszunehmen und in den großen Zusammenhang der allgemeinen Literaturgeschichte einzuordnen. Es ist in § 1,3 gezeigt, warum wir dieser Tendenz nicht nachgeben. Um so mehr ist zu betonen, daß wir die volle Berechtigung einer israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte als einer selbständigen Disziplin, die sich aus den Ergebnissen der Einleitung aufbauen muß, durchaus anerkennen und die durch sie der Einleitung gegebenen Anregungen dankbar benutzen (vgl. besonders § 27—31, 49, 95—97, 141, 142). Es versteht sich von selbst, daß das Maß, in dem die Forscher auf die neuen Gesichtspunkte eingegangen sind, ein sehr verschiedenes ist, und daß sich daher unter ihnen die mannigfaltigsten Schattierungen zeigen. — Das neueste Stadium der Kritik ist ferner dadurch charakterisiert, daß die Analyse außerordentlich viel weiter in das Detail hinein ausgedehnt ist, besonders in den Kommentaren und in zahllosen Monographien über einzelne Abschnitte des AT, die zum größten Teil im letzten Dezennium des 19. Jh. und in den ersten Jahren des 20. Jh. entstanden (in den letzten Jahren ist ein starkes Nachlassen der Produktion zu bemerken). Selbstverständlich werden die Ergebnisse um so unsicherer, je mehr sie sich

auf das Detail erstrecken; es muß auch zugegeben werden, daß vielfach geniale Vermutungen und bisweilen sogar ganz subjektive Einfälle an die Stelle solider methodischer Forschung getreten sind.

b. Indem für die monographischen Arbeiten auf die Literaturangaben im dritten Hauptteil verwiesen wird, seien hier nur die Werke genannt, welche das Gesamtgebiet der Einleitung oder wenigstens einen größeren Teil desselben umfassen: AKAYSER, D. vorexilische Buch d. Urgeschichte Israels u. seine Erweiterungen 1874; JWELLHAUSEN, D. Komposition d. Hexateuchs u. d. historischen Bücher des AT, zunächst erschienen in den JdTh 1876—77 und in der 4. Aufl. der BLEEKschen Einleitung 1878, dann selbständig 1885, <sup>3</sup>1899, Geschichte Israels I 1878, später unter dem Titel Prolegomena zur Gesch. Israels 1883, <sup>6</sup>1905; EDREUSS, D. Gesch. d. heil. Schriften ATs 1881, <sup>2</sup>1890, La bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires 1874—81, deutsch von ERICHSON u. HORST, D. AT übersetzt, eingeleitet und erläutert 1892—94; BSTADE, Gesch. d. Volkes Israel 1881—88 (behandelt auch die Einleitungsprobleme); WROBERTSON-SMITH, The Old Test. in the jewish church 1881, <sup>2</sup>1892, deutsch von JWROTHSTEIN, D. AT, seine Entstehung und Ueberlieferung 1894, wohlfeile Ausgabe 1905; ABRKUENEN, Historisch-kritisch onderzoek etc. (vgl. Nr. 7), zweite Aufl. 1885—93 (unvollendet; deutsch von THWEBER und CHMÜLLER 1887—94 unter dem Titel Hist. krit. Einl. in d. Bücher d. AT); CHCORNILL, Einl. in d. AT 1891, <sup>6</sup>1908; SRDRIVER, An introduction to the literature of the Old Test. 1891 und öfter, deutsch von JWROTHSTEIN, Einl. in d. Literatur d. AT 1896; GWILDEBOER, De letterkunde des Ouden Verbonds 1893, <sup>3</sup>1903, deutsch von FRISCH, D. Literatur d. AT 1895, wohlfeile Ausgabe 1905; EDKÖNIG, Einl. in d. AT 1893; EKAUTZSCH, Abriß d. Gesch. d. alttestl. Schrifttums, zuerst 1894 in den Beilagen zu D. heil. Schrift d. AT 1890—94, dann separat 1896, <sup>3</sup>1897, englisch 1899; WSTAERK, D. Entstehung d. AT (Sammlung Götschen) 1905, <sup>2</sup>1912; LGAUTIER, Introduction à l'Ancien Test. 1906; KBUDDE, Gesch. d. althebr. Literatur (D. Literaturen d. Ostens VII) 1906; HGUNKEL, D. israel. Literatur (Kultur d. Gegenwart I 7 S. 51 ff.) 1906; ESELLIN, Einl. i. d. AT 1910 (vgl. dazu CHCORNILL, Zur Einl. in d. AT 1912); WHBENNETT, A biblical introduction, I Old Test. 1911; RKITTEL, Gesch. d. Volkes Israel, 2. Aufl. 1909 u. 1912 (mit ausführlicher Einleitung in die historischen Bücher; über die erste Aufl. vgl. Nr. 9a). — Zahlreiche den Standpunkt der Grafschen Hypothese vertretende Beiträge zur Einleitung enthalten die von BSTADE 1881 begründete, seit 1907 von KMARTI herausgegebene Zeitschrift für die alttestl. Wissenschaft, sowie die biblischen Wörterbücher von JHASTINGS (Bible dictionary 1898—1902) und TKCHEYNE and JSBLACK (Encyclopaedia biblica 1899—1903), und das Sammelwerk „Religion in Geschichte und Gegenwart“ ed. FMSCHIELE (erscheint seit 1909). Den gleichen Standpunkt vertreten die Kommentarsammlungen

„Handkommentar zum AT“ in Verbindung mit BAENTSCH, BAETHIGEN, BEHRMANN, BUDDE, DUHM, FRANKENBERG, GIESEBRECHT, GUNKEL, KITTEL, KRAETZSCHMAR, LÖHR, SIEGFRIED und STEURNAGEL herausgegeben von WNOWACK 1892 ff., „Kurzer Hand-Commentar zum AT“ in Verbindung mit BENZINGER, BERTHOLET, BUDDE, DUHM, HOLZINGER und WILDERBOER herausgegeben von KMARTI 1897 ff., „The international critical commentary“ ed. DRIVER, PLUMMER and BRIGGS (erscheint seit 1895), „The Cambridge Bible for schools and colleges“ ed. PEROWNE and KIRKPATRICK (erscheint seit 1899) und „Die Schriften d. AT in Auswahl“ neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STAERK und VOLZ 1909 ff., und endlich die „Religionsgeschichtl. Volksbücher“ ed. FMSCHIELE (seit 1906). — Uebersichtliche Darstellungen der Ergebnisse der kritischen Analyse am Text geben durch Beifügung der Quellensigla am Rande EKAUTZSCH, D. heil. Schrift AT 1890—94, 3. Aufl. (völlig umgearbeitet, mit Einleitungen und Erklärungen) 1909—10 (Mitarbeiter BAETHIGEN, GUTHE, KAMPHAUSEN, KITTEL, MARTI, ROTHSTEIN, RÜETSCHL, RYSSSEL, SIEGFRIED, SOGIN, in der 3. Aufl. BUDDE, GUTHE, HÖLSCHER, HOLZINGER, KAMPHAUSEN, KITTEL, LÖHR, MARTI, ROTHSTEIN, STEURNAGEL), durch Druck mit verschiedenen Typen der NOWACKSche Handkommentar, durch farbigen Ueberdruck *The sacred books of the Old Test.* ed. by PHAUPT (erscheint seit 1893).

9. Doch fehlt es auch nicht an **Gegnern der neuesten Kritik**. a. Viele Forscher lehnten die Grafische Hypothese ab und hielten an dem älteren kritischen Standpunkt fest oder bauten doch auf diesem Grunde weiter. In ihren Methoden waren sie übrigens vielfach den Anhängern der Grafischen Hypothese eng verwandt, so daß sich doch in weitem Umfang eine Uebereinstimmung in den Resultaten ergab. Im allgemeinen aber waren sie viel zurückhaltender mit Bezug auf das Detail. Uebrigens zeigen sich auch hier die mannigfachsten Schattierungen des Standpunktes, zumal da die Anhänger der älteren apologetischen Richtung (Nr. 6), soweit sie sich der Kritik zugänglich zeigten (z. B. DELITZSCH, der schließlich sogar der Grafischen Hypothese zustimmte), in diese Gruppe der Kritiker aufgingen. Hierher gehören die Mitarbeiter an DSCHENKELS Bibel-Lexikon 1869 ff. und an HERZOGS Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche (1. Aufl. 1854—66, 2. Aufl. vollendet von PLITT 1877 ff., 3. Aufl. ed. HAUCK 1896 ff.), sowie an dem „Kurzgefaßten Kommentar zu den heil. Schriften A und NT“ ed. STRACK und ZÖCKLER 1866 ff. (KESSLER, KLOSTERMANN, MEINHOLD [neuerdings Anhänger der Grafischen Hypothese], OETTLI, v. ORELLI, STRACK, VOLCK), ferner besonders ADILMANN in seinen Neubearbeitungen der KNOBELSchen Kommentare zum Hexateuch u. a. im Kurzgefaßten exegetischen Handbuch (Nr. 7). Von Einleitungswerken dieser Richtung seien genannt THNÖLDEKE, D. alttestl. Literatur in einer Reihe von Aufsätzen

dargestellt 1868: ESCHRADER, 8. Aufl. von DEWETTES Einl. 1869; PKLEINERT, Abriß d. Einl. zum AT in Tabellenform 1878: HLSTRACK, Einl. in d. AT in ZÖCKLERS Handb. d. theol. Wissenschaften 1883, dann separat 1906; WVATKE, Histor. krit. Einl. in d. AT ed. GSPREISS 1886 (VATKE hat seine frühere Stellung aufgegeben, vgl. Nr. 7); EDRIEIM, Einl. in d. AT ed. ABRANDT 1889—90; CHHHWRIGHT, An introduction to the OldTest. 1890; WWGRAF BAUDISSIN, Einl. in d. Bücher d. AT 1901. Auch RKITTEL, der in seiner Geschichte der Hebräer 1888—1892 umfangreiche und eingehende Analysen eines großen Teiles der alttestamentlichen Schriften bot, gehörte dieser Richtung an, ist aber in der 2. Aufl. (Gesch. d. Volkes Israel 1909 und 1911) zu der Grafschen Hypothese übergegangen (vgl. Nr. 8b).

b. Die streng apologetische Richtung wendet sich besonders gegen die moderne Pentateuchkritik und hat daher im allgemeinen nur Monographien über den Pentateuch aufzuweisen (vgl. § 34.<sup>9</sup>), vereinzelt auch über andere Bücher. Ein „Wissenschaftliches Handbuch d. Einl. in d. AT“ lieferte nur EDRUPPRECHT 1898.

10. Auch die Probleme der **allgemeinen Einleitung**, besonders die der Textgeschichte, haben im letzten Jahrhundert eingehende Bearbeitung gefunden (vgl. die Literaturangaben zum ersten und zweiten Hauptteil). Der Erforschung der Textgeschichte und der Textkritik kam besonders die Durchforschung der Bibliotheken nach Handschriften zugute, die massenhaftes neues Material zu Tage förderte, in erster Linie für die Versionen, aber auch für den hebräischen Text. Die methodische Verarbeitung dieses Materials steckt freilich vielfach noch in den Anfängen. Für sie sind besonders die Arbeiten von PDELAGARDE von grundlegender Bedeutung.

11. Von **katholischen** Werken, die auf dem Gebiet der speziellen Einleitung und der Kanongeschichte der Kritik kaum Eingang gewähren (erst neuerdings gewinnt die Kritik auch hier Eingang bei den sogenannten Modernisten), während sie auf dem Gebiet der Textgeschichte oft Hervorragendes leisten, seien (nach CORNILL, Einl.) genannt: JGHERBST, Hist. krit. Einl. in d. heil. Schriften AT ed. BWELTE 1840—44; ASCHOLZ, Einl. in d. heil. Schriften AT 1845—48; FHREUSCH, Lehrb. d. Einl. ins AT 1859, 1870; FKAULEN, Einl. in d. heil. Schrift A u. NT 1876—81, AT 1911 (ed. GHOBERG); WSCHENZ, Einl. in d. kanon. Bücher d. AT 1887; RCORNELY, Hist. et crit. introduct. in VT libros sacros compendium 1889; WFELL, Lehrb. d. allg. Einl. in d. AT 1906; JMADER, Allg. Einl. in d. A u. NT 1908; KHZOLZHEY, Kurzgefaßtes Lehrbuch d. speziellen Einl. in d. AT 1912 (modern). Von **jüdischen** Werken sind besonders zu nennen JFÜRST, Gesch. d. bibl. Literatur u. d. jüdisch-hellenistischen Schrifttums 1867—70; DCASSEL, Gesch. d. jüd. Literatur 1871; AGEIGER, Einl. in d. bibl. Schriften 1877.

## Erster Hauptteil.

### Der Text des Alten Testamentes.

**Literatur:** Außer den betreffenden Abschnitten in den Lehrbüchern der Einleitung sind zu nennen: MORINUS, Exercitationum bibl. de hebraei graecique textus sinceritate 1669; L'APPÉLUS, Critica sacra 1659, neue Ausgabe von VOGEL und SCHARFENBERG 1775—86; HODIUS, De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina Vulgata 1705; AGEIGER, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857; FBCHL, Kanon und Text d. AT 1891; ALOISY, Hist. crit. du texte et des versions de la bible 1892—95; FGKENYON, Our bible and the ancient manuscripts 1896; RKITTEL, Ueber d. Notwendigkeit u. Möglichkeit einer neuen Ausgabe d. hebr. Bibel, Progr. Leipzig 1901; WPELL, Lehrb. d. allgem. Einl. in d. AT 1906; JMADER, Allgemeine Einl. in d. A und NT 1908; AGEHEN, Outlines of introduction to the hebr. bible 1909.

#### Kapitel I.

### Der massorethische Text.

**Literatur:** JBUNTORF, Tiberias s. commentarius masorethicus triplex 1620; HL STRACK, Prolegomena crit. in VT 1873, Masora RE <sup>3</sup>XII 393 ff. (hier reichliche Angaben von Spezialliteratur); CHRDGINSBURG, Introduction to the massoretic-critical edition of the hebr. bible 1897.

#### § 3. Einleitendes, das Problem.

1. Die modernen Ausgaben des hebräischen AT bieten, sofern sie nicht ausdrücklich mit allen kritischen Hilfsmitteln eine neue, bessere Textform schaffen wollen, wesentlich den gleichen Text. Dieser heißt der **massorethische Text (MT)**. Der Name ist abgeleitet von der technischen Bezeichnung der jüdischen Wissenschaft der Textüberlieferung als **מסורה** oder **מסרה**, bedeutet also „der überlieferte Text“. Die Aussprache von **מסרה** resp. **מסרה** ist zweifelhaft, vgl. PDELAGARDE, Mitteilungen I S. 91 ff.; man punktiert **מסרה** im Anschluß an das Ezech. 20 37 vorkommende, aber aus **מאסרה** zusammengesetzte Wort, besser aber wohl als Infinitiv von **מסר**: **מסרת** oder als Verbalsubstantiv nach Analogie von **מסרת**: **מסרת**: **מסרה** wird teils **מסרה**, teils **מסרה** ausgesprochen, ist aber vielleicht besser **מסרה** zu sprechen. cf. **בשקרה**.

2. Man vertritt jetzt fast allgemein die **These, daß dieser Text bereits im Altertum festgestellt** und seitdem mit der größten Treue über-

liefert ist (so z. B. ROSENMÜLLER in der Vorrede zur Stereotypausgabe des AT 1834; SOMMER, Bibl. Abhandlungen 1846 S. 79; OLSHAUSEN, Psalmenkommentar 1853 S. 17 f. und namentlich PDELAGARDE, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung d. Prov. 1863 S. 1 f.). — a. Für diese Ansicht beruft man sich auf folgende Gründe: 1. In den Jahren 1776 und 1780 gab BKENNICOTT ein *Vetus Test. hebr. cum variis lectionibus* heraus, in dem er die Varianten von über 600 Handschriften und etwa 40 der frühesten Druckausgaben, freilich ohne Berücksichtigung der Punktation, zusammenstellte. Diese Variantensammlung ergänzte JBBEROSST in den *Variae lectiones Veteris Test.* 1784—88, indem er noch zahlreiche weitere Handschriften heranzog und auch die Punktation berücksichtigte. Es zeigte sich, daß eigentliche Varianten, abgesehen von der Orthographie und Schreibfehlern, fast gar nicht vorhanden waren. Daraus glaubte man folgern zu müssen, daß alle Handschriften und Druckausgaben auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehen, der demnach schon frühzeitig festgestellt und allgemein anerkannt sein müsse (ähnlich schon SPINOZA, vgl. § 2,31). — 2. Eine Bestätigung schien dieser Schluß darin zu finden, daß die Handschriften auch in zahlreichen Aeußerlichkeiten, besonders in auffallenden Konsonantenformen (vgl. § 6,2), übereinstimmen, was man sich nur daraus erklären zu können glaubte, daß sie alle die Eigentümlichkeiten eines Archetypus gewissenhaft nachahmten. — 3. Endlich schien auch die Massora selbst eine für alle Kreise des Judentums verbindliche Textfeststellung vorauszusetzen; denn die Massorethen, d. h. die Gelehrten, die die Massora pflegen, sind bemüht, durch die genaueste statistische Beschreibung des richtigen Textes (§ 4,1,2) diesen vor jeder Veränderung zu schützen. — b. Die Zeit der offiziellen Textfeststellung bestimmt man auf etwa 100 n. Chr. Denn schon die talmudische Literatur setzt in ihren Bibelzitate unsern Text voraus, erwähnt auch bereits viele der Sonderbarkeiten des MT; ja schon die im 2. Jh. entstandenen griechischen Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion (§ 11) bezeugen die gleiche Textgestalt, während die ältere griechische Uebersetzung der LXX (§ 10) vielfach noch einen abweichenden Text voraussetzt; die Exegese R. Akibas († 135) legt selbst auf kleine orthographische Eigentümlichkeiten des Textes ein großes Gewicht, setzt also einen festen Text voraus. Eine Stütze findet die These der Textfixierung um 100 n. Chr. endlich in zwei ausdrücklichen Angaben darüber. Nach jer. Ta'anith IV 2 fanden sich im Tempel drei Toraexemplare; das eine bot [z. B.] Dtn 33 27 die Lesart  $\text{יְיָ}$ , die beiden anderen  $\text{יְיָיָ}$ , eins Ex 24 5  $\text{וַיִּשְׁרַע}$ , die beiden andern  $\text{וַיִּשְׁרַע}$ , eins bot 87 neunmal, die beiden andern elfmal; in jedem Falle wurde die von zwei Handschriften bezeugte Lesart der nur von einer bezeugten vorgezogen. Danach fand wenigstens für die Tora eine kritische Feststellung des Textes auf Grund von Handschriftenvergleichung statt, und zwar noch vor der Zerstörung des Tempels. Auf die andere Nachricht, die



sich in der Einleitung zu einer arabischen Pentateuchübersetzung der Leidener Bibliothek (Cod. 377 Warn.) findet, und die zwar in manchen Beziehungen historische Irrtümer enthält, in dem hier in Betracht Kommenden aber doch zuverlässig sein könnte, hat PDELGARDE in seinen Materialien zur Kritik u. Gesch. des Pent. 1868 I S. XII aufmerksam gemacht. Nach ihr haben die Priester bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus das Gesetz nach der Festung Betir gerettet; nach der Eroberung dieser Stadt durch Hadrian (135) haben es die Vornehmen aus dem Geschlecht Davids nach Bagdad gebracht, Abschriften anfertigen lassen und diese an alle Gemeinden der jüdischen Diaspora versandt. Danach wäre das Tempelexemplar der Tora der Archetypus aller Toratexte geworden. Für die übrigen Bücher vermutet man Aehnliches, teils eine offizielle kritische Textfeststellung auf Grund von Handschriftenvergleichen, teils die Kanonisierung einer mehr oder weniger zufällig ausgewählten Handschrift, die dadurch zum Archetypus aller späteren Abschriften wurde.

**3. Diese These**, daß unser Text ein seit dem 2. Jh. absolut feststehender wäre, erweist sich jedoch in dieser Schärfe je länger, desto entschiedener als **unhaltbar**, wie besonders STRACK, GINSBURG und KAHLE gezeigt haben. Es ist zwar richtig, daß die Massorethen einen bestimmten Text als den einzig richtigen voraussetzen: aber sie bilden keinen einheitlichen Stand, verteilen sich vielmehr auf verschiedene Schulen (§ 4, 1), die betreffs der Punktation vielfach sehr verschiedener Meinung waren, aber auch betreffs der Konsonanten, namentlich der Vokalbuchstaben, bisweilen von einander abwichen (den Beweis siehe in den folgenden Paragraphen). Die völlige Einheitlichkeit des jetzt geltenden Textes beruht teils auf dem überragenden Ansehen einzelner Autoritäten, welche die übrigen aus dem Felde schlugen, teils auf Kompromissen. Alte Handschriften und selbst noch die ältesten Drucke zeigen doch mehr eigentliche Varianten, als man Wort haben wollte (vgl. besonders die Ausgaben des MT von GINSBURG, § 5, 2<sup>o</sup>); z. B. weist der erste Bibeldruck, der Psalter von 1477, nach GINSBURG, Introd. S. 791 ff. etwa 120 Varianten gegenüber dem jetzt geltenden Text auf, die durchaus nicht nur auf mangelnder Sorgfalt des Druckers beruhen. Die erhaltenen Stücke der Uebersetzung des Aquila (§ 11, 2), der wörtlichsten aller Uebersetzungen, weisen auf je zwei Verse eine Variante auf. Wenn aber die talmudischen Bibelzitate wesentlich (Ausnahmen s. bei STRACK, Proleg. S. 94 ff.) mit unserm Text übereinstimmen, so fragt sich, ob da nicht eine nachträgliche Konformierung stattgefunden hat. — Wenn so die These von einem etwa um 100 festgestellten offiziellen Archetypus und der unveränderten Ueberlieferung desselben nicht aufrecht erhalten werden kann, so ist doch andererseits auch zu betonen, daß die Schwankungen des hebräischen Bibeltextes seit etwa 100 n. Chr. gegenüber dem, was wir bei außerbiblischen Texten gewohnt sind, in der Tat nur minimal

sind, daß also jene These in abgemilderter Form doch ein gewisses Recht hat.

#### § 4. Die Massorethen und ihre Arbeit.

1. Die **Aufgabe der Massora** war es, den als richtig geltenden Text möglichst korrekt zu überliefern und vor jeder Veränderung durch Versehen oder Willkür zu schützen. Zu diesem Zweck wurden den Abschreibern und Korrektoren Instruktionen erteilt, die ihnen die größte Sorgfalt und Deutlichkeit der Abschrift zur Pflicht machten (gesammelt in den nachalmudischen Traktaten *Sepher Tora* und *Sopherim*), und Musterhandschriften geliefert, die als Vorlagen für Abschriften dienen sollten, nach denen man auch vorhandene Handschriften korrigieren konnte. Vor allem aber stellte man alle möglichen Eigentümlichkeiten des Textes fest, die in ihrer Gesamtheit eine Beschreibung des normalen Textes lieferten und zur Kontrolle einer Handschrift hinsichtlich ihrer Korrektheit dienen konnten. Man zählte z. B., wie viele Verse, Wörter, Buchstaben im ganzen AT oder in seinen einzelnen Teilen vorkommen, wie oft einzelne Buchstaben oder Worte; man stellte fest, wie oft und an welchen Stellen ein Wort in dieser oder in jener Schreibung oder Verbindung sich finde, welches der mittelste Vers, das mittelste Wort, der mittelste Buchstabe eines Buches sei, wo ein Buchstabe in einer besonderen Weise (größer, kleiner, über der Linie schwebend, umgekehrt, verstümmelt, vgl. § 6.2) zu schreiben sei; man notierte, in welchen Fällen und in welcher Weise etwas anders zu lesen sei statt des im Text Geschriebenen, in welchen Fällen die Schriftgelehrten den Text geändert hatten etc. etc. Solche statistischen Feststellungen erfolgten natürlich im Laufe der Zeit in immer wachsendem Maße. Die ersten Zeugnisse für sie finden sich bereits in der *Mischna* (cf. STRACK, *Proleg.* S. 73 ff. 122 f.).

2. Schriftlich fixiert war in den Handschriften zunächst nur der Konsonantentext: wie man ihn auszusprechen habe, wurde, abgesehen von den Vokalbuchstaben, durch die mündliche Tradition gelehrt. Erst etwa im 7. Jh. (vgl. § 7.1) begann man, auch diese Tradition schriftlich zu fixieren durch die sogenannte **Punktation**. Um auch in dieser Beziehung die möglichste Korrektheit der Handschriften sicher zu stellen, wurden von den Massorethen allerhand Eigentümlichkeiten der ihnen als richtig geltenden Punktation in ähnlicher Weise festgestellt wie solche des Konsonantentextes.

3. Das massorethische Material scheint anfangs nur mündlich überliefert worden zu sein: für eine Aufzeichnung desselben findet sich im Talmud und der gleichzeitigen älteren Literatur noch kein Zeugnis. Je mehr aber der Stoff anschwell, desto mehr wurde die **schriftliche Fixierung der Massora** zur Notwendigkeit. Man hat dabei zu unterscheiden zwischen der **Massora parva** und der **Massora magna**. Die erstere besteht aus kurzen Anmerkungen, die einem Worte entweder zwischen den Zeilen oder (so ge-

wöhnlich in den tiberiensischen Handschriften) an den Seitenrändern beigefügt wurden; sie enthalten z. B. Angaben über das *Keré* oder darüber, wie oft ein Wort oder eine Form in der Bibel vorkomme, oder Hinweise auf eine zu beachtende Eigentümlichkeit der Schreibung. Die *Massora magna* fand ihren Platz teils in selbständigen fortlaufenden Kommentaren zum Text, teils an den oberen und unteren Rändern der Bibelhandschriften (später auch an den Seitenrändern, wobei dann aus den Worten allerlei Ranken und Tierfiguren gebildet wurden); sie enthält Erläuterungen zur *Massora parva*, Aufzählungen der Stellen, wo ein Wort sonst noch vorkommt, Angaben darüber, wie ein Wort an den verschiedenen Stellen zu schreiben sei, wo *plene*, wo *defektiv*, wo es mit *• copul.* vorkomme, wo *ohne es*, Zusammenstellungen von Wortgruppen oder Einzelworten, die eine Eigentümlichkeit gemeinsam haben etc. Dieser an den Rändern geschriebenen *Massora (Massora marginalis)* steht gegenüber die am Ende der Bücher oder Buchgruppen geschriebene *Massora finalis*, welche auf das ganze Buch bezügliche Angaben (z. B. die Zahl der Worte und Sätze, Angabe des mittelsten Wortes etc.), alphabetisch geordnete Register zur *Massora marginalis* (Angaben, wo man diese oder jene Zusammenstellung finde), ausführliche Listen in der Art derer, die auch in der *Massora magna* vorkommen, Listen der Varianten der verschiedenen massorethischen Autoritäten etc. enthält. Die Handschriften und Drucke enthalten jedoch immer nur eine mehr oder minder reiche Auswahl massorethischer Notizen, unsere modernen Druckausgaben nur eine ganz dürftige Auslese des Wichtigsten. Manche Einzelangaben oder Listen finden sich übereinstimmend in vielen Handschriften, andre nur in einer einzigen. Manche Zusammenstellungen finden sich in mehreren Rezensionen, die sich durch ihre Ausführlichkeit, bisweilen aber auch durch den Inhalt ihrer parallelen Angaben unterscheiden. Endlich wurden die massorethischen Notizen der Handschriften auch mehrfach in besonderen Sammelwerken systematisch zusammengestellt, übrigens auch in verschiedener Vollständigkeit; manche dieser Werke behandeln nur einzelne Kapitel in systematischer Anordnung.

4. Eine wirkliche **Geschichte der Massora** zu schreiben, ist zurzeit noch ganz unmöglich. Das Material ist weder schon in genügender Vollständigkeit gesammelt, noch gesichtet. Ueber die verschiedenen Massorethenschulen haben wir nur unvollkommene Kunde, und noch weniger wissen wir über ihre Eigentümlichkeiten. Unter diesen Umständen können im folgenden nur einige Materialien ohne geschichtlichen Zusammenhang angegeben werden.

a. Betreffs der **Massorethenschulen** wissen wir, daß besonders starke Unterschiede zwischen den Orientalen (ספרדים, d. h. den Babyloniern) und den Occidentalen (אשכנזים, d. h. den Palästinensern) bestanden. Unter den Orientalen werden gelegentlich Differenzen der Schulen von Nehardea und

Sura erwähnt, unter den Occidentalen besonders solche der durch b. Ascher und b. Naphtali repräsentierten Schulen. Doch ist damit die Mannigfaltigkeit der Schulen nicht erschöpft. — Die Varianten der Orientalen und Occidentalen, jedoch nur bezüglich des Konsonantentextes, sind in vielen Handschriften, zuerst im Petersburger Bibelkodex B 19a vom Jahre 1009, in Listen zusammengestellt, die etwa 220 Nummern zählen. Sie sind aus den Randnotizen verschiedener Handschriften stark ergänzt z. B. von BAER in seinen Ausgaben der biblischen Bücher (§ 5, 2 c), besonders aber von GINSBURG in seiner *Massorah compiled from manuscripts* I S. 591 ff. III S. 22 ff. Ein Stück einer orientalischen Massorahandschrift hat STRACK in Tschufutkale (auf der Krim) kopiert und GINSBURG in seiner *Massorah* III S. 205 ff. abgedruckt: doch hat erst KAHLE (*Der MT des AT nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden* 1902) seinen Charakter deutlich erkannt und in dem Berliner Manuser. or. qu. 680 eine Bibelhandschrift mit orientalischer Massora nachgewiesen, die uns zum ersten Mal ein deutliches Bild von den starken Differenzen der Orientalen und Occidentalen gibt, namentlich auf dem Gebiete der Punktation (vgl. § 7, 3 a). Weiterhin hat JWEERTS (*ZATW* 1906 S. 49 ff.) in dem Petersburger Fragment Nr. 1546 der zweiten Firko-witschischen Sammlung (*Cod. Tschufutkale* Nr. 3) einen orientalischen Text nachgewiesen. Und endlich macht PKAHLE (*Massorethen des Ostens* [im Druck]) zahlreiche weitere orientalische Handschriftenfragmente bekannt (mit Faksimiles). Man erkennt aus diesen Handschriften deutlich Verschiedenheiten auch der orientalischen Massorethenschulen untereinander, insbesondere in der Anwendung verschiedener Punktationssysteme. Doch bedarf das gegenseitige Verhältnis derselben noch der Aufklärung. Unterschiede der Schulen von Nehardea und Sura werden in der Massora orientalischer Handschriften, gelegentlich aber auch in occidentalischen Handschriften notiert. Die orientalischen Schulen blühten bis in das 10. Jh. hinein. — Von Differenzen der occidentalischen Schulen sind besonders die zwischen b. Ascher und b. Naphtali in Listen zusammengestellt; vgl. den Abdruck solcher Listen in den Ausgaben der biblischen Bücher von BAER (dazu GINSBURG, *Introd.* S. 241 ff.) und zuverlässiger in GINSBURG, *Massorah* I S. 571 ff. III S. 175 ff. 348. Von weiteren Schuldifferenzen geben die Variantennotizen an den Rändern der Handschriften sowie die einander widersprechenden Angaben der Massorethen und die Verschiedenheiten der Handschriften und ihrer Punktation Kunde. Nach KAHLE wäre es sehr wohl möglich, die ältesten occidentalischen Handschriften nach verschiedenen Schulen zu gruppieren. Doch ist diese Arbeit noch nicht in Angriff genommen. Im allgemeinen hat die massorethische Tradition der Occidentalen die der Orientalen völlig aus dem Felde geschlagen. Verschiedene Handschriften bieten gemischte Punktationssysteme, und auch da, wo man noch eins der babylonischen Punktationssysteme anwendet, befolgt man doch mehr

und mehr die Grundsätze der occidentalischen Massora. Von den occidentalischen Schulen ist es die des b. Ascher, welche schließlich den Sieg über die andern davontrug, doch nicht ohne allerlei Kompromisse. Eine wesentliche Rolle spielt dabei, daß MOSCHE B. MAIMON († 1204) und DAVID KIMCHI († ca. 1235) den Text des b. Ascher als den maßgebenden anerkannten.

**b.** Von alten, berühmten, **nicht erhaltenen Musterkodizes**, die von den Massorethen gelegentlich zitiert und deren Lesarten bisweilen am Rande angegeben werden, seien erwähnt: der Cod. Me'ir (Schüler des R. Akiba, 2. Jh.), der Cod. der Severussynagoge zu Rom (GINSBURG, Introd. S. 410 ff.), der Cod. Hilleli (etwa um 600), der Cod. Zambuki, der Cod. Jeruschalmi, der Cod. Jericho, der Cod. Sinai, der Cod. Machazora rabba, der Cod. Ezra, der Cod. Babli (übersie alle vgl. GINSBURG, Introd. S. 429 ff.). Relativ am häufigsten wird erwähnt der Cod. Muga, von dem jedoch zweifelhaft ist, ob Muga der Name des Schreibers eines Kodex ist (so z. B. GINSBURG), oder ob מִיָּגָא מִיָּגָא nur „korrektes Manuskript“ bedeutet (so z. B. STRACK). Ueber jüngere berühmte Musterkodizes siehe im folgenden.

**c.** Von **Massorethen und ihren Werken** können hier nur einige der wichtigsten genannt werden. Eine besonders berühmte Stätte massorethischer Gelehrsamkeit war Tiberias vom Ende des 8. bis zum 10. Jh. Hier wirkte die Familie des b. Ascher, besonders der bereits unter a. erwähnte AHARON B. MOSCHE B. ASCHER, gewöhnlich kurzweg BEN ASCHER genannt (erste Hälfte des 10. Jh.), dessen Autorität schließlich den Sieg über die andern occidentalischen Massorethen davontrug. Ein von ihm mit Punktation und Massora versehener Kodex soll in Aleppo erhalten sein, was jedoch von WICKES (Treatise on the accentuation of the prose books of the O. Test. 1887, hier auch ein Faksimile) u. a. bestritten ist; eine 1009 angefertigte Abschrift soll sich in Petersburg befinden. Vielfach gilt er auch als Verfasser des massorethisch-grammatischen Lehrbuches מִשְׁנֵי הַמִּצְוֹת (Lehrbuch der Akzente, ed. BAER und STRACK 1889, GINSBURG, Introd. S. 983 ff., vgl. S. 281 ff.). — Ein berühmter Zeitgenosse des b. Ascher war MOSCHE B. DAVID B. NAPHTALI (gewöhnlich kurz BEN NAPHTALI genannt), dessen Abweichungen von b. Ascher vielfach in Listen zusammengestellt wurden (vgl. unter a); zu diesen Listen stimmende, den Grundsätzen b. Naphtalis folgende Handschriften sind noch nicht nachgewiesen. — Andere berühmte Massorethen, die wesentlich die gleiche Tradition wie b. Ascher vertraten, waren z. B. MOSCHE HAN-NAK DAN, Verfasser der מִשְׁנֵי הַמִּצְוֹת (Punktations- und Akzentlehre, ed. FRENSDORFF 1847), und JEKUTIEL B. JEHUDA HAK-KOHEH, Verfasser von מִשְׁנֵי הַמִּצְוֹת. Von unbekanntem Verfasser stammte das berühmte massorethische Werk מִשְׁנֵי הַמִּצְוֹת (so genannt nach dem Anfang der ersten Liste, welche Worte zusammenstellt, die je einmal ohne und mit *·* cop. vorkommen, zitiert seit dem 12. Jh., herausgegeben nach einer Pariser Handschrift von FRENSDORFF 1864; eine reichhaltigere Rezension desselben Werkes bietet eine Hand-

schrift in Halle, die HUPFELD ZDMG 1867 S. 201 ff. beschrieb, cf. GINSBURG, Massorah I S. 391 ff.) und das nach einer südarabischen Handschrift vom Jahre 1390 von DERENBOURG im Journal Asiatique 1870, separat 1871 herausgegebene Manuel du lecteur. Eine Zusammenstellung der massorethischen Bemerkungen zum Pentateuch verfaßte R. ME'IR (ABULAFIA) HAL-LEWIB. TODROS aus Toledo († 1244) unter dem Titel מִסְתֵּרֵי לֵי לֵיָּהּ, gedruckt Florenz 1750 und Berlin 1861. Eine umfassende Kompilation des massorethischen Materials aus verschiedenen ihm durch Bomberg besorgten Handschriften lieferte JAKOB B. CHAJJIM in der von ihm herausgegebenen zweiten rabbinischen Bibel Venedig 1524 ff.; sie ist dadurch, daß sie immer wieder nachgedruckt wurde, zum textus receptus der Massora geworden (doch ist zu beachten, daß JAKOB B. CHAJJIM die aus verschiedenen Quellen stammenden massorethischen Angaben so redigierte, daß ihre Widersprüche im allgemeinen ausgeglichen wurden; die Sammlung darf also nur mit Kritik benutzt werden; vgl. CHRDGINSBURG, Jakob b. Chayim ibn Adonijah's introduction to the rabbinic bible, hebr. and englisch <sup>2</sup>1867). Erwähnt sei endlich noch der massorethische Kommentar zur ganzen Bibel von R. SALOMO JEDIDJA MIN-NORZI, verfaßt 1626, gedruckt in der Mantuabibel 1742—44 unter dem Titel מִסְתֵּרֵי וְשֵׁנֵי וְשֵׁנֵי וְשֵׁנֵי und separat Wien 1813, außerdem in den späteren Rabbinerbibeln, z. B. Warschau 1860—1866. Eine neue Kompilation der Massora aus einem sehr viel größeren handschriftlichen Material, aber ohne jeden Versuch kritischer Sichtung, lieferte CHRDGINSBURG, The Massorah compiled from manuscripts, I 1880, II 1882, III (Nachträge) 1885, IV (Erläuterungen und Quellenangaben), erste Hälfte (bis ז) 1905.

d. Die wichtigsten **Hilfsmittel zum Studium der Massora**: ELIAS LEVITA מִסְתֵּרֵי לֵי לֵיָּהּ Venedig 1538, Basel 1539 (deutsche Uebersetzung von CGMEYER ed. SEMLER 1772, hebräischer Text mit englischer Uebersetzung und Erläuterungen von GINSBURG 1867); JBUXTORF, Tiberias s. commentarius massorethicus triplex 1620; SFRENSDORFF, Massorethisches Wörterbuch 1876; CHRDGINSBURG, Introduction to the massoretico-critical edition of the hebr. bible 1897.

## § 5. Handschriften und Druckausgaben des massorethischen Textes.

1a. Die Zahl der erhaltenen **Handschriften** des ganzen AT oder einzelner Teile desselben ist außerordentlich groß. **Kataloge** derselben sind aufgezählt von HLSTRACK, Prolegomena critica in VTest. 1873 S. 29 ff. 119 ff. und von MSTEINSCHNEIDER, Vorlesungen über d. Kunde hebr. Handschriften 1897; Ergänzungen zu diesen Aufzählungen findet man in STRACKS Einleit. in das AT, in BULLS Kanon und Text d. AT § 26, im Theol. Jahresbericht und in der Orient. Bibliographie. — **Beschreibungen** zahlreicher Handschriften hat BKENNICOTT in der Dissertatio generalis in VTest. hebr. (Bibelausgabe 1776—80 Bd. II.) geliefert, doch ohne genügende Kritik. Eine

ausführliche Beschreibung von 60 Handschriften gibt GINSBURG in seiner Introduction S. 469 ff. Weitere Handschriftenbeschreibungen siehe in den Vorreden der Textausgaben von BAER und in den eben erwähnten Handschriftenkatalogen, wozu noch monographische Behandlungen einzelner Handschriften kommen, die hier nicht aufgezählt werden können (vgl. Theol. Jahresbericht und Orient. Bibliographie). — **Faksimiles** findet man besonders in The palaeographical society's Facsimiles of ancient manuscripts (Orient. series) ed. WWRIGHT III u. IV; ANEUBAUER, Facsimiles of hebr. manuscripts in the Bodleyan library, Oxford 1886; BSTADE, Gesch. d. Volkes Israel, Bd. I; CURDGINSBURG, A series of 15 facsimiles from manuscr. pages of the hebr. bible 1897 und Introduction 1897; zahlreiche Faksimiles orientalischer Handschriften bietet PKAHLE, Massorethen des Ostens 1912 [im Druck]. Ueber Faksimiles einzelner berühmter Handschriften vgl. im folgenden.

**b. Ihrer äußeren Beschaffenheit** nach zerfallen die Handschriften in Rollen von Pergament oder Leder, welche nur den Pentateuch oder die Megillen enthalten, unpunktirt sind und in den Synagogen gebraucht werden, und in Bücher von Pergament oder Papier, die dem Privatgebrauch dienen, fast stets punktirt sind (wenn auch oft erst von zweiter Hand) und theils das ganze AT, theils nur einzelne Abteilungen oder einzelne Bücher enthalten. Die Handschriften unterscheiden sich ferner durch das Fehlen oder Vorhandensein massorethischer Notizen und des Targums (§ 16), der gewöhnlich dem hebräischen Text versweise folgt. Oft sind die Handschriften mit Unterschriften der Schreiber versehen, die jedoch, da sie mehrfach gefälscht sind, bei der Bestimmung der Herkunft einer Handschrift nur mit Kritik benutzt werden dürfen (cf. unter c). Vgl. weiter besonders MSTEINSCHNEIDER, Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse 1897.

**c.** Sehr schwierig ist die **Bestimmung des Alters und der Heimat** vieler Handschriften. Manche geben über ihren Ursprung in einer Unterschrift des Schreibers Auskunft. Doch sind die Unterschriften von den Händlern mehrfach gefälscht, um den Handschriften einen höheren Wert zu vindizieren. Berüchtigt sind besonders die Fälschungen des AFirkowitsch auf Handschriften aus der Krim; vgl. HLSTRACK, AFirkowitsch und seine Entdeckungen 1876, ZDMG 1880 S. 163 ff., Lit. Centralblatt 1883 Sp. 878 ff.; AHARKAVY, Altjüd. Denkmäler aus der Krim 1876. Diejenigen Handschriften, deren Unterschriften sich als echt erweisen, bieten einen sicheren Maßstab für die Beurteilung der übrigen. Besonders kommt dabei der Vergleich der paläographischen Beschaffenheit in Betracht, ferner die Anordnung der Ketubim, die materielle Beschaffenheit des Textes und der Masora, bei späteren Handschriften auch der Gebrauch gewisser Formeln in den Unterschriften. Im allgemeinen sind die erhaltenen Handschriften auffallend

jung. Das erklärt sich daraus, daß veraltete und unleserlich gewordene Handschriften systematisch vernichtet zu werden pflegten. Die älteste sicher datierte Handschrift ist der Cod. proph. post. Petropolitanus vom Jahre 916 mit superlinearer Punktation (photolithographisch publiziert von HLSTRACK 1876). Doch ist sicher noch etwas älter der Cod. Or. 4445 des Britischen Museums, der schon wesentlich den Text bietet, den wir den des b. Ascher nennen. Im Jahre 1903 soll ein im Jahre 734/5 geschriebener Pentateuchkodex entdeckt sein (cf. Theol. Jahresber. 1904 S. 114). Ein in der Karäersynagoge zu Kairo befindlicher Cod. Proph. soll 895 von Mosche b. Ascher (dem Vater des § 4, 1c erwähnten b. Ascher?) geschrieben sein, und der Kodex des b. Ascher selbst soll in Aleppo erhalten sein (vgl. § 4, 1c), was jedoch beides sehr zweifelhaft ist. Der wohl aus dem 2. Jh. stammende Papyrus Nash (in der Universitätsbibliothek zu Cambridge, erste Publikation von FCBURKITT, PSBA 1902 S. 290 ff.) ist keine eigentliche Bibelhandschrift, sondern ein liturgisches Schriftstück; er enthält den Text des Dekalogs und den Anfang des Schema'.

d. Wichtiger wäre noch die **Klassifikation** der Handschriften nach ihrer Textform und die Aufstellung des Stammbaumes der Textformen. Diese Aufgabe ist bisher kaum in Angriff genommen. Es gilt dabei 1. die Ermittlung der orientalischen Textformen und die Unterscheidung ihrer verschiedenen Typen, wofür von PKAULE der Grund gelegt ist (vgl. § 4, 1a); 2. innerhalb der occidentalischen Textformen eine exakte Feststellung der von b. Ascher vertretenen Textform; 3. die Ermittlung der von b. Ascher abweichenden Typen der occidentalischen Ueberlieferung und deren Klassifikation nach den gelegentlichen Angaben der Massorethen (b. Naphtali, Lesarten der Musterkodizes). Man würde damit über den Textus receptus wenigstens ein gutes Stück hinauskommen.

2a. Da viele der den **ältesten Drucken** zugrunde gelegten Handschriften inzwischen verschollen sind, haben diese Drucke selbst einen hervorragenden Wert. Eine ausführliche Beschreibung derselben mit besonderer Berücksichtigung ihrer Textunterschiede liefert GINSBURG in seiner Introduction S. 779 ff. Die ersten Drucke umfaßten nur einzelne Teile des AT. So erschienen wohl in Bologna 1477 und an unbekanntem Orte 1478 und 1480 drei Ausgaben des Psalters, ferner in Bologna 1482 der Pentateuch, ebenda 1482 die Megilloth, in Soncino 1485—86 die Propheten, in Neapel 1486—87 die Ketubim, in Faro 1487 der Pentateuch. Die erste vollständige Bibel erschien 1488 in Soncino, die zweite 1491—93 in Neapel, die dritte 1494 in Brescia (ein Exemplar derselben benutzte LUTHER). Weitere meist auf der Soncino-bibel beruhende Handausgaben erschienen bei Daniel Bomberg in Venedig 1516—17, 1521, 1525—28.

b. Eine besondere Gruppe bilden die **Polyglotten**, in denen außer dem Grundtext auch Uebersetzungen desselben (vgl. § 9 ff.) in Parallelkolonnen



zum Abdruck kamen. Die älteste ist die **Complutenser** Polyglotte, besorgt von dem Kardinal XIMENEZ 1514—17; sie bietet den MT (in selbständiger Bearbeitung), Targ. Onkelos, LXX (auf Grund von Handschriften der lucianischen Rezension) und Vulgata (vgl. FDELITZSCH, Stud. z. Entstehungsgeschichte d. Polygl. d. Kardinals Ximenez 1871, Complutensische Varianten 1878, Fortgesetzte Stud. z. Entstehungsgesch. d. complut. Polygl. 1886). Es folgte die **Antwerpener** Polyglotte 1569—72, auf Kosten Philipps II. (daher „regia“) bei Plantin (daher „Plantiniana“) gedruckt unter der Leitung des ARIASMONTANUS; sie enthält den MT und Targume zu fast allen Büchern. Die **Pariser** Polyglotte 1629—45 bietet den MT, den samaritanischen Text und das samaritanische Targ., die Peschito und die arabische Uebersetzung. Die reichhaltigste und wissenschaftlich wertvollste ist die von BRIANWALTON und CASTELLUS besorgte, textlich meist auf der Pariser Polyglotte beruhende **Londoner** Polyglotte 1654—57; sie enthält den MT, Samaritaner (Text und Targum), LXX, Fragmente der Vetus Latina, Vulgata, Peschito, Arab., Targume, z. T. auch äthiopische und persische Uebersetzungen (so weit nötig mit Uebertragung in das Lateinische), außerdem wertvolle Abhandlungen, teilweise mit textkritischem Apparat, und das Lexicon heptaglottum von EDMUNDCASTELLUS. Die sonstigen Polyglotten (z. B. von STIER und THEILE 1846—55) sind ohne besonderen wissenschaftlichen Wert.

c. Eine weitere besondere Gruppe bilden die **Rabbinischen Bibeln**, d. h. Ausgaben, die den MT und die Targume in Parallelspalten und außerdem an den Rändern rabbinische Kommentare enthalten. Die ersten derselben verdanken wir dem christlichen Drucker DANIELBOMBERG in Venedig. Seine erste rabbinische Bibel, besorgt von FELIXPRATENSIS, erschien 1516—17; sie bot zum ersten Mal das offizielle Keré am Rande, außerdem zahlreiche Varianten aus Handschriften, im Anhang unter anderem auch das Targ. Jeruschalmi und das zweite Estertargum sowie die  $\text{פְּרָשֵׁי תַּרְגּוּם}$ . Seine zweite rabbinische Bibel erschien 1524—25, besorgt von JAKOB B. CHAJIM; dieser gab zum ersten Mal eine Zusammenstellung der Massora nach einer Anzahl von Handschriften, die ihm Daniel Bomberg besorgt hatte, und einen danach (freilich nicht konsequent) revidierten Bibeltext (vgl. zu dieser Massorasammlung § 4, 1 c). Dem Text dieser zweiten Rabbinerbibel folgen die weiteren rabbinischen Bibeln, die in Venedig 1546—48, 1568, 1617—19 erschienen. Teils auf ihr, teils auf der Complutenser Polyglotte ruhen die Handausgabe (1611) und die rabbinische Bibel (1618—19), die J. B. XORTORF in Basel herausgab; doch hat er die Punktation der Targume nach dem Biblisch-Aramäischen selbst zurechtgemacht. Von späteren rabbinischen Bibeln sind zu erwähnen die besonders reichhaltige von MOSCHE in Amsterdam 1724—27 herausgegebene und die in Warschau 1860—66 erschienene.

d. Der **Textus receptus** der modernen Handausgaben beruht auf der

Bibelausgabe, die mit einer Vorrede von JOHLEUSDEN bei JosAthias in Amsterdam 1661 und 1667 erschien. An sie schloß sich fast durchaus die Ausgabe von EBERHARD VANDERHOOGHT (Amsterdam und Utrecht 1705) an, und an diese wieder die Ausgaben von AHAIN (Leipzig 1831 u. öfter), CGGTHEILE (Leipzig 1849 und öfter) und die der Britischen Bibelgesellschaft.

e. Größere Bedeutung haben die **selbständigeren Ausgaben** von DEJABLONSKI (Berlin 1699), der außer der Athiasbibel auch andere alte Drucke und einige Handschriften zu Rate zog, JHMICHAELIS (Halle 1720), der den Text JABLONSKIS verbesserte, z. T. unter Benutzung guter Handschriften, der 1742—44 in Mantua gedruckte Text des SALOMO JEDIDJA MINNORZI mit dem massorethischen Kommentar פ' פ' פ' (§ 4,1 a), das Vet. Test. cum variis lectionibus von BKENNICOTT (Text der Athiasbibel, doch mit handschriftlichem Variantenapparat), das 1776—80 erschien (cf. § 3,2 a), die Einzelausgaben der biblischen Bücher, die SBAER unter Mitwirkung von FDELITZSCH von 1869 an herausgab (bis 1892 erschienen alle Bücher ausgenommen Ex—Dtn; BAER benutzt zur Textfeststellung Handschriften und die Angaben massorethischer Autoritäten, KIMCHIS etc., verkennt aber, daß abweichende Angaben nicht einfach als falsch beiseite geschoben werden dürfen), und die auf JAKOB B. CHAJJIMS erster Ausgabe (Venedig 1524—25) und umfassendstem Massorastudium beruhende, Varianten einiger Handschriften und der ältesten Drucke sowie der alten Uebersetzungen anführende Ausgabe von CHRIDGINSBURG (erste Ausgabe durch die Trinitarian Bible Society 1894, dazu Introduction to the massoretic critical edition of the hebr. bible 1897; zweite billige Stereotypausgabe 1906). Eine neue Ausgabe GINSBURGS wird seit 1908 durch die Britische Bibelgesellschaft gedruckt (erschieden sind bisher der Pentateuch und Jes); sie wird, obwohl sie keinen neuen, besseren Text bietet, doch für lange Zeit grundlegende Bedeutung haben, weil sie in umfassender Weise die Varianten zahlreicher Handschriften und Drucke bequem zugänglich macht. Endlich ist noch die ebenfalls den Text JAKOB B. CHAJJIMS zugrunde legende, doch in der Druckeinrichtung von den massorethischen Vorschriften abweichende Stereotypausgabe von RKITTEL (zuerst 1905—06) zu erwähnen, deren Wert darauf beruht, daß sie in den Fußnoten die wichtigsten am MT vorzunehmenden, auf den übrigen Textzeugen, doch teilweise auch auf Konjekturen beruhenden Aenderungen anführt.

## § 6. Der massorethische Konsonantentext.

1. Die **Buchstabenformen** sind die der Quadratschrift (Handschriften mit althebräischer Schrift sind zwar in der mischnischen Zeit noch bekannt, aber vom offiziellen Gebrauch ausgeschlossen, cf. Jadajim IV 5); doch unterscheiden sich die Handschriften je nach ihrer Herkunft durch einen mehr eckigen (so die deutschen) oder mehr abgerundeten Duktus (so die spani-

schen und orientalischen), sowie durch die Anwendung resp. Nichtanwendung der ׀, d. h. kronenartiger Verzierungen einiger Buchstaben (abgesehen von Torarollen nur in späten Handschriften), vgl. die Schrifttafel EUTINGS in CHWOLSON, Corp. inscript. hebr. und zu den Haupttypen die Schrifttafel in GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm.<sup>28</sup> 1909, zu den Tagim HILTFELD StKr 1830 S. 276 f.; BARGÈS, Sepher tagin 1866; GINSBURG, Massorah II S. 680 ff.

2. Für manche Stellen fordert die Massora die **eigenartige Schreibung gewisser Konsonanten**. Der Grund dafür bleibt in vielen Fällen vollkommen dunkel; teilweise mag es sich um zufällig entstandene Entstellungen handeln, hinter denen man ein Geheimnis (Andeutung eines geheimen Schriftsinnes) witterte, und die man daher beizubehalten wünschte. So finden sich a) literae majusculae z. B. Gen 1:1 Lev. 11:42 13:33 Dtn 6:4; durch sie wurden z. T. Buchanfänge ausgezeichnet (cf. v. GALL ZATW 1911 S. 74 f.), z. T. sollen sie angeblich den mittelsten Buchstaben oder Vers eines Buches (z. B. der Tora Lev 11:42 resp. 13:33) hervorheben, z. T. wohl die Wichtigkeit einer Stelle markieren (Dtn 6:4); b) literae minusculae z. B. Gen 2:4 Lev 1:1; c) literae suspensae, so ׀ Jud 18:30 (vermutlich nachgetragen, um den Namen Moses in den Manasses zu ändern) und ׀ Ps 80:11 Hiob 38:13.15; d) das „verstümmelte Waw“ Num 25:12, durch das vielleicht die Lesung ׀ empfohlen werden sollte; e) das „geschlossene Mem“ Jes 9:6, wohl Andeutung der Lesart ׀. Einige dieser Eigentümlichkeiten werden bereits im Talmud erwähnt (cf. STRACK, Prolegomena S. 91 ff.), sind also sehr alt. Doch stimmen die Massorethen, Handschriften und besonders Drucke betreffs ihrer keineswegs völlig überein (cf. GINSBURG, Introduction, passim).

3. Die **Worttrennung** ist allgemein durchgeführt, doch nicht überall in der gleichen Weise. So sollen z. B. die Namen ׀, ׀, ׀ nach den Orientalen je ein Wort bilden, während die Occidentalen sie in zwei Worte zerlegen. In vielen Fällen steht auch die im Keré zum Ausdruck kommende massorethische Forderung im Widerspruch mit der vom Ketib befolgten Ueberlieferung: so sind z. B. folgende Varianten überliefert: I Sam 9:1 ׀ ׀ und ׀, 24:8 ׀ ׀ und ׀, II 21:12 ׀ ׀ und ׀; vgl. auch das oben unter Nr. 2e über Jes 9:6 Bemerkte.

4. Bezüglich der Anwendung der **Vokalbuchstaben** läßt sich in den älteren Drucken, den Handschriften und den massorethischen Forderungen ein starkes Schwanken beobachten. Daher stimmen auch die Angaben der Massorethen über die Zahl aller Buchstaben eines Buches weder untereinander noch mit der tatsächlichen Beschaffenheit unserer modernen Ausgaben überein. Daraus erklärt sich wohl auch die große Inkonsequenz der scriptio plena und defectiva und die Disharmonie, die bisweilen zwischen der Punktation und den Vokalbuchstaben besteht, z. B. ׀ (׀).

Gen 2<sup>25</sup>,  $\text{וַיִּזְרַח}$  ( $\text{וַיִּזְרַח}$ ) Gen 24<sup>14,28</sup> etc. und  $\text{סֵרַח}$  ( $\text{סֵרַח}$ ) im Pentateuch. Mehrfach sind durch verschiedene Grundsätze bei der Einfügung der Vokalbuchstaben verschiedene Lesarten entstanden, z. B. Jud 10<sup>4</sup> Orient.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occident.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , I Chr. 6<sup>29</sup> Orient.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occident.  $\text{וַיִּזְרַח}$ .

5. Auch an **eigentlichen Varianten** herrscht durchaus nicht ein solcher Mangel, wie man in der Regel behauptet (§ 3.2), und die Varianten sind gewöhnlich um so zahlreicher, je älter die Handschriften und Drucke sind; auch die massorethischen Randnoten und Listen bezeugen solche in ziemlicher Menge. Als Beispiele seien angeführt einige Varianten zwischen den Orientalen (Or.) und Occidentalern (Occ.) nach den BAERSCHEN Listen (die orientalischen Handschriften selbst gestatten eine starke Erweiterung derselben): I Sam 22<sup>6</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; 22<sup>9</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; 28<sup>19</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; II 7<sup>25</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; 13<sup>21</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; II Reg 1<sup>12</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; Am 6<sup>8</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$ ; Seph 3<sup>15</sup> Or.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Occ.  $\text{וַיִּזְרַח}$  etc. Zahlreiche weitere Varianten führt GINSBURG in seiner Introduction bei der Beschreibung der Handschriften und Drucke an sowie in den Fußnoten seiner Bibelausgaben. Schließlich mag hier auch auf die zahlreichen Fälle des Ketib und Keré hingewiesen werden, über die in Nr. 8 ausführlicher zu sprechen ist. Immerhin ist richtig, daß die Varianten längst nicht so zahlreich und bedeutend sind wie bei anderen handschriftlich überlieferten Literaturwerken.

6. Der massorethische Konsonantentext trägt **mehrfache Spuren kritischer Bearbeitung** an sich. Nach der rezipierten Massora liegen an 18 Stellen **Aenderungen der Schriftgelehrten** vor, die den richtigen Text wiederherstellen wollten, dabei in der Regel aber nicht textgeschichtlichen, sondern dogmatischen Gründen Rechnung trugen. Man nennt eine solche Korrektur  $\text{תקן בפרש$ . Ueberliefert sind folgende Fälle: Gen 18<sup>22</sup> änderte man den überlieferten Text  $\text{וַיִּזְרַח אֲבְרָהָם לְפָנֵי יְהוָה}$  durch Vertauschung der beiden Namen, da es als undenkbar erschien, daß Jahwe vor Abraham gestanden haben sollte (...stehen vor\* hat gewöhnlich den Sinn von „dienend stehen vor“). Num 11<sup>15</sup> änderte man  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ . Num 12<sup>12</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  und  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  und  $\text{וַיִּזְרַח}$ , I Sam 3<sup>13</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  (oder  $\text{וַיִּזְרַח}$ , cf. LXX) in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , II Sam 16<sup>12</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  (Ketibi) oder  $\text{וַיִּזְרַח}$  (Keré), II Sam 20<sup>1</sup> I Reg 12<sup>16</sup> II Chr 10<sup>16</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  resp.  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  resp.  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Jer 2<sup>11</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Ezech 8<sup>17</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Hos 4<sup>7</sup> Ps 106<sup>20</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Hab 1<sup>12</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Sach 2<sup>12</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Mal 1<sup>13</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Hiob 7<sup>20</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Hiob 32<sup>3</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$ , Thren 3<sup>20</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  (die als ursprünglich angegebenen Lesarten sind teils von der Massora bezeugt, teils aus andern Textzeugen oder dem Kontext erschlossen). Diese Liste ist jedoch nicht vollständig: der Cod. Proph. Petropol. vom Jahre 916 bietet zwei weitere Fälle (Mal 1<sup>12</sup> ist  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  und 3<sup>9</sup>  $\text{וַיִּזְרַח}$  in  $\text{וַיִּזְרַח}$  geändert), und so mögen noch manche Aenderungen vollzogen sein, ohne daß wir durch die Massora davon Kunde erhalten.

Die Zeit dieser Aenderungen ist nicht sicher zu bestimmen; einzelne sind schon von den älteren Midraschim bezeugt (GEIGER, Urschrift u. Uebersetzungen S. 308 ff.; STRACK, Proleg. S. 86 ff.; GINSBURG, Introd. S. 347 ff.); andere können aber sehr wohl aus späterer Zeit stammen, wofür spricht, daß sich die Erinnerung an die ursprüngliche Lesart sonst kaum erhalten hätte.

**7.** Kritische Zeichen sind a. die **Puncta extraordinaria**, die nach der gewöhnlichen Massora an 15 Stellen über alle oder wenigstens einzelne Konsonanten eines Wortes gesetzt sind, z. B. Gen 16,5  $\text{קָרַח}$ , 18,9  $\text{לְאֵל}$ , 33,4  $\text{וַיִּקְרָא}$ . Uebrigens schwanken die Angaben der Massorethen und die Handschriften über die Zahl der Fälle, sowie über die Zahl und Stellung der Punkte. Sicher haben diese Punkte die Bedeutung, Zweifel an der Richtigkeit der Lesart auszudrücken. Eine alte Erzählung (Aboth de Rabbi Nathan 33, Midrasch Bemidbar rabba zu Num 3,39) läßt Esra auf die Frage, warum er die Punkte geschrieben habe, antworten: „wenn Elias kommt und sagt, warum hast du die Worte [die nicht in den Text gehören] geschrieben?, so werde ich sagen, ich habe sie längst punktiert; sagt er aber, du hast recht geschrieben, so werde ich die Punkte auslösch.“ Ueber die Gründe des Zweifels sind wir nicht zuverlässig unterrichtet; es mögen theils grammatische oder exegetische gewesen sein, theils mögen sie in der Kenntnis abweichender Lesarten anderer Handschriften liegen. Die Punkte sind teilweise schon der Mischna bekannt (Pesachim IX<sub>2</sub>); im übrigen vgl. STRACK, Proleg. S. 88 ff., GINSBURG, Introd. S. 318 ff. — **b.** Ein kritisches Zeichen ist ferner das **Nun inversum** (י), das sich in unserm Text in Num 10 vor und hinter v 35—36, sowie in Ps 107 in v 23—28 und hinter v 39 findet. Nach dem Talmud (Schabbath 115b, 116a) bedeutet es in Num 10 entweder, daß v 35 f. als ein besonderes Buch der Tora zu zählen seien, oder, daß sie hier nicht am rechten Ort stehen; die letztere Erklärung stimmt zu der Tatsache, daß v 35 f. in LXX vor v 31 stehen. So werden die umgekehrten Nun auch in Ps 107 besagen sollen, daß v 23—28 und v 39 hier nicht ihre rechte Stellung haben. Außer diesen allgemein anerkannten Fällen des Nun inversum erwähnt die Massora parva in der rabbinischen Bibel Venedig 1524—25 noch einen weiteren zu Gen 11,32. Nach KRAUSS ZATW 1902 S. 57 ff. ist das י aus dem Obeloszeichen (§ 12,2) entstanden. — **c.** Kritische Bedeutung hat endlich wohl auch ein Teil der auffallend geschriebenen Konsonanten (cf. Nr. 2) und der am Rande notierten Keré (cf. Nr. 8). Ueber einige Fälle, in denen man bisweilen mit Unrecht textkritische Bemerkungen gesehen hat, vgl. unter Nr. 9.

**8.** Sehr oft ist im Text durch ein Sternchen oder einen kleinen Kreis auf ein am Rande notiertes **Keré** ( $\text{סֵרֵף}$ ) verwiesen, welches besagt, daß anstelle des im Text Geschriebenen ( $\text{סֵרֵף}$ ) etwas anderes zu lesen sei. In gewissen Fällen ist die Beifügung der Randnotiz unterblieben, obwohl man

anstelle des  $\text{יהוה}$  ein  $\text{אֱלֹהִים}$  setzen sollte, wenn nämlich die Ersetzung mit einer gewissen Regelmäßigkeit erfolgen sollte (*Ḳerê perpetuum*), so z. B. bei dem Gottesnamen  $\text{יהוה}$ , den man durch  $\text{אֱלֹהִים}$  oder  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  ersetzen sollte (vgl. über diese Fälle z. B. GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm.<sup>28</sup> § 17 e). Diese Randnotizen sind sicherlich sehr verschieden zu beurteilen. In vielen Fällen zweifelte man nicht im mindesten an der Richtigkeit der Textlesart, sondern forderte eine andere Lesung nur aus religiösen oder sittlichen Gründen. So sollte man den Gottesnamen nicht aussprechen, um ihn nicht zu entweihen, derbe Ausdrücke durch weniger anstößige ersetzen (z. B.  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  durch  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ ); cf. GEIGER, Urschrift und Uebersetzungen S. 407 ff. In andern Fällen handelt es sich um eigentliche Korrekturen, sei es, daß man sich bei ihnen auf das Zeugnis anderer Handschriften stützen konnte, sei es, daß man grammatische oder exegetische Gründe dafür zu haben glaubte. Daß die Korrektur nicht im Text ausgeführt, sondern nur am Rande notiert wurde, erklärt sich wahrscheinlich aus der Scheu, den einmal überlieferten Text zu ändern. Doch hat diese Scheu nicht überall und zu allen Zeiten geherrscht, denn vielfach sind in Handschriften und Drucken die Randlesarten tatsächlich in den Text eingesetzt worden. Uebrigens differierten die Massorethenschulen ganz erheblich bezüglich der Fälle des *Ḳerê*: oft kennen die Orientalen kein *Ḳerê*, wo die Occidentalen es haben, und umgekehrt; oft haben die einen als *Ketib*, was die andern nur als *Ḳerê* haben. Z. T. geht die Beifügung des *Ḳerê* in sehr alte Zeit zurück (vgl. die Aufzählung der im Talmud erwähnten Fälle des *Ḳerê* bei STRACK, Proleg. S. 80 ff.); andere mögen weit jüngeren Ursprungs sein.

9. Zu einigen Stellen wird ein  $\text{אֲשֶׁר יִסְרָאֵל}$  (eine **Tilgung durch die Schriftgelehrten**) angemerkt: die Tilgung betrifft das  $\text{אֲשֶׁר}$  vor  $\text{אֱלֹהִים}$  in Gen 18<sup>5</sup> 24<sup>55</sup> Num 31<sup>2</sup>, vor  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  in Ps 36<sup>7</sup> und vor  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  Ps 68<sup>26</sup>. Dabei handelt es sich aber nicht um die Streichung eines bisher anerkannten  $\text{אֲשֶׁר}$ , sondern um die Abwehr einer von andern Schulen vertretenen Lesart (STRACK, Proleg. S. 86; GINSBURG, Introd. S. 308 ff.). — Auch die Beifügung der **Sebirin** ( $\text{אֲשֶׁר יִסְרָאֵל}$ ) bedeutet keine Textkorrektur: diese machen vielmehr darauf aufmerksam, daß im Text ein Wort in einer Form oder Bedeutung vorliege, die es sonst nicht zu haben pflegt. So ist z. B. zu  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  Gen 49<sup>13</sup> bemerkt  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ , d. h. „es wäre  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  zu erwarten“ =  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  hat hier die Bedeutung von  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ . Viele Handschriften haben freilich das  $\text{אֲשֶׁר יִסְרָאֵל}$  in den Text aufgenommen; vgl. GINSBURG, Introd. S. 187 ff. — Mit Unrecht ist endlich auch dem nur in occidentalischen Handschriften vorkommenden **Pasek**-Strich kritische Bedeutung zugeschrieben; vgl. die Literatur darüber in GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm.<sup>28</sup> § 15 f Note 2.

## § 7. Die Punktation.

Literatur s. bei GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Grammatik § 7 ff.

1. In den Privathandschriften ist der Konsonantentext oft punktiert. Das **Alter der Punktation** läßt sich wenigstens ungefähr auf das 7. Jh. bestimmen. Bis zum Schluß des talmudischen Zeitalters, d. h. bis etwa um 600, gab es nämlich außer den Vokalbuchstaben kein Mittel, die genauere Aussprache des Konsonantentextes zu fixieren. HERONYMUS sagt z. B. zu Jer 9<sup>21</sup> (727): „verbum hebraicum, quod tribus literis scribitur Daleth, Beth, Res (vocales [= Vokalbuchstaben] enim in medio non habet), pro consequentia et legentis arbitrio si legatur Dabar, sermonem significat, si Deber, mortem, si Daber, loquere.“ Auch im Talmud wird gelegentlich die Möglichkeit einer verschiedenen Aussprache erörtert, z. B. Baba bathra 21a, b, ob man Dtn 25<sup>19</sup> 727 als 727 oder als 727 aufzufassen habe; zur Entscheidung befragt man nicht die Handschriften, sondern die rabbinischen Autoritäten. Selbst der Traktat Sopherim (seiner Grundlage nach wohl aus dem Anfang des 7. Jh.), der alle möglichen Details der Schreibung ausführlich behandelt, erwähnt noch keine Punktation; in der umständlichsten Weise gibt er z. B. zu Hiob 34<sup>23</sup> (58 58) an, daß das erste 58 Präposition, das zweite Gottesbezeichnung ist, statt einfach zu sagen, das erste sei mit Segol (resp. Chirek, das bei den Orientalen die Stelle des Segol vertritt), das zweite mit Sere zu schreiben. — Andererseits aber muß das Verfahren, die Aussprache durch Punktation zu fixieren, wohl schon im 7. Jh. in Aufnahme gekommen sein, denn bereits im 8. Jh. erfahren wir von massorethischen Studien auf dem Gebiet der Punktation. Die Einführung des jetzt üblichen tiberiensischen Punktationssystemes wird den karaitischen Gelehrten R. MOCHA und dessen Sohn R. MOSE (780—800) zugeschrieben: vgl. dazu GRAETZ, Gesch. d. Juden V<sup>1</sup> 1909 S. 548 ff. und die dort zitierte Literatur. Ueber den im 17. Jh. geführten Streit über das Alter der Punktation vgl. § 22,3.

2. Wir kennen aus den Handschriften mehrere **Punktationssysteme**. Das jetzt herrschend gewordene, in den meisten Handschriften und allen Druckausgaben vertretene ist das sogenannte tiberiensische System, d. h. das von den tiberiensischen Gelehrten angewandte. Daneben kennen wir seit 1840 ein zweites System, welches als das babylonische bezeichnet wird, und dessen Hauptunterschied vom tiberiensischen darin besteht, daß die Vokalzeichen sämtlich über den Konsonanten stehen (deswegen auch das superlineare genannt). Dieses System kommt in mehreren Variationen, in einfacherer und in komplizierterer Form vor, bisweilen auch in Mischungen mit dem tiberiensischen. Endlich sind seit 1894 Fragmente mit einem dritten System bekannt geworden, für das noch kein passender Name gefunden

ist. Ueber das Verhältnis der drei Systeme orientiert die folgende Tabelle, in der die Vokalzeichen <sup>1)</sup> aufgeführt sind:

tiberiensisch	ā	ā	ae	ē	i	ō	ō	u
babylonisch z. B.	⸀	⸀		⸀	⸀	⸀		⸀
drittes System	⸀	⸀	⸀	⸀	⸀	⸀	⸀	⸀

Ueber das tiberiensische System orientiert genauer jede hebräische Grammatik. Ueber das babylonische vergl. besonders STRACK in der Ausgabe des *Prophetarum posteriorum codex babilonicus Petropolitani* 1876 S. VII und KAHLE, *Der masoretische Text des AT nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden* 1902. Ueber das dritte System vergl. besonders KAHLE *ZATW* 1901 S. 273 ff. Ueber Ursprung, gegenseitiges Verhältnis und Entwicklung der drei Systeme ist noch nichts Sicheres bekannt; insbesondere weiß man nicht, wie sie sich zu den im Machzor Vitry (etwa um 1100) ed. HURWITZ S. 492 erwähnten drei Punktationssystemen (einem tiberiensischen, einem babylonischen und einem „des Landes Israel“) verhalten.

3. Schon die Mehrheit der Punktationssysteme, die auf keinen Fall nur verschiedene Entwicklungsformen eines Systems sind, beweist, daß auch die Punktation auf **verschiedene, voneinander unabhängige Schulen** zurückgeht. Doch unterschieden sich diese nicht nur durch die Form, sondern auch sachlich in vielen Beziehungen. a. Am stärksten waren die **Differenzen der orientalischen und occidentalischen Schulen** (§ 4, i). Nach KAHLE, *Der masoretische Text des AT nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden* 1902 seien beispielsweise folgende Eigentümlichkeiten der orientalischen Massora genannt: Nach SAADJA haben die Tiberienser 42 Eigentümlichkeiten bei den Gutturalen, die Babylonier nur 17. Dem entspricht einigermaßen die von KAHLE beschriebene Berliner Handschrift Or. qu. 680, die z. B. den Ablaut von *i* zu *ē* und die Chatephlaute nicht kennt (אֵל, אֵלִין, אֵלֵם; אֵלֵם, אֵלֵם) und bei silbenschießendem *s* und *r* den Vokal hinter die Gutturalistreten läßt, die dann quiesziert (אֵלֵם, אֵלֵם, אֵלֵם); Pathach furtivum findet sich in ihr nur bei *r*, hier aber auch nach *a* (אֵלֵם). Von sonstigen Eigentümlichkeiten sei z. B. folgendes angeführt: der Ablaut von *ū* zu *ō* unterbleibt (אֵלֵם, אֵלֵם); \* cop. behält auch vor Schewa und *⸀* die sonst übliche Form (אֵלֵם); statt אֵלֵם, אֵלֵם etc. heißt es stets אֵלֵם, אֵלֵם etc.; im Piel heißt es stets אֵלֵם, nie אֵלֵם; der Imperfektstamm des Niph'al lautet im Kontext stets אֵלֵם etc. etc. Von den Unterschieden der verschiedenen orientalischen Schulen untereinander sind zur Zeit nur erst vereinzelte bekannt.

b. Von **Differenzen der occidentalischen Schulen** sind besonders bekannt die des B. ASCHER und des B. NAPHTALI (§ 4, i a). Z. B. punktiert B. ASCHER die Präfixa *⸀* und *⸀* vor einem mit Chirek versehenen Jod mit

<sup>1)</sup> Ueber die verschiedenen Akzentsysteme, auf die wir hier nicht näher eingehen können, vgl. besonders P. KAHLE *ZDMG* 1901 S. 167 ff. und die weitere in GESNIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Grammatik* § 15 angeführte Literatur.



Schewa (שְׁוָא); B. NAPHITALI kontrahiert (שְׁוָאֵ). In solchen suffigierten Formen von שָׁלַח und שָׁלַח, in denen der letzte Radikal Segol hat, punktiert B. ASCHER den zweiten in der Regel mit Chateph-Pathach (שְׁוָאֵלַח), B. NAPHITALI dagegen mit einfachem Schewa (שְׁוָאֵלַח). Vielfach differieren beide in der Setzung der Linea Maqqeph und in den Akzenten. Doch gibt es auch sonst zahlreiche Schuldifferenzen der Occidentalen, die aber, da sie nicht in besonderen Listen überliefert sind, also mühsam aus den Handschriften und ihren Randnotizen zusammengesucht werden müssen, nur erst ganz mangelhaft bekannt sind.

4. Wie bezüglich des Konsonantentextes, so hat auch bezüglich der Punctuation die Tradition der Occidentalen den Sieg über die der Orientalen davongetragen: die meisten babylonisch punktierten Handschriften, die uns erhalten sind, zeigen bereits die westliche Massora, oder sie sind wenigstens nach deren Grundsätzen korrigiert worden. Und von den occidentalischen Autoritäten ist es wiederum die des b. Ascher, die in den meisten Fällen, doch keineswegs in allen, zum Siege gekommen ist. Auch in der Punctuation beruhen unsere Texte auf **Kompromissen**. Daraus erklären sich zum großen Teil die vielen Inkonsequenzen und Disharmonien, von denen im folgenden nur einige Beispiele angeführt seien. a. Die Punctuation harmoniert nicht immer mit dem Konsonantentext, dem sie beigefügt ist. Durchgängig punktieren die Massorethen nach dem Kere, als wenn dieses nicht nur am Rande notiert, sondern in den Text eingesetzt wäre, z. B. II Sam 18 קָאָמַר (Ketib קָאָמַר, Kere קָאָמַר), 116 קָמַר (Ketib קָמַר, Kere קָמַר), 32 קָמַר (Ketib קָמַר, Kere קָמַר); ebenso in den Fällen des Kere perpetuum, z. B. קָמַר (Ketib קָמַר, Kere קָמַר), קָמַר (Ketib קָמַר, Kere קָמַר). Wenn für den Gottesnamen יהוה, wie gewöhnlich, יהוה gelesen werden sollte, so wurde allerdings die Punctuation den Konsonanten von יהוה angepaßt, indem nicht יהוה, sondern יהוה punktiert wurde; vielleicht haben die Urheber dieser Punctuation wirklich die Aussprache Jehowā gefordert, cf. die Wiedergabe des nach בְּשֵׁם punktierten מֶלֶךְ (מֶלֶךְ) in LXX durch Μελωχ. Kann man in diesen Fällen noch annehmen, daß die Punktatoren die von den Massorethen zwar nicht in den Text aufgenommene, aber doch geforderte Lesart voraussetzen, also nicht wirklich im Widerspruch mit dem ihnen vorliegenden Konsonantentext stehen, so liegt die Sache doch anders, wenn die Vokalgar nicht zu den überlieferten Konsonanten passen, wie in קָמַר, קָמַר, קָמַר, wo die Konsonanten die Lesung קָמַר, קָמַר, קָמַר erfordern.

b. Verschiedene Vokaltraditionen treten in Konkurrenz miteinander, wenn z. B. bald קָמַר, bald קָמַר oder bald קָמַר punktiert ist. Bisweilen haben die Punktatoren sogar innerhalb eines Wortes verschiedene Traditionen befolgt, indem sie es teils nach der einen, teils nach der andern punktierten z. B. קָמַר (= קָמַר oder = קָמַר) oder קָמַר (= קָמַר oder = קָמַר, letzteres die etymologisch richtigere, auch von den Orientalen bezeugte Aussprache).

e. Akzentuation und Vokalisation harmonieren nicht, wenn gelegentlich Pausalformen bei Verbindungsakzenten stehen, z. B. I Sam 7<sup>17</sup> וְיָצֵא, Jes 65<sup>17</sup> וְיָצֵא, oder wenn Kontextformen bei großen Trennungsakzenten wie Athnach vorkommen. Wahrscheinlich beruhen auf solcher Disharmonie auch die zahlreichen Fälle, in denen eine Pausalform bei kleinen Trennungsakzenten punktiert ist.

d. Einander widersprechende Akzentuationsweisen sind kombiniert z. B. Ex 20<sup>12</sup> ff., wo nach einer Tradition vier Gebote des Dekalogs einen, nach der andern vier Verse bilden, und wo daher jedes Wort zwei verschiedene Akzente und dementsprechend z. T. doppelte Vokale erhalten hat.

## § 8. Die Einteilung des Textes.

1. Nachdem die letzte Kanonrevision durch die jüdischen Gelehrten erfolgt war (§ 24,5), hat der Umfang des Kanons allezeit festgestanden: er deckt sich mit dem von jeder modernen Ausgabe der hebräischen Bibel gebotenen. Der im Kanon enthaltene Stoff wurde im Altertum in **24 Bücher** eingeteilt, und diese Einteilung blieb das ganze Mittelalter hindurch herrschend, ebenso die Verteilung dieser 24 Bücher auf die **drei Gruppen** תורה, כתובים und ספרי, deren Abgrenzung durch die Geschichte des Kanons bedingt ist (§ 24). Im einzelnen stellt sich die Verteilung auf die drei Gruppen und ihre Unterabteilungen nach der jetzt üblichen Anordnung folgendermaßen:

- A. תורה: Gen, Ex, Lev, Num, Dtn.
- B. כתובים: a) נביאים (prophetische Geschichtsbücher): Jos, Jud, Sam, Reg.
- b) נביאים (prophetische Redebücher): Jes, Jer, Ezech, 12 kl. Proph.
- C. ספרי: a) poetische Bücher: Ps, Prov, Hiob.
- b) die Megilloth (Festrollen): Cant, Ruth, Thren, Koli, Ester.
- c) Apokalyptik: Dan.
- d) levitische Geschichtsbücher: Esr + Neh, Chr.

2. Zu dem in Nr. 1 Mitgeteilten sind jedoch folgende **Anmerkungen** zu machen: a. Statt 24 zählte man bisweilen nur 22 Bücher, indem man Ruth mit Jud und Thren mit Jer verband. Doch ist der einzige jüdische Zeuge dafür JOSEPHUS c. Apion, I 8, der aber hier auf die LXX Rücksicht nimmt. Von den christlichen Kirchenvätern ist diese Zählung mehrfach angenommen und mit der Zahl der Buchstaben des Alphabets in Beziehung gesetzt: einige haben dann, um auch die Finalbuchstaben zu berücksichtigen, die Zahl auf 27 erhöht, indem sie im Anschluß an LXX die Bücher Sam, Reg, Esr + Neh, Chr, die den Juden je als ein Buch galten, in je zwei Bücher zerlegten, und weiter entweder Ruth oder Thren als besonderes Buch zählten (EPIPHANIUS, HIERONYMUS).

**b.** Auch die Verteilung auf die drei Hauptgruppen des Kanons steht bei den Juden im allgemeinen fest. Wenn JOSEPHUS *c. Apion.* 18 zur zweiten Gruppe 13, zur dritten nur 4 Bücher rechnet, so beruht auch das auf dem Anschluß an die LXX. Wenn viele Handschriften und Drucke die Megilloth an die Tora anschließen, so hat das liturgische Gründe: Zusammenordnung der Bücher, die in den Synagogengottesdiensten vollständig zur Verlesung kommen.

**c.** Die jetzt übliche Anordnung der Bücher innerhalb der einzelnen Gruppen ist nicht von jeher anerkannt gewesen. Der Talmud fördert in einer Baraita (*Baba bathra* 14 b), daß die prophetischen Redebücher und die Ketubim folgendermaßen geordnet werden sollen: Jer, Ezech, Jes, 12 kl. Proph; Ruth, Ps, Hiob, Prov, Koh, Cant, Thren, Dan, Ester, Esr + Neh. Chr. Davon weichen die Handschriften vielfach ab (genau die hier geforderte Anordnung der Ketubim hat z. B. das von KAHLE beschriebene Berliner Manuskript Or. qu. 680). Das Buch Jes stellen sie vielfach zwischen Jer und Ezech, meist aber vor Jer, wie es der chronologischen Ordnung entspricht (vgl. weiter § 141, 5). Besonders aber schwankt in ihnen die Anordnung der Ketubim. An den Anfang derselben tritt meist entweder das Buch Ruth oder die Chr oder beide. Dann folgen gewöhnlich die drei poetischen Bücher, bei denen die Reihenfolge von Prov und Hiob vielfach umgekehrt ist. Des weiteren folgen die Megilloth und Daniel in sehr verschiedener Anordnung: daß die Megilloth vielfach aus dieser Gruppe ausgeschaltet und hinter die Tora gestellt sind, ist bereits unter b erwähnt. Die jetzt übliche Reihenfolge der Megilloth entspricht ihrer liturgischen Verwendung: Cant wurde am Passahfest verlesen, Ruth zu Pfingsten, Thren am 9. Ab (Gedächtnis der Tempelzerstörung), Koh zum Laubhüttenfest, Est zum Purimfest. Den Schluß der Ketubim bilden gewöhnlich Esr + Neh und, falls sie nicht an den Anfang der Ketubim gestellt ist, die Chr. Genauere Nachweise siehe bei GINSBURG, *Introd.* S. 1 ff.

**d.** Eine gewisse Zerlegung einzelner Bücher kennt bereits der Talmud, wenn er (*Baba bathra* 13 b) fordert, die 12 kl. Propheten durch ein größeres Spatium voneinander zu trennen. Aehnlich ist bereits im Mittelalter vor Neh 11 bisweilen eine Zeile frei gelassen und dadurch die Trennung von Esr + Neh in zwei Bücher vorbereitet. Im übrigen ist die Zerlegung von Sam. Reg, Esr + Neh und Chr in je zwei Bücher nach dem Vorbild der Vulgata zuerst in einer Handschrift vom Jahre 1448 (GINSBURG, *Introd.* S. 586 ff.) durchgeführt.

**3.** Die Zerlegung der einzelnen Bücher in Kapitel ist zuerst etwa 1330 aus der Vulgata in eine hebräische Handschrift übernommen, um den Juden zu ermöglichen, die von den Christen bei der Polemik nur nach der Kapitelzahl zitierten Stellen aufzufinden: doch notierte man die Kapitelzahl nur am Rande, ohne im Text selbst einen Absatz zu machen. Von den Druckaus-

gaben weist zuerst die rabbinische Bibel Venedig 1516 f. die christlichen Kapitelzahlen am Rande auf. Die Absetzung des Textes nach Kapiteln erfolgte zuerst in den Polyglotten, wo sie für die Zwecke der vergleichenden Zusammenstellung notwendig war, und drang von da aus seit 1571 (Bibelausgabe des Arias Montanus) auch in andere Ausgaben ein. Sie ist oft dem Inhalt nicht gut angepaßt.

4. Spezifisch jüdisch ist dagegen die Zerlegung der Bücher in Paraschen (פָּרָשָׁה, plur. פָּרָשִׁים = Abschnitt), die wir zur Unterscheidung von den unter Nr. 7 zu erwähnenden liturgischen Paraschen genauer als **Sinnparaschen** bezeichnen können, da sie lediglich größere oder kleinere Sinneinschnitte markieren sollen. Schon die Mischna erwähnt die Parascheneinteilung der Tora mehrfach, cf. STRACK, Proleg. S. 74 ff. Größere Sinneinschnitte markierte man dadurch, daß man den neuen Abschnitt mit einer neuen Zeile begann oder, falls der vorausgehende Abschnitt mit dem Zeilenende schloß, eine ganze Zeile freiließ; man nannte einen solchen Absatz einen offenen (פָּרָשָׁה פְּתוּחָה), weil das Spatium mindestens nach einer Seite hin nicht durch Schrift geschlossen war. Kleinere Sinneinschnitte markierte man so, daß man innerhalb der Zeile eine kleine Lücke ließ oder, falls der Raum das Uebergehen auf eine neue Zeile erforderte, hier den Anfang ein wenig einrückte; da das Spatium hier in der Regel nach beiden Seiten begrenzt war, nannte man einen solchen Absatz einen geschlossenen (פָּרָשָׁה סְגוּרָה). In späterer Zeit markierte man die Absätze häufig durch ein kleineres Spatium, in das man entweder ein פ (פָּרָשָׁה פְּתוּחָה) oder ein ס (פָּרָשָׁה סְגוּרָה) schrieb. Im Pentateuch steht die Verteilung der offenen und geschlossenen Paraschen im allgemeinen völlig fest (פ z. B. hinter Gen 1 5.8.13.19.23.31, ס hinter 3 15.16.21); in den übrigen Teilen des AT herrscht ein ziemlich starker Dissensus darüber, welche Paraschen offen, welche geschlossen sind, und selbst darüber, wo ein Absatz zu machen ist; cf. GINSBURG, *Introd.* S. 9 ff.

5. Die Einteilung in Verse (פְּסוּקֵי) ist gleichfalls bereits aus der talmudischen Zeit bezeugt (STRACK, *Proleg.* S. 78 ff.). Doch bestand hier nach Kiduschin 30a eine wesentliche Differenz zwischen den Babyloniern und Palästinensern: die ersteren zählten in der Tora 5888 Verse, die letzteren 15842, so daß ihre Verse im Durchschnitt nur ein Drittel des Umfangs hatten, den ihnen die ersteren gaben. Spuren dieser verschiedenartigen Versteilung haben sich erhalten in der doppelten Akzentuation von Gen 35<sup>22</sup> Ex 20<sup>2</sup> ff. Dtn 5<sup>6</sup> ff., wo die eine Akzentuation längere, die andere kürzere Verse voraussetzt. Die herrschende Massora zählt in der Tora 5845 Verse, rechnet also mit den längeren Versen. Doch lehrt die Abweichung dieser Zahl von der im Talmud angegebenen (5888), daß die Versteilung nicht ganz feststand. Dasselbe lehren die differierenden Angaben über den mittelsten Vers der Tora: als solcher gilt den einen Lev 8<sup>8</sup>, den andern Lev 8<sup>23</sup>, den dritten Lev 13<sup>33</sup>. Mehrfach ist auch ein Streit darüber bezeugt, ob ein Wort diesem

oder jenem Verse zuzurechnen sei. Der Doppelpunkt (פְּסוּקֵי פְּסוּקֵי) als Verstrenner ist der talmudischen Zeit noch unbekannt; auch die ältesten Handschriften wenden ihn noch nicht an, und in Synagogenrollen ist er bis heute verpönt. Die Numerierung der Verse im Rahmen der Kapiteleinteilung findet sich zuerst in dem von Frobenius Basel 1563 herausgegebenen Psalter, für das ganze AT zuerst in der Bibel des Arias Montanus Antwerpen 1571. Vgl. GINSBURG, Introd. S. 68 ff.

6. Die Abteilung der **Stichen** gewisser poetischer Bücher resp. Abschnitte (Ps, Prov, Hiob, Ex 15<sub>2</sub> ff., Dtn 32<sub>1</sub> ff., Jud 5, II Sam 22) und die besondere Anordnung der Stichen bei der Schreibung war ebenfalls bereits der talmudischen Zeit bekannt (cf. STRACK, Proleg. S. 80) und ist in den älteren Handschriften bei Ps, Prov, Hiob allgemein, wenn auch nicht ganz einheitlich, durchgeführt.

7. Für **liturgische** Zwecke, nämlich für die Verlesung in der Synagoge, war das Gesetz in eine Anzahl größerer Abschnitte eingeteilt. Und zwar zerlegten die palästinensischen Juden das Gesetz, das sie in je drei Jahren einmal durchzulesen pflegten, in 154 (nach anderen Angaben 158 resp. 167 etc.) **Sedarim** (סֵדָרִים), während die babylonischen Juden, die es in jedem Jahre einmal verlasen, es in 54 **Paraschen** (פָּרָשִׁים, sing. פָּרָשָׁה) einteilten. Da die babylonische Sitte der Verlesung des Gesetzes in einem Jahre allmählich auch von den westlichen Juden angenommen wurde, geriet die Sedarim-Einteilung in Vergessenheit, bis sie durch JAKOB B. CHAJIM 1525 wieder bekannt gemacht wurde. Neuerdings kennen wir sie genauer aus südarabischen Handschriften. Uebrigens war nach Analogie der Tora auch das übrige AT in Sedarim eingeteilt; doch schwanken die Angaben über ihre Zahl ein wenig (452 oder 457 für das ganze AT). Vgl. über die Sedarim-Einteilung im einzelnen GINSBURG, Introd. S. 32 ff. — Die Grenzen der Sabbathsparaschen, deren Abgrenzung im einzelnen nicht absolut feststand, wurden in den Handschriften und danach auch in den Druckausgaben verschieden bezeichnet: teils versah man die Paraschen mit einer sie durch ein Stichwort charakterisierenden Ueberschrift im Text oder am Rand, teils schrieb man, wenn das Ende einer Sabbathsparasche mit einer kleinen, durch ם bezeichneten Sinnparasche (vgl. unter Nr. 4) zusammenfiel, statt des einen drei ם, wenn es mit einer großen, durch ז bezeichneten Sinnparasche zusammenfiel, drei ז; vgl. dazu übrigens auch GINSBURG, Introd. S. 66 f. — Die den Sabbathsparaschen entsprechenden **Haphtaren** (חֻפְּתָרִים), d. h. die aus den Propheten ausgewählten Leseabschnitte, werden in der Regel nicht besonders bezeichnet.

## Kapitel II.

## Die übrigen Textzeugen.

## § 9. Der samaritanische Pentateuchtext.

**Literatur:** Reichhaltige Literaturangaben bei KAUTZSCH, Samaritaner RE XVII S. 428 ff. und MONTGOMERY, The Samaritans 1907. — Drucke des hebr. Textes in der Pariser und Londoner Polyglotte (§ 5, 2b); eine sehr bequeme Vergleichung mit dem MT ermöglichen BKENNICOTT, Vet. Test. hebr. 1776 (mit Angabe von Handschriftenvarianten; danach die Ausgabe von BLAYNEY 1790) und die Zusammenstellung aller Abweichungen des Sam vom MT von HUBIGANT, Bibl. hebr. 1753 und PETERMANN, Versuch einer hebr. Formenlehre nach d. Aussprache d. heutigen Samaritaner 1868 (Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes VI). Eine neue Ausgabe bereitet vor GALL, cf. ZATW 1906 S. 293 ff. (doch leider nur nach einigen Handschriften). — Drucke des Targum in der Pariser und Londoner Polyglotte (§ 5, 2b), sowie von PETERMANN und VOLLERS 1872—91 und (Abdruck aus der Londoner Polyglotte) von BEULL 1873—76; Fragmente ed. JWNUTT 1874 und PKAHLE, ZEAS 1901 S. 83 ff., 1902 S. 1 ff. — Fragmente des  $\Sigma\alpha\mu\alpha\rho\tau\epsilon\iota\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$  ed. PGLAUE und ARABLES in den Mitteilungen des LXX-Unternehmens d. GGW Heft 2, 1911. — Abhandlungen: WGESNIUS, De Pent. sam. origine, indole et auctoritate 1815; SKOHN, De Pent. sam. eiusque cum versionibus antiquis nexu 1865. Samaritanische Studien 1868, Zur Sprache, Literatur u. Dogmatik d. Sam. 1876, Samariticon u. LXX MGWJ 1894 S. 1 ff. 49 ff., D. samar. Pentateuchübersetzung ZDMG 1893 S. 626 ff.; PKAHLE, Textkritische u. lexikal. Bemerkungen z. sam. Pentateuchtag. 1898.

1. JOSEPHUS Ant. XI 72—82 ff. berichtet über die **Entstehung der samaritanischen Gemeinde** folgendes: Zur Zeit Alexanders des Großen sonderten sich der Bruder des Hohenpriesters Jaddua namens Manasse und seine Gesinnungsgenossen von der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem ab, weil Manasse der Zumutung, sein Weib Nikaso, die Tochter des samaritanischen Statthalters Sanballat, zu entlassen, nicht Folge leisten wollte; sie gründeten mit Hilfe Sanballats eine besondere Gemeinde mit einem Tempel auf dem Garizim, an dem Manasse als erster Hoherpriester fungierte. Dieser Bericht fordert freilich die Kritik heraus: JOSEPHUS hat jedenfalls einen Vorgang aus der Zeit Alexanders des Großen mit einem solchen aus der Zeit Nehemias zusammengeworfen (cf. Neh 13 28); das aber wird man doch festhalten dürfen, daß die Garizim-Gemeinde zur Zeit Alexanders des Großen durch ein Schisma in der jüdischen Gemeinde entstand. In dieser Zeit war bei den Juden der Pentateuch, aber auch nur erst dieser, als heilige Schrift anerkannt (§ 24, 2.3). Daraus erklärt es sich, daß auch die neue Garizimgemeinde ihn, aber auch nur ihn, als kanonisch betrachtete, und daß er uns somit auch in samaritanischer Überlieferung vorliegt, und zwar sowohl im hebräischen Wortlaut, wie auch in Übersetzungen.

2. Der **hebräisch-samaritanische Pentateuch** weist etwa 6000 Abweichungen vom MT auf. Weitans der größte Teil derselben entfällt auf die Orthographie (reichlichere Verwendung von Vokalbuchstaben), die Grammatik ( $\kappa\tau$  statt des  $\kappa\epsilon\tau$  perpetuum  $\kappa\tau$ ; Fortlassung der alten Kasusvokale, z. B.  $\tau\tau$  statt  $\tau\tau$  Gen 12; fast regelmäßiges Unterlassen der Apokope

bei Verbis  $\eta/\zeta$  etc.) oder die Aussprache (gelegentliche Verwischung des Unterschiedes der Gutturalen). In diesen Beziehungen repräsentiert MT eine ältere Textform als Sam. Das Gleiche gilt auch von einer Reihe der sachlichen Abweichungen, z. B. von der Aenderung des Ausdruckes oder von den Auffüllungen nach Parallelstellen (namentlich in den Sinai-Perikopen des Ex und Dtn sowie von einigen Korrekturen, die in dogmatischem Interesse vorgenommen worden sind (z. B. Transzendentalisierung des Gottesbegriffes durch Einschlebung eines Engels, Beseitigung der pluralischen Konstruktion von  $\text{אלהים}$  und besonders Ersetzung des Ebal durch den Garizim in Dtn 27 1). In anderen Fällen ist schwer zu entscheiden, welchem von beiden Texten die Priorität zukommt, z. B. bei den Abweichungen des Zahlensystems in Gen 5 und 11. Immerhin bleiben eine Reihe von Fällen übrig, wo Sam entschieden eine bessere und ältere Lesart erhalten hat als MT. Das ist besonders da in der Regel anzunehmen, wo die Lesart des Sam durch andere Textzeugen, namentlich LXX, bestätigt wird, obwohl auch hier immer mit der Möglichkeit eines zufälligen Zusammentreffens in der Abweichung von MT auf Grund gleicher Schriftgelehrsamkeit und mit der Beeinflussung der LXX durch Sam unter Vermittlung des Samareitikon (cf. Nr. 3a) gerechnet werden muß. Jedenfalls ist für den Pentateuch der Sam der wichtigste Textzeuge neben MT und LXX, und seine Bedeutung wird noch steigen, wenn erst eine kritische Ausgabe seines Textes vorliegt. Zahlreiche Handschriften des hebr. Textes der Samaritaner sind erhalten in London, Paris, Berlin, Petersburg, Amerika; die älteste ist jedenfalls eine im Besitz der (heute einzigen) samaritanischen Gemeinde in Nablus (Sichem) befindliche Torarolle, die überhaupt die weitaus älteste hebräische Pentateuchhandschrift ist. Erwähnt sei noch, daß die Samaritaner die althebräische Schrift, allerdings in verschnörkelter Gestalt, beibehalten haben, daß sie keine Punctuation kennen, daß sie die Worte durch einen Punkt, die Sätze durch Doppelpunkte, die Satzteile durch eine sehr ausgebildete Interpunktion trennen, und daß sie eine abweichende Parashenteilung haben, da sie den Pentateuch in 966 Abschnitte zerlegen.

3. Für die Rekonstruktion der ältesten Textform des Sam haben die aus ihm geflossenen **Uebersetzungen** große Bedeutung. Es sind das a. das  $\Sigma\alpha\mu\alpha\rho\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ , d. h. eine griechische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs, deren Lesarten in hexaplarischen Notizen (§ 12.3) nahezu 50 mal zitiert werden (cf. FIELD, Hexapla Proleg. S. LXXXII ff. und die oben angeführten Abhandlungen von KOHN, besonders MGWJ 1894). Es war lange Zeit streitig, ob das  $\Sigma\mu\alpha\rho\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$  wirklich eine selbständige samaritanisch-griechische Uebersetzung wäre oder nur die an einigen Stellen geänderte LXX oder nur eine griechische Wiedergabe einiger Lesarten des samaritanischen Targum (cf. unter b). Dieser Streit kann jetzt als entschieden gelten, denn jüngst sind einige Bruchstücke der Uebersetzung von Dtn 24 f. 27. 29

in einer in Antioch gefundenen, wohl aus dem 4. Jh. stammenden Handschrift von der Gießener Universitätsbibliothek erworben worden (ed. PGLAUE und ARANLFS, hier S. 65 ff. auch ein von RAHLFS erkanntes weiteres Fragment aus Gen 37), und diese erweisen das Συμμετατιζόν als eine selbständige Uebersetzung aus dem hebräischen Text, deren Urheber allerdings die LXX wohl gekannt und benutzt hat.

**b. Das samaritanische Targum.** d. h. eine Uebersetzung in den aramäischen Dialekt der Samaritaner. Die bekannten Handschriften desselben differieren außerordentlich stark. Nach KOHN stellen sie eine Anzahl korrumpierter resp. korrigierter und eigenmächtig umgestalteter Rezensionen des ursprünglichen Targums aus einer Zeit dar, in der das Aramäische längst nicht mehr lebende Sprache war, lassen aber doch noch erkennen, daß das ursprüngliche Targum nicht einheitlich war, sondern daß mehrere Uebersetzer an ihm beteiligt waren. Nach KAHLE repräsentieren die Handschriften verschiedene parallele Uebersetzungen (zunächst nur einzelner Stücke) des Pentateuch aus der Zeit, in der das Aramäische noch gesprochen wurde, von denen aber keine offizielle Geltung für alle samaritanischen Gemeinden erlangte, und die auch keine offizielle Endredaktion erfuhren. Diese Uebersetzungen zeichnen sich im Unterschied von den palästinensischen jüdischen Targumen (§ 16, 3 ff.) durch strenge Wörtlichkeit aus.

**c. Arabische Uebersetzungen,** etwa aus dem 11. und 12. Jh., die im 13. Jh. von ABU SAID redigiert wurden. Eine Ausgabe der Bücher Gen, Ex, Lev lieferte AKUENEN 1851—54; Dtn I—II gab JBLOCH 1901 heraus; vgl. PKAULE, die arab. Bibelübersetzungen 1904 S. X ff.

*Anmerkung.* Das von MGASTER in ZDMG 1908 S. 209 ff. 494 ff. herausgegebene „Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension“ ist in Wahrheit nicht eine Rezension des biblischen Josuabuches, sondern ein Stück einer ganz modernen samaritanischen Chronik, die allerdings neben älteren Chroniken auch das biblische Buch Josua im MT verwertet, cf. z. B. PKAULE ZDMG 1908 S. 550 f. Uebrigens war derselbe Text vorher schon von DYLLIEN im Jahrbuch Jerusalem (ed. AMLUCZ) 1902—03 veröffentlicht worden.

## § 10—15. Die griechischen Uebersetzungen und deren Tochterübersetzungen.

**Literatur:** Artikel „Bibelübersetzungen“ in RE <sup>III</sup> (1887) S. 1 ff., wo die griechischen Uebersetzungen von ENISTLE behandelt sind; HBSWETE, An introduction to the Old Test. in greek 1902 (im folgenden kurz als SWETE Introd. zitiert). In diesen beiden Arbeiten ist die fast unüberschbare Literatur mit ziemlicher Vollständigkeit angeführt. Ergänzungen aus neuerer Zeit findet man im Theol. Jahresbericht. Im folgenden kann nur die wichtigste Literatur angeführt werden; vgl. besonders: § 13, 3—f und § 15.

### § 10. Die alexandrinische Uebersetzung.

I. Nachdemjüdischen Philosophen ARISTOBUL (bei CLEMENS ALEXANDR. Strom. I 22, EUSEBIUS Praepar. evang. XIII 12; vgl. über Aristobul SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes <sup>III</sup> S. 512 ff.) soll wenigstens ein Teil des



AT schon vor der Zeit Alexanders d. Gr. in das Griechische übersetzt worden sein. Doch ist diese Angabe wohl nur ein Postulat aus der These, daß die griechischen Philosophen ihre Weisheit aus dem AT geschöpft haben; jedenfalls ist uns von dieser Uebersetzung nichts erhalten. Als älteste griechische Uebersetzung haben wir daher die zu betrachten, über deren **Ursprung** uns der etwa um 200 verfaßte **Aristeasbrief** (vgl. § 177) Kunde geben will. Danach hat der König Ptolemäus II (285—247) auf Antrag seines Bibliothekars Demetrius Phalereus für seine Bibliothek eine Uebersetzung des jüdischen Gesetzes durch 72 Dolmetscher anfertigen lassen, die ihm der Hohepriester Eleasar auf seine Bitte zusandte; sie vollendeten ihre Aufgabe in 72 Tagen, indem sie Tag für Tag ein jeder für sich einen Abschnitt übersetzten und abends unter Vergleich ihrer Arbeiten den abzuliefernden Wortlaut gemeinsam feststellten. Man nennt daher diese Uebersetzung „die der [zweiund]siebenzig“ oder kurz „die Septuaginta“ (LXX). Eine kurze Anspielung auf diesen Bericht bieten der oben erwähnte ARISTOTEL um 170—150 und PHILO, Vita Mosis II 5 ff., eine ausführliche Wiedergabe JOSEPHUS Ant. XII 2. Er ist dann auch von den christlichen Kirchenvätern übernommen, doch abgesehen von HIERONYMUS mit der charakteristischen Abweichung, daß, was der Aristeasbrief nur vom Gesetz erzählt, auf das ganze AT ausgedehnt ist, und daß die Uebersetzer nicht in gemeinsamer Beratung den Text feststellten, sondern trotz völliger Klausur infolge göttlicher Inspiration alle genau die gleiche Uebersetzung lieferten (letztere Behauptung auch schon bei PHILO).

2. Nun handelt es sich bei dem Bericht des Aristeasbriefes und erst recht bei seiner späteren Weiterbildung zwar zweifellos um eine Legende (§ 177,2); doch hat diese einen **historischen Kern**, und so können ihr doch einige Daten entnommen werden. Die Uebersetzung umfaßte zunächst nur das Gesetz, denn sonst wäre die Beschränkung der Erzählung auf dieses unverständlich. Sie entstand in der ersten Hälfte des 3. Jh., was dadurch bestätigt wird, daß wahrscheinlich schon der unter Ptolemäus IV (222—205) schreibende DEMETRIUS (vgl. SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes <sup>4</sup> III S. 472 ff.) sie in seinem Werke *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βιβλικῶν* benutzt hat. Sie stand um 200 bei den Juden Aegyptens in hohem Ansehen. Dagegen ist das Gesetz schwerlich für die königliche Bibliothek übersetzt, sondern jedenfalls für die in Aegypten lebenden Juden, welche in der hellenistischen Zeit die griechische Sprache angenommen hatten. Schwerlich sind auch die Uebersetzer Palästinenser gewesen, da sie das Griechische und besonders den ägyptischen Vulgärdialekt kaum genügend beherrscht hätten. Ob der Angabe, daß eine Mehrzahl von Uebersetzern an dem Werke beteiligt war, etwas Historisches zugrunde liegt, läßt sich nicht sicher entscheiden (doch vgl. Nr. 4); die Zahl 72 (6 aus jedem Stamm) ist sicher bloße Theorie.

3. Im 3. Jh. wurde nur erst der Pentateuch übersetzt. Ueber den **Fortgang der Uebersetzung** haben wir nur mangelhafte Kunde. Aus dem Pro-

log zum griechischen Sirachbuch (§ 174) ersehen wir, daß im Jahre 132 v. Chr. außer dem Gesetz auch *οἱ προφηταὶ* und *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* in das Griechische übersetzt waren. Unter *οἱ προφηταὶ* werden wir sicher das zu verstehen haben, was man in Palästina unter **נביאים** verstand, d. h. nicht bloß die prophetischen Redebücher, sondern auch die prophetischen Geschichtsbücher. Analog werden wir bei *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* an die **כתובים** denken müssen. Da aber die Gruppe der **כתובים** damals noch nicht ihre definitive Abgrenzung erfahren hatte (§ 24, 1), wissen wir nicht genau, auf welche Bücher sich das Zeugnis des Siraciden erstreckt. Die Uebersetzung der Chr ist schon von dem jüdischen Geschichtsschreiber EUPOLEMUS (etwa um 157; cf. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* <sup>4</sup> III S. 474 ff.) benutzt (FREUDENTHAL, *Alex. Polyhistor* 1875 S. 108, 119). Den griechischen Text des Hiob benutzte bereits ARISTEAS (SCHÜRER <sup>4</sup> III S. 480; Zeit unbestimmbar, doch vor Alexander Polyhistor, also wohl noch im 2. Jh.) in seiner Schrift *περὶ Ἰουδαίων*. Nach der Unterschrift unter dem griechischen Esterbuch ist die Uebersetzung dieses Buches im 4. Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra (d. h. wahrscheinlich des Ptolemäus XIV, also im Jahre 48 v. Chr.; vgl. § 93, 9) nach Aegypten gebracht; angefertigt habe sie Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus, in Jerusalem. Ist auch diese Angabe nicht in jeder Beziehung einwandfrei, so beweist sie doch wohl wenigstens, daß die Uebersetzung im Jahre 48 in Aegypten bekannt wurde. Für die Uebersetzung des Psalters haben wir das älteste Zeugnis im griechischen Text von I Makk 7<sub>17</sub> (Ps 79<sub>2</sub> f.); doch ist die Zeit der Uebersetzung von I Makk nicht bestimmt zu ermitteln. PULO benutzt um den Anfang unserer Zeitrechnung den griechischen Text aller Bücher außer Ezech. Dan und Megilloth, deren Nichtbenutzung jedoch wohl nur auf Zufall beruht. Im NT ist die LXX zu fast allen Büchern benutzt; es fehlen Zitate nur aus einigen der kl. Proph, Cant, Koh, Est, Esr-Neh. JOSEPHUS (gegen Ende des 1. Jh. n. Chr.) kennt augenscheinlich die Uebersetzung aller Bücher, wenn er ihre volle Zahl angibt, ohne dabei zu bemerken, daß die griechische Bibel nicht alle enthalte. Wir können daher annehmen, daß der Uebersetzung des Gesetzes (erste Hälfte des 3. Jh.) bald die der Propheten (wohl etwa um 200) folgte, und daß sich wenigstens die Hauptmasse der Ketubim im 2. Jh. anschloß, wenn auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten ist, daß einzelne wenige erst im 1. Jh. vor oder nach Chr. übersetzt sind. Außer den kanonischen Büchern des AT wurden übrigens auch andere hebräische Schriften in das Griechische übersetzt und in die LXX aufgenommen, z. B. im Jahre 132 v. Chr. das Buch Sirach; vgl. weiter § 26, 2 und § 162 ff.

4. Schon der lange Zeitraum, über den sich die Uebersetzung der kanonischen Bücher des AT erstreckt, schließt die Meinung aus, daß die LXX das Werk eines einzigen Uebersetzers ist. Sie ist vielmehr eine **Sammlung von Uebersetzungen** verschiedenen Ursprungs. Daraus er-

klärt sich auch der, freilich nur erst teilweise exakt festgestellte, verschiedenartige Charakter der Uebersetzung der einzelnen Bücher, ja z. T. auch der einzelnen Buchteile. Während z. B. der Pentateuch eine ziemlich gute Uebersetzung erfahren hat, ist die von Jes und Ps vielfach nicht gerade glücklich. Während die der meisten Bücher wortgetreu ist, bisweilen geradezu peinlich, nähert sich die des Dan dem Charakter eines Midrasch (§ 31,10). Die spezifisch hebräischen Konstruktionen sind teils durch spezifisch griechische ersetzt (z. B. Partizipialkonstruktionen, Hypotaxe), teils mechanisch in das Griechische übernommen. In der Wiedergabe bestimmter Worte zeigen sich z. B. folgende Differenzen:  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  im Hexateuch =  $\text{Φυλιστιείμ}$ , sonst =  $\text{ἀλλόφυλοι}$ ;  $\text{יְהוָה}$  in Jer und Chr =  $\text{θεοσεν}$  ( $\text{θεοσενχ}$ ), sonst =  $\text{πάσης}$ ;  $\text{יְהוָה}$  als Gottesbezeichnung in 1 Sam und Jes =  $\text{Σαββάθ}$ , in den Ps =  $\text{τῶν δυνάμεων}$ , in Jer fast stets unübersetzt, sonst =  $\text{παντοκράτωρ}$ ;  $\text{יְהוָה}$  in Ex—Num und Propheten =  $\text{συναγωγή}$ , im Dtn und den weiteren historischen Büchern =  $\text{ἐκκλησία}$  etc. Die Beispiele zeigen zugleich Unterschiede auch in der Uebersetzungsmethode der verschiedenen Teile desselben Buches; daß in den einzelnen Büchern keine ganz strenge Konsequenz herrscht, erklärt sich wahrscheinlich durch nachträgliche teilweise Ausgleichung der verschiedenen Uebersetzungsmethoden. Die Sprache ist im allgemeinen nicht die der gebildeten Kreise Aegyptens, sondern meist die des Volkes. Ein Teil der Uebersetzungen mag von vornherein für den offiziellen Gebrauch der jüdischen Gemeinden in amtlichem Auftrag hergestellt sein, andere mögen zunächst privaten Charakter getragen haben. Im letzteren Falle wäre es besonders leicht zu erklären, daß von einzelnen Büchern mehrere Uebersetzungen entstanden. So sind für Jud zwei Uebersetzungen nachgewiesen durch GRABE, epist. ad Millium 1705, PDELAGARDE, Septuaginta-Studien 1892 S. 1 ff. (die zweite vielleicht aus dem 4. Jh. n. Chr.). Auch von Reg gab es verschiedene Uebersetzungen, die wahrscheinlich auf verschiedenen hebräischen Rezensionen beruhten, nachträglich aber untereinander ausgeglichen wurden, cf. § 78,1. Von einem Teil der Chr+Esr-Neh besitzen wir zwei Uebersetzungen, von denen die eine (III Esr, LXX:  $\text{Ἐσθρως α'}$ ) allerdings mehr den Charakter einer selbständigen Bearbeitung des Stoffes auf Grund des hebräischen Textes trägt (§ 163,2).

5. Die LXX genoß anfangs ein sehr hohes Ansehen sowohl bei den hellenistischen Juden (cf. Aristeasbrief und besonders die Behauptung PHILOS, daß sie inspiriert sei) als bei den palästinensischen (JOSEPHUS). Auch die Christen zitierten sie einfach als „die Schrift“ und benutzten ihren Text zur Entscheidung dogmatischer Fragen und zur Führung des Schriftbeweises für die Messianität Jesu. Eben dies führte dazu, daß sich das Urteil der Juden über die LXX gründlich wandelte: sie behaupteten, daß die LXX den Grundtext nicht richtig wiedergäbe (z. B. Jes 7 11 hätte  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  nicht durch  $\text{ἡ παρθένος}$ , sondern durch  $\text{ἡ νεκρῶς}$  übersetzt werden

müssen). Dazu kam, daß die LXX auf einer älteren Textform beruhte, der jüdische Kanon aber eine jüngere, vielfach weitergebildete Textgestalt aufwies, und daß so zwischen beiden allmählich eine immer größere Differenz entstanden war. Das spätere jüdische Urteil spricht sich z. B. darin aus, daß man erzählte, an dem Tage, an dem das Gesetz in das Griechische übersetzt wurde, sei eine Finsternis entstanden, welche die Welt drei Tage lang bedeckte (Megillath Ta'anith cap. XII), und daß man erklärte, der Tag der Uebersetzung sei für Israel ebenso verhängnisvoll geworden wie der, an dem das goldene Kalb angefertigt wurde (Sopherim I 4, Sepher Tora I 8).

### § 11. Die späteren griechischen Uebersetzungen.

1. Das praktische Bedürfnis der griechisch redenden Juden, denen die LXX verdächtig geworden war, erforderte **neue Uebersetzungen**. Solche erwähnt bereits JUSTIN dial. 71; IRENAEUS III 21,1 nennt zwei neue Uebersetzungen, die des THEODOTION und die des AQUILA: ORIGENES benutzte für seine Hexapla (§ 12) außerdem die Uebersetzung des SYMMACHUS und gelegentlich weitere anonyme. Doch ist nur die des AQUILA sicher jüdischer Herkunft.

2. **Aquila** (Αζύλας, אֲזִילָא, אֲזִילָא u. a.) war nach EPIPHANIUS de mens. et pond. 14 ff. ein Hellene aus Sinope in Pontus und mit dem Kaiser Hadrian verschwägert. Als er von Hadrian mit der Aufsicht über den Bau der Aelia Capitolina auf den Trümmern Jerusalems betraut war, wurde er zum Christentum bekehrt, doch da er der Astrologie nicht entsagen wollte, bald wieder exkommuniziert. Er trat nun zum Judentum über und beschloß, nachdem er das Hebräische erlernt hatte, das AT in ausdrücklichem Gegensatz gegen die LXX und ihre christliche Deutung neu zu übersetzen. Nach jüdischen Nachrichten war er gleichfalls Proselyt und ein Schüler entweder des R. Elieser und R. Josua oder des R. Akiba (letztere Angabe auch bei HIERONYMUS in Jes 8 11). Fällt danach sein Uebertritt in die Zeit etwa um 130, so wird seine Uebersetzung bald danach entstanden sein. Diese trägt den Charakter strengster Wörtlichkeit bis zur Mißachtung der im Griechischen zulässigen Ausdrucksweise (z. B. Wiedergabe der Nota acc. אִשׁ durch σῶν, von אֵל durch ζαίγεε und entsprechend von אֵל durch ζαί ζαίγεε, von אֲשֶׁר durch τῷ λέγειν, von אֵל durch εἰς ἀπό; Nachahmung der Etymologie in Uebersetzungen wie אֵשׁ = ὀστέον und davon אֵשׁ = ὀστεοδόν, אֲשֶׁר = ὀστέινος, oder אֵשׁ = θορζέον und davon אֲשֶׁר = θορζεδόν). Doch liegt das nicht an mangelhafter Kenntnis des Griechischen (AQUILA beherrscht dieses vielmehr in hervorragender Weise, wie seine Benutzung seltener und dichterischer Ausdrücke beweist), sondern lediglich an dem Streben, auch die kleinsten Eigentümlichkeiten, auf welche die jüdischen Exegeten Wert legten, in der Uebersetzung zum Ausdruck zu bringen. Es ist daher wohl verständlich, daß

seine Uebersetzung bei den Juden schnell Anklang fand; und selbst des Hebräischen kundige Christen wie ORIGENES und HIERONYMUS konnten nicht umhin, ihre Genauigkeit und Sorgfalt anzuerkennen. Bis vor kurzem war sie uns nur aus beschreibenden Angaben, aus gelegentlichen Zitaten und besonders aus Hexaplafragmenten bekannt. Im Jahre 1897 brachten TAYLOR und SCHECHTER aus der Geniza (Rumpelkammer der Synagoge) von Kairo einige Palimpseste, deren erste aus dem 6. Jh. stammende Schrift die Uebersetzung AQUILAS zu I Reg 20<sup>9—17</sup> II Reg 23<sup>12—27</sup> enthielt, wie BURKITT (*Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila 1897*) erkannte. Ebendort entdeckte TAYLOR Bruchstücke der Uebersetzung von Ps 90—103 und ein Hexaplafragment von Ps 22 (*Hebrew-greek Cairo Genizah Palimpsests 1900*). Nach MCNEILE, *An introduction to Ecclesiastes 1904* ist auch der Kohelethtext der „LXX“ richtiger ein Stück der AQUILA-Uebersetzung.

**3. Theodotion** stammte nach IRENAEUS III 211 aus Ephesus und war gleich Aquila ein Proselyt. Weniger Glanzen verdient die Angabe des EPIPHANIUS (*de mens. et pond.* 17), daß er ebenfalls aus Pontus stammte, Schüler Marcions war, dann zum Judentum übertrat und unter Kaiser Commodus seine Uebersetzung anfertigte. Nach HIERONYMUS (*praef. ad Dan*) hielten ihn einige für einen Ebioniten. Die genauere Zeit seiner Uebersetzung läßt sich nicht bestimmen. Ueber ihren Charakter urteilt HIERONYMUS, daß er dem der LXX sehr nahe komme (*praef. in Ps, in Eccl II*). In der Tat scheint sie eher eine Revision der LXX nach dem MT als eine neue selbständige Uebersetzung gewesen zu sein. Proben sind erhalten in den Abschnitten, die ORIGENES zur Ausfüllung von Lücken der LXX in der Hexapla (§ 12,2) benutzte; besonders aber besitzen wir seine Uebersetzung von Dan vollständig, da diese die eigentliche LXX in fast allen Handschriften der griechischen Bibel verdrängt hat. Auffallend ist, daß er oft hebräische Worte nicht übersetzt, sondern nur transkribiert (FIELD, *Hexapla Proleg.* S. XL ff. zählt 90 Worte auf). Bei den Juden scheint diese Uebersetzung keine Rolle gespielt zu haben. Dagegen erfreute sie sich bei den Christen eines ziemlichen Ansehens: vielfach wurde die LXX nach ihr ergänzt und berichtigt; die LXX-Uebersetzung zu Dan wurde durch sie fast völlig verdrängt.

**4. Symmachus** war nach EUSEBIUS (*hist. eccl.* VI 17) und HIERONYMUS (*de vir. ill.* 54) ein Ebionit (cf. die ebionitische Sekte der Symmachianer). Nach EPIPHANIUS (*de mens. et pond.* 15) war er ein Samaritaner, der zur Zeit des Kaisers Severus zum Judentum übertrat; auch der Talmud erwähnt einen שממכוס als Schüler des R. Me'ir (etwa um 200), den man mit SYMMACHUS identifizieren könnte. Nach HIERONYMUS (*in Am III 11 etc.*) bemühte sich SYMMACHUS nicht um eine streng wörtliche Wiedergabe des Grundtextes, sondern um eine genaue Wiedergabe des Sinnes in gutem

Griechisch, was die in hexaplarischen Notizen erhaltenen Fragmente bestätigen. Eigentümlich ist ihm das Streben nach Vermeidung der Anthropomorphismen, z. B. Gen 1<sup>27</sup> ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὁρθῶν ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν, Ex 24<sup>10</sup> εἶδον ὄραματι τὸν θεὸν Ἰσραήλ. Ps 44<sup>24</sup> ἴνα τί ὡς ὑπνῶν εἶ, δέσποτα; etc.

5. Ueber drei weitere, anonyme Uebersetzungen, die Quinta, Sexta und Septima, ist nur wenig bekannt. Nach EUSEBIUS (hist. eccl. VI 16) fand ORIGENES die Quinta in Nikopolis bei Aktium, eine der beiden andern in Jericho: EPIPHANIUS (de mens. et pond. 18) meldet das Umgekehrte. Ob sie das ganze AT umfaßten, ist zweifelhaft. Erhalten sind nur einzelne Lesarten in hexaplarischen Notizen. Die Quinta zeichnet sich durch elegantes Griechisch, die Sexta durch gelegentliche Neigung zur Paraphrase aus. Nach HIERONYMUS (adv. Rufinum) sollen beide jüdischen Ursprungs sein; doch trägt die Sexta zu Hab 3<sup>13</sup> deutlich christliches Gepräge (διὰ Ἰησοῦν τὸν χριστόν σου). — Von späteren griechischen Uebersetzungen aus dem Hebräischen (RE <sup>3</sup>III S. 24; SWETE, Introd. S. 56 ff.), die sämtlich keine textkritische Bedeutung haben, verdient Erwähnung nur der sogenannte Graecus Venetus, nach der einzigen in Venedig befindlichen Handschrift (14.—15. Jh.) zuerst herausgegeben von VILLOISON (1784) und AMMON (1790 f.), sodann von OYGBIARDT (1875). Die Uebersetzung ist von einem Juden, nach DELITZSCH in der Vorrede zur Gebhardt'schen Ausgabe vielleicht von einem gewissen in der 2. Hälfte des 14. Jh. am Hofe Murads I lebenden ELISSEUS, angefertigt, umfaßt nur den Pentateuch und einen Teil der Ketubim und folgt genau der Exegese KIMCHI'S. Im Buche Dan gibt er den aramäischen Teil in dorischem Dialekt wieder. — Ueber das Samareitikon vgl. § 9, 3a.

## § 12. Die Hexapla des Origenes, die hexaplarische und andere Rezensionen der LXX.

1. Die Menge der griechischen Uebersetzungen, die Vermischung ihrer Lesarten in den Handschriften und ihre Abweichungen vom MT, der den meisten Christen aus Mangel an Sprachkenntnis unzugänglich blieb, ließ eine Revision der LXX und die Feststellung ihres Verhältnisses zum MT und zu den übrigen griechischen Uebersetzungen wünschenswert erscheinen. Diesem Bedürfnis wollte der durch seine Sprachkenntnis und seine langjährigen Textstudien dazu besonders vorbereitete ORIGENES durch Abfassung seiner **Hexapla** entsprechen. Zum Zweck bequemer Textvergleichung stellte er in sechs Parallelkolonnen nebeneinander 1. den hebräischen Text in hebräischer Schrift, 2. denselben Text in griechischer Transkription, 3. den Text des AQUILA, 4. den des SYMMACHUS, 5. den der LXX und 6. den des THEODOTIUS, neben die bisweilen in zwei weiteren Kolonnen gelegentlich noch der Text der Quinta und Sexta (und Septima?) trat. Um

die Uebersicht zu erleichtern, wurde der Text in ganz kleine Glieder ( $\alpha\omega\lambda\alpha$ , richtiger  $\zeta\acute{\omicron}\mu\iota\alpha\tau\alpha$ ) zerlegt, deren jedes eine Zeile einnimmt. Zur Veranschaulichung diene die in der Fußnote zu Nr. 3 abgedruckte, einer Mailänder Handschrift entnommene Probe (vgl. ZATW 1896 S. 336 f.). Diese entspricht genau den Beschreibungen, welche EUSEBIUS (hist. eccl. VI 16), HIERONYMUS (in ep. ad Tit. III 9) und EPIPHANIUS (de mens. et pond. 7 und 19) von dem Original gegeben haben.

2. Aus den eben genannten Stellen erfahren wir auch Genaueres über die **Bearbeitung der LXX** durch ORIGENES in der fünften Kolonne der Hexapla, d. h. die Beschaffenheit der hexaplarischen LXX-Rezension. Da ORIGENES den hebräischen Text im allgemeinen für den korrekten hielt, ergab sich für ihn die Notwendigkeit, die LXX ihm anzupassen. Andererseits wollte er doch das Verhältnis der alten, durch den kirchlichen Gebrauch sanktionierten LXX zum hebräischen Text klarlegen. Er wurde beidem gerecht, indem er seinen LXX-Text mit einer Reihe auch sonst gebräuchlicher kritischer Zeichen, den nach ARISTARCH (gegen Ende des 3. Jh. v. Chr.) genannten *Ἀριστάρχεια σήματα* oder, wie wir sie nach ihrer Verwendung in der Hexapla zu nennen pflegen, den hexaplarischen Zeichen, versah. Es sind dies der Obelos (—, bisweilen <, vielfach mit Punkten versehen: — [Hypolemniscus] oder — [Lemniscus] oder :), der Asteriscus (× oder —|—) und der Metobelos (:, /, ·/ oder √). Die Verwendung der Zeichen ist folgende: a) Enthielt die LXX Worte, die im Hebr. fehlen, so klammerte sie ORIGENES durch Obelos und Metobelos ein. — b) Wies die LXX im Vergleich mit dem Hebr. eine Lücke auf, so ergänzte ORIGENES die fehlenden Worte aus einer andern Uebersetzung, meist der THEODOTIONS, klammerte die Ergänzung aber durch Asteriscus und Metobelos ein. — c) Bot die LXX Textelemente an anderer Stelle als der Hebr., so klammerte er sie mit Obelos und Metobelos ein und ergänzte sie an der Stelle, an der sie nach Hebr. stehen sollten, unter Einklammerung durch Asteriscus und Metobelos; doch war er darin nicht konsequent, da er vielfach die Anordnung nach dem Hebr. änderte, ohne dies weiter kenntlich zu machen. — d) Bot die LXX eine andere Lesart als der Hebr., so klammerte er sie durch Obelos und Metobelos ein und stellte daneben die dem Hebr. entsprechende Lesart unter Einklammerung durch Asteriscus und Metobelos; vielfach korrigierte er jedoch in solchen Fällen auch stillschweigend, sei es nach anderen Handschriften der LXX, sei es nach andern Uebersetzungen, sei es nach eigenem Ermessen. So bot die LXX-Kolonne keineswegs den alten LXX-Text, sondern eine ganz neue Form desselben, die wir die „hexaplarische“ nennen.

3. Die Anarbeitung der Hexapla fällt ungefähr in die Zeit von 240—245 (ORIGENES, ep. ad Afric. 5 und in Matth XV 14). Daneben verfaßte ORIGENES noch eine Tetrapla, in der die beiden ersten Kolonnen der Hexapla

fehlten (EUSEBIUS, hist. eccl. VI 16; EPIPHANIUS, de mens. et pond. 19). Beide Werke wurden in Cäsarea Palästinae in der Bibliothek des Pamphilus aufgestellt, und hier haben sie bis in den Anfang des 7. Jh. existiert; sie werden bei der Eroberung von Cäsarea durch die Muhammedaner vernichtet worden sein. Natürlich sind diese Riesenwerke nicht durch zahlreiche Abschriften vervielfältigt. Man begnügte sich meist mit der Wiedergabe der LXX-Kolumne und mit Auszügen. **Fragmente** einer Abschrift der 2.—6. Kolumne aus dem 10. Jh. entdeckte MERCATI in der Ambrosiana zu Mailand (Atti della Accademia reale delle scienze di Torino XXXI Disp. 11 a, 1895—96, S. 655 ff.); eine Probe (Ps 46<sub>1—4</sub>) gab CERIANI in den Rendiconti del reale Istituto Lomb. di scienze e lettere Ser. II Vol. XXIX 1896 heraus, die EKLOSTERMANN in ZATW 1896 S. 334 ff. allgemein zugänglich gemacht hat<sup>1</sup>. Fragmente von Ps 22 fand TAYLOR in der Geniza der Synagoge zu Kairo (Cairo Genizah Palimpsests 1900). Weitere Kunde von der Hexapla verdanken wir den LXX-Handschriften, die auf der 5. Kolumne der Hexapla beruhen oder am Rande Notizen aus der Hexapla enthalten, zahlreichen in Kommentaren oder sonst verstreuten Notizen und besonders einer syrischen Uebersetzung der hexaplarischen LXX, dem sogenannten **Syrohexaplaris**. Diese Uebersetzung wurde 616—617 von dem Bischof PAULVON TELLA im Auftrage des Patriarchen Athanasius angeblich in Alexandria angefertigt, folgt dem griechischen Text sklavisch genau, gibt auch die hexaplarischen Zeichen wieder und führt in zahlreichen Marginalnoten auch Lesarten von AQUILA, SYMMACHUS und THEODOTIION an. Die wichtigste syrohexaplarische Handschrift ist nur etwa 100 Jahre jünger als das Original und wurde von CERIANI 1874 als Tom. VII der Monumenta sacra et profana ex codd. praesertim biblioth. Ambrosianae photolithographisch herausgegeben, umfaßt aber leider nicht das ganze AT; ein noch von ANDRMASIUS 1574 verwertetes Stück derselben Handschrift ist jetzt verschollen. Andere Fragmente des Syrohexaplaris sammelte PDELGARDE in seiner Bibliotheca syriaca 1892 S. 33 ff.; vgl. weiter KERBER ZATW 1896 S. 249 ff. Ueber arabische Uebersetzungen des Syrohexaplaris vgl. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 94. Alle aus diesen Quellen bekannt gewordenen Hexaplafragmente sind gesammelt von FFIELD, Origenis Hexaplorum quae supersunt 1875—76 (ältere Sammlungen: DRUSIUS, Veterum interpretum graec. fragmenta 1622; MONTFAUCON, Origenis Hexaplorum quae supersunt 1713). Nachträge lieferten besonders PITRA, Analecta sacra III 1883 S. 551 ff., EKLOSTERMANN, Analecta zur Hexapla 1895 und MORIN, Anecdota Maredsolana III 1 1895.

Probe (Ps 46):	Hebr. [nach MT ergänzt]	Transkript.	AQUILA
	למנוח	λαμνασση	τῶ νεκροσῶ
	לבני קרה	[λ]αρηγασ	τῶν οἰδῶν Κόρε
	כל שלמית	αλ. αλαρησῶ	ἐπι νεκροσῶτων
	שיר	σρ	ῥσμα



4. Um der Verwirrung der Texte zu steuern, wurden um 300 für die einzelnen Kirchenprovinzen **neue Ausgaben der LXX** veranstaltet, über die wir besonders durch **HIERONYMUS** orientiert sind.

a. **Eusebius** von CÄSAREA und sein Freund **PAMPHILUS** sahen in dem hexaplarischen LXX-Text des **ORIGENES** den besten Text und verschafften diesem weite Verbreitung und hohes Ansehen in Palästina durch zahlreiche Sonderabschriften der 5. Hexaplakolumne. Anfangs wurden dabei die hexaplarischen Zeichen mit reproduziert; da sie jedoch ihre Bedeutung teilweise verloren, wenn die Zusammenstellung mit dem Hebr. fortfiel, ließ man sie je länger desto häufiger fort. Es ergab sich so ein Text, der eine Mischung der alten LXX mit andern griechischen Uebersetzungen war, ohne daß das kenntlich gemacht war.

b. Eine andere Rezension schuf der Presbyter **Lucian** († 311) in Antiochien. Nach **PSEUDO-ATHANASIUS** (Synopsis script. sacrae) war es eine ganz neue Uebersetzung aus dem Grundtext, was sicher falsch ist. Da nach **HIERONYMUS** (ad Sunn. 2) von Vielen die *ζζζζ* (die alte LXX) als *Λουζιανός* bezeichnet wurde, muß zwischen beiden eine enge Beziehung bestanden haben. Nach **SUIDAS** nimmt man gewöhnlich an, daß **LUCIAN** die LXX unter Berücksichtigung des Grundtextes revidierte; doch ist auch das keineswegs allgemein anerkannt. Einen dem lucianischen ähnlichen Text scheinen auch **JOSEPHUS** (cf. MEZ, Bibel des Josephus 1895) und einige altlateinische Uebersetzungen vorauszusetzen. Man nimmt daher jetzt mehrfach an, daß **LUCIAN** eine ältere Sonderrezension der LXX, den sogenannten *Urlucian*, seiner Rezension zugrunde legte. Sein Text fand Verbreitung in dem Gebiet von Antiochien bis Konstantinopel (**HIERONYMUS**, praef. in Paralip.).

c. In Aegypten fand die Rezension des **Hesychius** (vielleicht identisch mit dem von **EUSEBIUS**, hist. eccl. VIII 13 erwähnten ägyptischen Bischof, der 311 als Märtyrer starb) Verbreitung. Ueber die Grundsätze, nach denen sie gearbeitet war, ist nichts überliefert.

### § 13. Handschriften und Ausgaben der LXX und philologische Hilfsmittel zu ihrem Studium.

1. Die Zahl der **Handschriften** der LXX ist außerordentlich groß. **HOLMES** und **PARSONS** benutzten für ihre Ausgabe 1827 bereits 311 Handschriften; seitdem sind zahlreiche andere bekannt geworden, besonders durch die Bemühungen **TISCHENDORFS** und durch die Katalogisierung der Bestände orientalischer Bibliotheken, so daß die Gesamtzahl jetzt ungefähr

SYMMACHUS	LXX	THEODOTION
ἐπιλόκιος	εἰς τὸ τέλος	τῆ νικοποιῶ
τῶν οἴων Κόρε	ὑπὲρ τῶν οἴων Κόρε	τοῖς οἴοις Κόρε
ὑπὲρ τῶν αἰώνιων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων
ᾠδῶ	ψαλμῶς	ᾠδῶ.

600 beträgt. Sie zerfallen in Majuskeln, die im allgemeinen aus dem 4.—10. Jh. stammen, und Minuskeln, die dem 9.—16. Jh. angehören. Die letzteren sind aber, obwohl im ganzen jünger, keineswegs sämtlich von geringerem Wert als die ersteren. Nur wenige umfassen das ganze AT (einige auch das NT): die meisten enthalten nur einzelne Bücher oder Buchgruppen. Dazu kommen noch Lektionarien, die nur die für die kirchliche Lesung ausgewählten Abschnitte enthalten. Die Majuskeln bezeichneten HOLMES und PARSONS meist mit römischen Zahlen, DELAGARDE mit großen Buchstaben; die Minuskeln werden im allgemeinen mit arabischen Zahlen bezeichnet, einzelne, die eine besondere Gruppe bilden, mit kleinen Buchstaben. Eine Aufzählung und kurze Beschreibung siehe bei SWETE, Introd. S. 124—170.

2. Die folgende **Aufzählung der Majuskeln** führt die Bezeichnung LAGARDES und in Klammern die von HOLMES und PARSONS an, den Namen, die wahrscheinliche Ursprungszeit durch Angabe des Jahrhunderts mit römischer Zahl, den jetzigen Aufbewahrungsort und den Umfang: „Fr.“ bedeutet, daß nur Fragmente erhalten sind (Lücken finden sich fast in allen Handschriften).

- A (III) Alexandrinus V London AT u. NT.  
 B (II) Vaticanus 1209 IV Rom AT u. NT.  
 C Ephraemi Syri rescriptus V Paris AT u. NT.  
 D (I) Cottonianus V London Gen Fr.  
 E Bodleianus IX—X Oxford Gen Fr. (ergänzt sich durch ein  
 Cambridger Blatt, Cod. Petropol. LXII u. Brit. Mus. Add.  
 20002 auf Gen I—III Reg 16 28).  
 F (VII) Ambrosianus V Mailand Gen 31 15—Jos 12 12.  
 G (IV + V) Colberto-Sarravianus V Leyden, Paris, Petersburg Gen 31 53  
 bis Jud 21 12.  
 H Petropolitanus VI Petersburg Num Fr.  
 I (XIII = 13) Bodleianus IX Oxford Ps.  
 K Fragmenta Lipsiensia VII Leipzig Num—Jud Fr.  
 L (VI) Purpureus Vindobonensis V—VI Wien Gen Fr.  
 M (X) Coislinianus VII Paris Gen— III Reg 840.  
 N (XI) Basiliano-Vaticanus 2106 VIII—IX Rom, zusammengehörig  
 mit Cod. F (23) = Venetus Venedig AT.  
 O (VIII) Fragmenta Dublinensia VI Dublin Jes Fr.  
 P (IX u. 294) Psalmenfragmente XIII? Cambridge.  
 Q (XII) Marchalianus VI Rom Proph.  
 R Veronensis VI Verona Ps.  
 S = s Sinaiticus IV Leipzig u. Petersburg AT u. NT.  
 T (262) Turicensis VII Zürich Ps Fr.  
 U Fragmenta Londinensia VII London Ps Fr.

J (23)	siehe unter A.
W (43)	Parisiensis IX Paris Ps Fr.
A (258)	Vaticanus Jobi IX Rom Hiob.
J	Taurinensis IX Turin kl. Proph.
Z	Fragmenta Tischendorfiana: a) VII: H—III Reg Fr.; b) IX Jes Fr.; e) VII Jes Fr.; d) V: III Reg Fr. e) IV—V Ps Fr.
I'	Cryptoferratensis VIII—IX Grottaferrata Proph.
A	Fragmentum Bodleianum IV—V Oxford Bel u. Drache.
II	Fragmenta Tischendorfiana libri IV. Maccab. VII oder IX Petersburg.

3. Die **Druckausgaben** der LXX umfassen teils das ganze AT, teils nur einzelne Bücher (Aufzählung der letzteren bei SWETE, Introd. S. 190—194). Die Gesamtausgaben gruppieren sich folgendermaßen:

a. Die Ausgabe in der Complutensischen Polyglotte 1514—17 (cf. § 5, 2<sup>b</sup>); benutzt sind Cod. 108. 248 (68?); Wiederholungen des Textes: Antwerpener Polyglotte 1569—72, Heidelberger Polyglotte des Vatablus 1586—87, 1599, 1616, Pariser Polyglotte 1629—45 etc.

b. Die Aldina Venedig 1518 ed. ANDREAS et FEDERICUS ASULANUS; benutzt sind Cod. 29. 68. 121; Wiederholungen siehe SWETE, Introd. S. 174.

c. Die Sixtina Rom 1586 (1587) ex auctoritate Sixti V. Pont. Max.; benutzt sind Cod. B, daneben Vatic. gr. 1241. 1242. 1244. 1252; reichhaltige Variantensammlung; Wiederholungen (cf. SWETE, Introd. S. 182; NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 5 ff.): 1) Londoner Polyglotte 1654—57 (hier auch zahlreiche andere Kodizes verglichen); 2) HOLMES und PARSONS, Vet. Test. graec. e. variis lectionibus 1798—1827 (bis jetzt reichhaltigste Variantensammlung); 3) LVAN ESS, Leipzig 1824; 4) Polyglotte von STIER und THEELE 1847—55; 5) TISCHENDORF, Leipzig 1850 (Text nach VAN ESS, Vergleichung von Cod. ACS), neue Auflagen 1856. 60. 69. 75. 80. 87 (die beiden letzten von NESTLE besorgt); 6) die Ausgabe der Clarendon Press, Oxford 1875 (liegt der Konkordanz von HATCH-REDPATH zugrunde).

d. Die Oxford Ausgabe 1707—1720, Bd. I und IV ed. JEGRABE. Bd. II ed. LEE, Bd. III anonym [ed. GWIGAN]; zugrunde liegt Cod. A, Abweichungen von MT sind durch Obelos bezeichnet, aus THEODOTION und anderen Quellen stammende Elemente durch Asteriscus, Korrekturen des Cod. A durch kleineren Druck; Wiederholungen siehe bei NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 8, SWETE, Introd. S. 184.

e. Ueber die Ausgabe von PDELAGARDE siehe § 15, 2, 3<sup>b</sup>.

f. Eine neue Ausgabe der LXX mit kritischem Apparat ist in Angriff genommen von den Syndics of the Cambridge University Press. Als Vorarbeit erschien die (bisher beste) Handausgabe The Old Test. in greek according to the Septuagint ed. HBSWETE 1887—1894 (mehrere Neuauflagen), ein genauer Abdruck des Cod. B, dessen Lücken aus Cod. A und S

= s ergänzt sind; in den Fußnoten Varianten aus andern Majuskeln. Als weitere Vorarbeit erschien 1897 the book of Judges in greek ed. BROOKE and McLEAN. Die große Ausgabe wiederholte in ihrer ersten Lieferung (Gen 1906 ed. BROOKE and McLEAN) den Text von SWETES Handausgabe, fügte aber einen vollständigeren kritischen Apparat bei; in den weiteren Lieferungen (Ex Lev 1909. Num Dtn 1911 ed. BROOKE and McLEAN) folgt der Text je dem besten Zeugen.

4. Ausgewählte **philologische Hilfsmittel zum Studium der LXX.** Konkordanzen: CKIRCHER 1607; TROMMUS 1718; EHATCH and HAREDPATH 1897 ff. Lexika: JCBIEL 1779; JFSCHLEUSNER 1820 f. Grammatik: ADEISSMANN, Hellenistisches Griechisch RE<sup>3</sup> VII S. 627 ff. (mit reichen Literaturangaben; RHELBING, Gramm. d. LXX 1907; HJTHACKERAY, A grammar of the Old Test. in greek I 1909; vgl. auch die Grammatiken des neutestamentlichen Griechisch.

#### § 14. Die Tochterübersetzungen der LXX.

Literatur siehe an den angegebenen Stellen von RE<sup>3</sup> III und SWETE, Introd.; Ergänzungen aus den letzten Jahren im Theol. Jahresbericht.

1. Als das Christentum sich auch über solche Gebiete ausbreitete, in denen das Griechische nicht gesprochen wurde, ergab sich die Notwendigkeit der Übersetzung der LXX in die Landessprachen. Diese Tochterübersetzungen lassen einen Schluß auf die Textform der LXX zur Zeit und im Gebiet ihrer Entstehung zu; darauf beruht ihr textgeschichtlicher Wert.

2. Die lateinischen Übersetzungen (*Vetus Latina*), cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 24 ff.; SWETE, Introd. S. 88 ff. AUGUSTIN sagt de civ. dei XVIII 43: „ex hac LXX interpretatione etiam in latinam linguam interpretatum est“, de doct. christ. II 16: „qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini interpretes nullo modo“, und ibid. 22: „in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur.“ Danach hat es zu AUGUSTINS Zeit viele lateinische Übersetzungen gegeben, von denen er die Itala für die beste hielt. Doch fragt sich, ob er nicht differierende Handschriften einer Übersetzung irrtümlich für verschiedene Übersetzungen gehalten hat, und ob Itala nicht ein Schreibfehler oder eine Bezeichnung für eine Übersetzung des HIERONYMUS ist. Zur Entscheidung dieser Fragen sind wir auf die erhaltenen Fragmente und Zitate angewiesen. Diese sind gesammelt von PETRUS SABATIER, *Bibliotheca sacr. latinae versiones antiquae* 1739–49, neue Ausgabe 1751. Ueber seitdem bekannt gewordene Fragmente cf. RE<sup>3</sup> III S. 28 ff. und SWETE, Introd. S. 93 ff. Die ersten lateinischen Übersetzungen entstanden wahrscheinlich in Nordafrika (Karthago), wo das Lateinische zuerst Kirchensprache war, und wohin auch der Sprachcharakter der ältesten Stücke weist. Streitig ist, ob sich Zitate aus ihnen schon bei TERTULLIAN finden; sicher ist das der Fall bei CYPRIAN.

Die Anfänge der Uebersetzung werden daher kaum lange vor 200 anzusetzen sein. Auffallend sind die Berührungen des afrikanischen Textes mit LUCIAN, die sich vielleicht aus der Annahme erklären, daß beide auf einen UrLucian zurückgehen (cf. § 12, 16). Wahrscheinlich entstanden weiterhin auch in Europa mehrere Uebersetzungen, doch läßt sich eine sichere Klassifikation der Texte noch nicht geben. Da die Handschriften vielfach einander beeinflussten und so zahlreiche Mischformen des Textes entstanden, beauftragte der Bischof Damasus den HIERONYMUS mit der Revision des lateinischen Bibeltextes. Nach der Erledigung des NT revidierte dieser in Rom zunächst den Psalter (Psalterium Romanum). Nachdem er in Caesarea die Hexapla kennen gelernt hatte, gab er den Psalter noch einmal mit den hexaplarischen Zeichen heraus (Psalterium Gallicanum), ebenso eine Revision des Hiob. Auch die meisten übrigen Bücher bearbeitete er, doch kamen ihm die Manuskripte fraude cuiusdam noch vor der Veröffentlichung abhanden. Weiterhin übersetzte er, nachdem er inzwischen hebräisch gelernt hatte, das AT aus dem Grundtext (cf. § 18). Die hieronymianischen Texte verdrängten allmählich die Vetus Latina, deren letzte bekannte Handschriften aus dem 9. Jh. stammen. Vgl. RÖNSCH, *Itala und Vulgata* 1869; ZIEGLER, *D. lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus u. d. Itala d. Augustinus* 1879; CORSEX, *D. vermeintl. Itala u. d. Bibelübersetzung d. Hieronymus* (JpTh 1881 S. 507 ff.); BURKITT, *the Old Latin and the Itala* (Texts and Studies, Cambridge 1856); MONCEAU, *La bible latine en Afrique* (REJ 42 S. 129 ff., 43 S. 15 ff.).

**3. Die koptischen Uebersetzungen,** cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 84 ff.; SWETE, *Introd.* S. 106 ff.; LEIPOLDT in *Die Litteraturen des Ostens VII* 2 1907 S. 131 ff. Mehr oder weniger vollständige Uebersetzungen der LXX entstanden seit etwa 300 in allen ägyptischen Volksdialekten, dem in der Thebais gesprochenen saïdischen, dem sich nördlich anschließenden achmimischen, dem fajjumischen und dem in Unterägypten gesprochenen bohairischen. Sie beruhen zum größten Teil auf der im 4. Jh. in Aegypten vorherrschenden hesychianischen Rezension, teilweise jedoch auch auf anderen, in einzelnen Büchern auf vorhexaplarischen Textformen. Am wichtigsten sind die ältere saïdische (etwa um 300) und die jüngere bohairische (etwa um 650?) Uebersetzung.

**4. Die äthiopische Uebersetzung,** cf. PRÄTORIUS RE<sup>3</sup> III S. 87 ff.; SWETE, *Introd.* S. 109 f.; ELITTMANN in *Die Litteraturen des Ostens VII* 2 1907 S. 223 ff. Sie entstand wahrscheinlich bald nach der Christianisierung Aethiopiens durch syrische Missionare im 4. Jh. und beruht daher nach der freilich sehr bestrittenen Ansicht Einzelner auf der in Syrien verbreiteten lucianischen Rezension der LXX. Doch ist der alte Text nicht genauer bekannt; denn seine starke Verwilderung veranlaßte im 14. Jh. eine Textrevision, bei der jedoch schwerlich, wie man oft annimmt, der

hebräische Grundtext, sondern die im 10. Jh. entstandene arabische Uebersetzung desselben durch SAADJA (§ 16.7) benutzt wurde, und auch im 16. und 17. Jh. wurde der Text noch einmal revidiert. Die erhaltenen Handschriften (die älteste aus dem 13. Jh.) weisen sämtlich einen stark entstellten oder revidierten Text auf. Hauptausgaben: DILLMANN (Gen—II Reg und Apokryphen) 1853. 71. 94; in der Bibliotheca abessinica: ELITTMANN, Gen 1909. JOBOYD, Ex u. Lev 1911.

**5. Die arabischen Uebersetzungen,** cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 94 f.; SWETE, Introd. S. 110 f. Von diesen stammen direkt aus dem Griechischen mehrere Psalmenübersetzungen (ein aus dem 8. Jh. stammendes Fragment einer solchen, in der das Arabische auch griechisch transkribiert ist, wurde 1901 in Damaskus gefunden; ed. VIOLET OLZ 1901 S. 384 ff. 425 ff. 475 ff.) und die in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckten arabischen Uebersetzungen der Propheten und der poetischen Bücher außer Hiob. JROEDIGER, De origine et indole arabicae librorum VTest. histor. interpretationis libri duo 1829 nimmt freilich für große Teile den Ursprung direkt aus dem Hebräischen an.

**6. Die syrischen Uebersetzungen,** cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 175 ff.; SWETE Introd. S. 111 ff. Die wichtigste syrische Uebersetzung ist direkt aus dem Hebräischen geflossen; vgl. über sie § 17. Von den aus dem Griechischen stammenden Uebersetzungen ist die wichtigste die syrohexaplarische des Bischofs PAULUS VON TELLA, von der schon in § 12.3 die Rede war. Von der Uebersetzung des nestorianischen Patriarchen MARABBAS († 552) ist nichts erhalten. Aus der Psalmenübersetzung des Bischofs POLYKARP (508) stammen vielleicht zwei von CERIANI in Monumenta sacra et prof. V herausgegebene Fragmente. In den Jahren 704/5 revidierte JAKOB V EDessa die syrische Bibel nach der hexaplarischen LXX und andern griechischen Texten: von dieser Revision sind einige umfangreiche Teile in Handschriften erhalten. Zahlreiche Fragmente sind auch noch vorhanden von der hierosolymitanischen oder palästinensischen Uebersetzung, die aus dem 5. oder 6. Jh. stammt. Was unter dem von Kirchenvätern vielfach zitierten Συροζ zu verstehen ist, ist nicht sicher zu ermitteln; cf. FIELD, Hexapla I S. LXXVII ff.

**7. Die armenische Uebersetzung,** cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 95 ff.; SWETE, Introd. S. 118 ff. Nach armenischen Zeugnissen aus dem 5. Jh. begann die Bibelübersetzung durch MESROP († 441) mit den Prov. Man übersetzte zunächst in Edessa aus syrischen Texten, dann aber aus griechischen, die man aus Konstantinopel und Alexandrien bezog. Die erhaltene Uebersetzung folgt der hexaplarischen LXX sklavisch; die ältesten Handschriften haben teilweise auch die hexaplarischen Zeichen beibehalten. Doch gehen einige Lesarten vielleicht auf die ältere aus dem Syrischen getlossene Uebersetzung zurück.

**8. Die georgische Uebersetzung** (cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 101 f.; SWETE, Introd. S. 120) soll nach armenischer Ueberlieferung gleichfalls von MESROP stammen; Neuere datieren sie teilweise aus dem 5. bis 6. Jh.

**9. Die slavische Uebersetzung**, cf. LESKIEN RE<sup>3</sup> III S. 151 ff.; SWETE, Introd. S. 120 f. Sie geht zurück auf CONSTANTINUS CYRILLUS († 869), der den Psalter übersetzte, und METHODIUS († 885), der die Uebersetzung zu Ende geführt haben soll. Ihr Werk ist jedoch nur teilweise und in späterer Uebearbeitung erhalten. Zugrunde liegt ihm wahrscheinlich die Rezension LUCIANS. Andere Teile der slavischen Bibel gehen auf die Vulgata zurück.

**10. Die gotthische Uebersetzung** (cf. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 59 ff.; SWETE, Introd. S. 117), die etwa um 350 von ULFILA angefertigt ist, beruht auf dem Luciantext. Von ihr sind für das AT nur geringe Fragmente erhalten.

### § 15. Das LXX-Problem.

**1.** Da die LXX in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten entstand, ist sie von außerordentlicher textgeschichtlicher Bedeutung. Denn wenn wir sie in das Hebräische zurückübersetzen, so erhalten wir den Text, den wenigstens eine Handschrift damals bot, also einen solchen, der dem Urtext zeitlich weit näher steht als der uns überlieferte hebräische Text. Doch bestehen zwei **Schwierigkeiten für die textkritische Verwendung der LXX**. Die geringere ist die, daß eine Rückübersetzung immer nur hypothetischen Charakter tragen kann. Vergleicht man die LXX mit dem MT, so erkennt man bald, daß die einzelnen Uebersetzer in der Regel eine bestimmte Methode mit außerordentlicher Konsequenz befolgt haben. Lebt man sich in diese Methoden durch sorgfältiges Studium ein, so kann man allerdings in vielen Fällen mit fast absoluter Sicherheit die hebräische Vorlage des Uebersetzers rekonstruieren. Die größere Schwierigkeit liegt darin, daß wir den ursprünglichen Text der LXX nicht mehr besitzen und erst auf kritischem Wege erschließen müssen. Aus § 10—12 ergibt sich, daß die LXX vielfach durch andere griechische Uebersetzungen beeinflußt und mehrfach neu bearbeitet worden ist. Alle Handschriften und Druckausgaben bieten, von Abschreiberversehen ganz zu schweigen, den Text jüngerer Rezensionen, vielfach noch dazu in mannigfacher Mischung. Unter diesen Umständen muß zunächst der Versuch gemacht werden, die ursprüngliche LXX wiederzugewinnen, ehe man mit einiger Sicherheit auf ihre hebräischen Vorlagen zurückschließen kann.

**2.** Den Weg zur Wiedergewinnung der ursprünglichen LXX hat besonders PDELAGARDE klar erkannt und dargelegt. Man hat zunächst die Hauptrezensionen des 4. Jh. zu scheiden (cf. Nr. 3) und dann auf deren gemeinsame Grundlage zurückzuschließen (cf. Nr. 4). Von LAGARDES Schrif-

ten sind besonders zu nennen: Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Prov 1863, Genesis graece 1868, Vorbemerkungen zu meiner Ausgabe d. LXX (Symmicta II 1880 S. 137 ff.), Ankündigung einer neuen Ausgabe d. griech. Uebersetzung d. AT 1882, Librorum Vest. Test. canonicorum pars prior graece 1883, Novae psalterii graeci editionis specimen 1887, Septuaginta-Studien 1891 2, Psalterii graeci quinquagena prima 1892. Die von LAGARDE nur erst begonnene Aufgabe ist besonders von seinem Schüler RAHLFS fortgeführt: Alter und Heimat d. Vaticanischen Bibelhandschrift (Nachr. d. GGW 1899 S. 72 ff.), Septuaginta-Studien I 1904 (Königsbücher), II 1907 (Psalter). Neuerdings hat sich die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften das Programm LAGARDES zu eigen gemacht und eine Kommission zur Ausführung desselben gebildet; vgl. den Bericht in den Nachr. d. GGW 1909 S. 129 ff. Bisher erschienen drei Hefte: 1. EHAUTSCH, D. Lukiantext des Oktateuch 1910; 2. PGLAUE u. ARAHLFS, Fragmente einer griech. Uebersetzung des samarit. Pent. 1911 (cf. § 9,3a); 3. EGROSSE-BRAUKMANN, Der Psaltertext bei Theodoret 1911. Ergänzend treten hinzu die Veranstaltung einer neuen Ausgabe mit Variantensammlung durch die Syndics of the Cambridge University Press (§ 13,3f) und zahllose Einzelbeiträge in Form von Büchern oder Zeitschriftaufsätzen sowie in den Kommentaren zum AT, betreffs deren auf die Literaturangaben von NESTLE in RE<sup>3</sup> III S. 1 ff., SWETE, Introd. und im Theol. Jahresbericht verwiesen werden muß.

3. Der erste Schritt auf dem Wege zur Wiedergewinnung der alten LXX ist die säuberliche **Abgrenzung der drei Hauptrezensionen** des 4. Jh., der hexaplarischen, lucianischen und hesychianischen (§ 12,4). a. Am sichersten und leichtesten ist die **hexaplarische** Rezension mit Hilfe der Handschriften mit hexaplarischen Zeichen, des Syrohexaplaris und der anderen auf ihr beruhenden Uebersetzungen zu ermitteln. Von Majuskeln bieten den hexaplarischen Text die Cod. *GMQ*. Im übrigen vgl. FIELD Hexapla I S. C ff., II S. 428; SWETE, Introd. S. 482.

b. Auf die **lucianische** Rezension leiten uns die Zitate der Kirchenväter ihres Verbreitungsgebietes (von Antiochia bis Konstantinopel), die von JAKOB VON EDESSA erwähnte Eigentümlichkeit, daß LUCIAN 777 durch ζδωζζι ζβζιζζ wiedergegeben habe, und die Anführung mit einem Sighum bezeichneter lucianischer Lesarten im Syrohexaplaris. Danach haben besonders FIELD, Hexapla I S. LXXXIV ff., BICKELL, ZkathTh 1879 S. 407 ff., PDELGARDE, Ankündigung einer neuen Ausgabe 1882 S. 26f., CORNILL, Ezechiel S. 65f. u. a. die lucianischen Handschriften auszusondern versucht. Als sicher lucianisch gelten Cod. 19, 82, 93, 108 (vgl. weiter SWETE, Introd. S. 482). Da zufällig lucianische Handschriften für die Complutensische Polyglotte benutzt sind, kann deren Text (LAGARDE = c) als wesentlich lucianisch gelten. Doch hat EHAUTSCH, D. Lukiantext d. Oktateuch 1910 bestritten, daß die Lucianhandschriften bereits richtig ermittelt sind. Auch LAGARDES



Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece 1883 (Pentateuch und historische Bücher) will eine kritische Ausgabe lediglich des Luciantextes sein.

c. Größere Schwierigkeit macht die Ermittlung der **hesychianischen** Rezension, und hiergehen denn auch die Anschauungen weit auseinander. Da der Hesychiustext in Aegypten verbreitet war, sprach MÜNTER (Specimen versionum Danielis coptiarum 1786) die Vermutung aus, daß einige koptische Uebersetzungen hesychianischen Charakter tragen. CORNILL (Ezechiel S. 67 ff.) bestimmt auf Grund der Aehnlichkeit zwischen den koptischen, äthiopischen, arabischen und altlateinischen Uebersetzungen mit dem Cod. *A* den letzteren als hesychianisch, CERIANI (de Cod. Marchaliano 1890) in ähnlicher Weise den Cod. *Q*. RAHLFS (Alter u. Heimat d. Vatic. Bibelhandschrift, Nachr. d. GGW 1899 S. 72 ff.) erwies den Cod. *B* als hesychianisch durch den Vergleich mit den Textzeugnissen des ATHANASIUS. Vgl. weiteres bei SWETE. Introd. S. 482. — Einen wertvollen Beitrag zur Klassifikation der LXX-Handschriften liefert auch OPROCKSEN, Stud. z. Gesch. d. LXX, d. Propheten 1910 (= Beiträge zur Wissensch. vom AT ed. KITTEL Heft 7).

4. Nunmehr gilt es, von diesen Rezensionen zurückzuschließen auf ihre **gemeinsame Grundlage**, die alte LXX. Am wichtigsten ist dafür die hexaplarische Rezension, da ORIGENES das Verhältnis seines Textes zu seiner Vorlage wenigstens teilweise durch die hexaplarischen Zeichen markiert hat. Scheiden wir die asterisierten Stellen aus, so nähern wir uns der Vorlage; ganz rein erhalten wir sie noch nicht, weil ORIGENES auch zahlreiche Änderungen vorgenommen hat, ohne sie zu kennzeichnen. Vor allem aber ist zu beachten, daß die Vorlage des ORIGENES, selbst wenn wir sie in vollkommener Reinheit herstellen könnten, noch nicht die ursprüngliche LXX wäre. Denn deren Text war im Laufe der Jahrhunderte mannigfach entstellt und überarbeitet, und insbesondere waren allerlei Lesarten aus den parallelen Uebersetzungen des AQUILA, SYMMACHIUS und THEODOTIUS eingedrungen. Die letzteren lassen sich zum Teil feststellen, wenn wir die LXX-Texte mit den erhaltenen Fragmenten dieser Parallelübersetzungen vergleichen und auf die verschiedenen Uebersetzungsmethoden achten. Weiter hilft uns der Vergleich der verschiedenen Rezensionen der LXX untereinander und mit den Zitaten bei PHILO, im NT, bei JOSEPHUS usw.: das, worin alle Zeugen übereinstimmen, wird mit einiger Wahrscheinlichkeit als alter LXX-Text gelten dürfen; wo aber die Texte auseinandergehen, wird derjenige dem ursprünglichen am nächsten kommen, der am weitesten vom MT absteht, da die Tendenz der Textbearbeitungen auf Anpassung an den MT geht. Immerhin darf man nicht mechanisch verfahren, da stets auch mit rein innergriechischen Korruptelen zu rechnen ist. Wo sich eine von MT abweichende Lesart am leichtesten als eine solche erklärt, wird man sie nicht für eine ursprüngliche LXX-Lesart halten dürfen.

## § 16. Die jüdischen Targume und die arabische Uebersetzung Saadjas.

**Literatur:** Targume: ENESTLE RE<sup>3</sup> III S. 103 ff.; GDALMAN, Grammatik des jüd. paläst. Aramäisch<sup>2</sup> 1905 (in den einleitenden Abschnitten wertvolle Bemerkungen über die Targume); ESCHNER, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi<sup>2</sup> I S. 147 ff. — LZUNZ, D. gottesdienstl. Vorträge d. Juden 1832 S. 61 ff.; AGEIGER, Urschrift u. Uebersetzungen d. Bibel 1857 S. 162 ff.; ABERLINER, Targ. Onkelos 1884 (Einleitung S. 73 ff.); HAUSDORFF, Zur Gesch. d. Targumim nach talmudischen Quellen. MGWJ 1894 S. 203 ff. 211 ff. 289 ff. — Spezialliteratur besonders bei NESTLE und SCHÜKER. — Saadjas: JDERENBOURG, Saadia ben Josef al-Fayyumi, Oeuvres complètes 1893 ff.; WENIGKEMPER, De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica 1897; ENESTLE, RE<sup>3</sup> III S. 92; MSTEINSCHNEIDER, D. arab. Literatur der Juden 1902 S. 55 ff.; PKADIE, D. arab. Bibelübersetzungen 1904 S. VIII ff.

**1. Allgemeines über Targume.** Da schon in den letzten Jahrhunderten v. Chr. das Hebräische aufhörte, Volkssprache zu sein, bedurfte es im Synagogengottesdienst schon frühzeitig einer Uebersetzung des in hebräischer Sprache verlesenen Bibeltextes in die aramäische Volkssprache. Es wurden daher mit der Zeit amtliche Dolmetscher (ein solcher hieß תרגמן oder תרגמן; übersetzen = תרג, die Uebersetzung = תרגום) angestellt, welche die Uebersetzung des gelesenen Textes mündlich vorzutragen hatten; das Vorlesen einer schriftlichen Uebersetzung war verboten (jer. Megilla IV 1). Die Uebersetzung folgte bei der Toraverlesung nach jedem einzelnen Vers, bei der Prophetenlektion gewöhnlich nach je drei Versen (Megilla IV 4). Da die Uebersetzung die Schriftlektion nicht ersetzen, sondern verständlich machen sollte, nahm sie leicht den Charakter der Deutung an, den denn auch alle erhaltenen Targume, wenn auch in sehr verschiedenem Maße, tragen. Die mündliche Uebersetzung in der Synagoge schloß die Abfassung schriftlicher Targume nicht aus, förderte sie vielmehr zu ihrer Ergänzung. Denn je mehr sie offiziellen Charakter annahm, desto weniger durfte man sie der Willkür des Dolmetschers überlassen, und ferner mußte man dafür Sorge tragen, daß die Bibelkenntnis des Volkes nicht auf die in der Synagoge verlesenen Abschnitte beschränkt blieb. Ein schriftliches Targum zum Buche Hiob wird bereits für die Zeit Gamaliels I, des Zeitgenossen Jesu, erwähnt (Schabbath 115a); möglicherweise bezieht sich darauf die Notiz der LXX Hiob 42<sup>17b</sup>: οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου. Falls die aramäische Fassung des Zitates von Ps 22<sup>2</sup> in Mt 27<sup>46</sup> Mc 15<sup>34</sup> ursprünglich ist, setzt sie vielleicht auch schon ein Psalmentargum voraus. Erhalten sind Targume fast zu allen Büchern des AT (ausgenommen sind nur Dan, Esr-Neh), zu manchen sogar mehrere. Ihrem sprachlichen wie inhaltlichen Charakter nach sind sie sehr verschieden, woraus sich ihr verschiedener Ursprung ergibt. Da an ihnen viel redigiert ist und auch die äußeren Zeugnisse für ihre Geschichte recht mangelhaft sind, ist die Entstehung der einzelnen Targume vielfach noch sehr streitig. Der Erforschung steht auch das Fehlen guter Ausgaben zurzeit noch hindernd im Wege.

**2. Das Targum Onkelos.** Als solches bezeichnet man das offizielle

Pentateuchtargum, weil es angeblich von einem Proselyten namens ONKELOS (אֲנְקֵלוֹס) stammt, der es in Palästina im Anschluß an die Tradition des R. Eliezer und R. Josua (erste Hälfte des 2. Jh.) „gesagt“, d. h. mündlich vorgelesen haben soll (Megilla 3a). Da aber überall, wo der babylonische Talmud von אֲנְקֵלוֹס redet, die parallele Ueberlieferung den Namen אֲקִילָא oder אֲקִילָא (AQUILA, cf. § 11, 2) hat, und da jer. Megilla 71a von einer griechischen Uebersetzung spricht, beruht die Tradition von ONKELOS auf einer Verwechslung und Namensentstellung. Trotzdem mag man die Bezeichnung Targ. Onkelos als ein konventionelles Siglum beibehalten. — Die Uebersetzung folgt im allgemeinen genau dem hebräischen Text und wird nur in einigen dichterischen Partien (Gen 49 Num 24 Dtn 32–33) zur Paraphrase. Der vorausgesetzte Text ist im wesentlichen mit dem MT identisch. Wo Differenzen vorliegen, ist meist nicht eine andere Lesart vorausgesetzt, sondern frei übersetzt oder die Deutung an die Stelle der Uebersetzung getreten. Namentlich sind Anthropomorphismen und Anthropopathismen beseitigt und die Patriarchen idealisiert (z. B. Gen 20<sup>13</sup> 27<sup>13</sup> 48<sup>22</sup>); antike Namen sind durch modernere ersetzt (Sinear—Babel, Ismaeliter—Araber). Doch herrscht Streit darüber, ob das Targum diesen Charakter von Anfang an gehabt oder erst durch eine spätere Redaktion erhalten hat. So meint z. B. GEIGER (Urschrift und Uebersetzungen S. 163f., Jüd. Zeitschr. 1871 S. 85ff.), das halachische Element, das gelegentlich hervortrete, lasse sich nur als fragmentarischer Ueberrest einer einst durchgängigen halachischen Behandlung begreifen; die fast völlige Streichung desselben sei eine Frucht der von R. Akiba hervorgegerufenen, genau rechnenden Schrittbehandlung. Dagegen ist zu bemerken, daß im Synagogengottesdienst zunächst nur eine Uebersetzung, nicht eine Deutung erforderlich war, daß also a priori die wörtliche Uebersetzung als das ältere, die Auffüllung mit halachischen Elementen als das jüngere zu gelten hat, ferner daß die vereinzelt halachischen Elemente den Juden sehr wohl verständlich gewesen sein können, auch ohne daß das Targum die ganze halachische Exegese in extenso aufnahm, weil sie diese aus anderen Quellen genügend kannten, endlich daß kein rechter Grund einzusehen wäre, aus dem man das halachische Element nicht konsequent beseitigt hätte. Es wird daher vielmehr denen zuzustimmen sein, die das Targ. Onkelos aus einer Zeit herleiten, in der der halachische Stoff eben erst anfang, in die Uebersetzungen einzudringen, und annehmen, daß es seit dieser Zeit in der Hauptsache intakt geblieben sei. Jedenfalls beruht das Targ. Onkelos auf einer langen mündlichen Uebersetzungstradition, die in vorchristliche Zeit zurückreichen mag. Die Aufzeichnung wird im 2. Jh. n. Chr. erfolgt sein; dies ergibt sich aus dem Sprachcharakter, der dem Biblisch-Aramäischen noch relativ nahe steht und von dem der Talmud noch deutlich absticht. Ein schriftliches Pentateuchtargum erwähnt für diese Zeit auch jer. Megilla 74d. Von Palästina aus gelangte das Targum nach Babylonien, wo es noch manche Veränderungen erfahren haben mag:

in der Sprache zeigt sich ein früher freilich vielfach überschätzter babylonischer Einschlag. Doch herrscht allgemein die Ansicht, daß die endgültige Redaktion des Textes, durch die alle abweichenden Rezensionen allmählich verdrängt sind, schon im 4. oder 5. Jh. erfolgte, da es an Spuren späterer Zeit fehlt. In nachtalmudischer Zeit erhielt das Targum autoritativen Charakter: die ersten Zeugnisse dafür stammen aus dem 9. Jh. Auch über seinen Text bildete sich wie über den Grundtext eine (orientalische) Massora (cf. ABERLINER, Massorah z. Targ. Onk. 1877 [ohne Quellenangabe, nach den Versen des Targums geordnet]. SLANDAUER, D. Masorah zu Onk. 1896 [alphabetisch geordnet mit Quellenangabe]). Gedruckt ist der Text in den rabbinischen Bibeln und Polyglotten (§ 5, 2b, c) und von ABERLINER 1884—86 (nach der Editio Sabbioneta von 1557 mit wertvoller Einleitung; vgl. die Anzeige von PDELGARDE in seinen Mitteilungen II S. 163 ff.). Eine Konkordanz lieferte EBREDEREK 1906. Sonst vgl. AGEIGER, D. nach Onk. benannte babyl. Targ. z. Pent. (Jüd. Zeitschr. 1871 S. 75 ff.); EBREDEREK, Bemerkungen über d. Art d. Uebersetzung im Targ. Onk., StKr 1901 S. 351 ff.

**3. Die übrigen Pentateuchtargume.** Außer dem Targum Onkelos ist zum Pentateuch noch ein zweites vollständiges Targum bekannt, das im Unterschied von dem in Babylonien hochgeschätzten Targ. Onk. als Targum **Jeruschalmi (I)** oder infolge falscher Auflösung der Abkürzung (װ ן) als Targ. [Pseudo-]Jonathan bezeichnet wird, ferner ein nur eine große Anzahl einzelner Verse oder Versteile (Aufzählung derselben von MGINSBURGER in ZDMG 1903 S. 67 ff.) umfassendes **Fragmententargum**, auch **Jeruschalmi II** genannt, und endlich ein nur ganz wenige vereinzelte Stücke umfassendes **zweites Fragmententargum = Jeruschalmi III**. Ihre Sprache ist die des palästinensischen Talmud und Midrasch, vermischt mit starken Anklängen an die des Targ. Onk. und des babylonischen Talmud. Die Uebersetzung ist durch haggadische und halachische Elemente völlig überwuchert. Dies beides spricht für verhältnismäßig späte Abfassung. Genauer wäre das Targ. Jerusch. I frühestens dem 7. Jh. zuzuweisen, wenn die in ihm zu Gen 21<sup>21</sup> erwähnten Namen einer Frau und Tochter Muhammeds nicht etwa erst nachträglich eingefügt sind; Jerusch. II gilt allgemein als etwas älter. Doch ist natürlich auch hier die Verwertung älterer Targumtraditionen anzunehmen: schon im pal. Talmud werden Uebersetzungen einzelner Stellen angeführt, die wir im Jerusch. I wiederfinden. — Zwei Hauptprobleme bezüglich dieser Targume sind viel behandelt. Das eine betrifft das Fragmententargum (Jerusch. II): es fragt sich, ob es einst ein vollständiges Targum war, oder ob es sich von vorn herein nur um eine Sammlung von Varianten und Randnotizen zu einem vollständigen Targum, sei es des Onkelos, sei es eines andern (der Urrezension des Jerusch. I), handelt: die Meinungen darüber sind sehr geteilt, und eine sichere Entscheidung ist zurzeit noch nicht möglich. Das zweite Problem betrifft das literarische Verhältnis der verschiedenen Pentateuch-

targume zu einander. Eine Uebersicht über die verschiedenen Ansichten gibt SCHÜRER <sup>3</sup>I S. 151. Erster Druck des Jerusch. II in der rabbinischen Bibel Venedig 1518, sämtlicher Pentateuchtargume von ASCHERFORINS Venedig 1591; weitere Drucke: Londoner Polyglotte Bd. IV 1657; MGINSBURGER, D. Fragmententarg. z. Pent. 1899, Pseudo-Jonathan 1903. Sonstige Literatur s. bei SCHÜRER <sup>3</sup>I S. 155 f.

**4. Die Targume zu den Propheten.** Das uns allein vollständig erhaltene Haupttargum zu den Propheten wird Megilla 3a dem JONATHAN B. UZZIEL, der nach Baba bathra 134a ein Schüler Hillels war, zugeschrieben und danach als **Targ. Jonathan** bezeichnet. In den Geschichtsbüchern wird die Uebersetzung gelegentlich paraphrastisch; in den Redebüchern wird sie fast ganz zur Paraphrase. In dieser freieren Haltung des Targ. Jon. gegenüber dem Targ. Onk. sieht z. B. CORNILL einen Beweis für die auch von der Tradition behauptete frühere Entstehungszeit, doch mit Unrecht (vgl. unter Nr. 2). Die meisten Neueren schließen daraus, daß die Torazitate in den Propheten in der Form des Targ. Onk. geboten werden, vielmehr auf spätere Entstehungszeit und machen darauf aufmerksam, daß Megilla 3a dem Jonathan nicht das Schreiben, sondern nur das Sagen des Targum zugeschrieben werde. Da der bab. Talmud Uebersetzungen unseres Targums oft als Targum des R. Joseph (4. Jh. in Babylonien) zitiert, nehmen sie vielfach an, daß dieser unser Targum verfaßt resp. redigiert habe. Doch ist auch das, wie DALMAN betont, nicht berechtigt; denn R. Joseph wird nur als Autorität der mündlichen Targumtradition angeführt. Die endgültige Redaktion wird, da das Targ. Onk. bereits benutzt ist, kaum vor dem 5. Jh. erfolgt sein, wenn auch viel älteres Material benutzt ist. — Neben diesem vollständigen Prophetentargum sind namentlich im Cod. Reuchlini Fragmente eines andern Targums erhalten, der als **Jeruschalmi** zitiert wird. — Drucke des Targ. Jonathan in den rabbinischen Bibeln und Polyglotten: PDELAGARDE, *Prophetae chaldaice* 1872 (nach dem Cod. Reuchlini vom Jahre 1105/6 [jetzt in Karlsruhe, Großherzogl. Landesbibl. Durlacher Handschr. 55], doch ohne Punktation); nach jemenischen Handschriften mit oberer Punktation FPRÄTORIUS *Josua* 1899, *Judicum* 1900 und LWOLFSOHN *Jer* 1—12, 1902. Abhandlungen: ZFRANKEL, *Zu dem Targ. der Proph.* 1872; WBACHER, *Krit. Untersuchungen z. Prophetentarg.*, ZDMG 1874 S. 1 ff.; CORNILL *ZATW* 1887 S. 177 ff.

**5. Die Targume zu den Ketubim** tragen einen sehr verschiedenen Charakter und beweisen schon damit ihre verschiedene Herkunft. Das zu den Prov ist eine ziemlich wörtliche Uebersetzung aus der Peschito, nicht aus dem hebräischen Grundtext, wie schon JADATHE (*De relatione consensus versionis chald. et syr. proverb. Salomonis* 1764) erkannte. Das zu den Psalmen ist bald eine wörtliche Uebersetzung, bald eine weitschweifige Paraphrase; in ihm wie in dem zu Hiob sind oft mehrere Uebersetzungen kom-

hiniert, bisweilen mit der ausdrücklichen Angabe „ein anderes Targum“. Die zu den Megilloth sind kaum noch Uebersetzungen, sondern Midrasche; doch gibt es zu Ester auch ein ziemlich wörtliches neben einem oder zwei sehr weitschweifigen. Das zur Chr ist etwas wörtlicher, weist aber auch zahlreiche haggadische Elemente auf. Im allgemeinen zeigen sie den gleichen Spracheharakter wie die in Nr. 3 besprochenen Pentateuchtargume und gehören sicherlich nicht in frühere Zeit; teilweise sind sie zweifellos noch erheblich jünger. — Erster Druck in der rabbinischen Bibel Venedig 1518 (außer Chronik, diese zuerst MFBECK 1680—83); danach PDELAGARDE, Hagiographa chaldaice 1873; weitere Drucke besonders in den rabbinischen Bibeln und Polyglotten und in einer Reihe neuerer Einzelausgaben. Weitere Literatur s. bei NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 109 f. und im Theol. Jahresbericht.

**6. Ausgewählte philologische Hilfsmittel.** GDALMAN, Grammatik d. jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, <sup>2</sup>1905, Aramäische Dialektproben 1896; JBUXTORF, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum 1640, neu (doch nicht gut) herausgegeben von BFISCHER 1874; JLEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim 1867 f.; MJASTROW, Great dictionary of the Targumim, the Talmud etc. 1886 ff.; GDALMAN, Kurzgefaßtes aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch 1898 ff.; AMERX, Chrestomathia targumica 1888.

**7.** Anhangsweise sei hier die arabische Uebersetzung des Saadja erwähnt, welche direkt aus dem Grundtext floß. SAADJA, etwa 892 im Fajjum in Aegypten geboren, wurde um 928 Rektor der Schule von Sura in Babylonien, mußte diese Stellung jedoch bald wieder aufgeben und fliehen; 937 kehrte er nach Sura zurück, wo er 942 starb. Von seiner Uebersetzung, die zugleich Deutung im Sinne der talmudischen Tradition und seiner eigenen Philosophie war, und der er z. T. auch Kommentare beigab, sind erhalten der Pentateuch, Jes. kl. Proph (?), Psalmen, Prov. Hiob, Cant, Dan. — Ueber andere arabische Uebersetzungen aus dem hebräischen Grundtext vgl. NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 93, über die samaritanisch-arabische Uebersetzung § 9.3., über solche aus dem Griechischen § 14.5., über solche aus andern Sprachen NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 93 f. Die arabischen Uebersetzungen der Pariser und Londoner Polyglotte sind sehr verschiedenen Ursprungs.

## § 17. Die Peschito.

**Literatur:** ENESTLE RE<sup>3</sup> III S. 167 ff. (hier reichliche Nachweise von Spezialliteratur); NWISLIMAN, Horae syriacae 1828; JPERLES, Meletemata Peschitthoniana 1859; JPRAGER, De VTest. versione syriaca, quam Peschitto vocant 1875; CULLELLER, Untersuchungen über die Peschittâ zur gesamten hebr. Bibel I 1911; vgl. auch FCB RIKITT, Early eastern christianity 1904, deutsch von EPREUSCHEN, Uehestentum im Orient 1907 S. 25 ff.

**1.** Direkt aus dem Hebräischen übersetzt ist, soweit wenigstens das AT in Betracht kommt, die älteste syrische Bibel, die nach der Angabe des MOSES BAR KEPHAS († 913) ܣܦܪܘܬܐ = die einfache [scil. Uebersetzung]

genannt wird. Dieser Name, der Stat. emphat. fem. von ܡܫܝܬܐ, ist *p'sittā* oder *p'sittā*, in westsyrischer Aussprache wohl *p'sittō* zu sprechen (NÖLDEKE, Syr. Gramm. § 26 B); in der deutschen Wiedergabe jedoch ist nach dem Artikel der Stat. abs. ܡܫܝܬܐ anzuwenden, also die *p'sittā* resp. *p'sittō* zu sagen. Die Bedeutung des Namens ist streitig; doch ist die Deutung „die einfache“ im Gegensatz zur „sechsfachen“ (syrische Hexapla, § 12, 4) einleuchtender als die sonst noch beliebten Erklärungen als „die wörtliche“ oder „die gewöhnliche, überall verbreitete“.

**2. Der Ursprung der Peschito** ist noch nicht genügend aufgeklärt. Die älteste erhaltene Handschrift stammt bereits aus dem Jahre 464; doch wird die Peschito schon im 4. Jh. von APHRAATES und EPUREM benutzt. Wahrscheinlich ist eine das A und NT umfassende syrische Bibel schon bald nach der Begründung der syrischen Kirche (etwa um 150) hergestellt, und nichts spricht dagegen, daß dies die Peschito war. Da die älteste syrische Christengemeinde ein starkes jüdisches Element enthielt, also wohl aus einer jüdischen Gemeinde hervorgewachsen war, ist es wohl möglich, daß der alttestamentliche Teil der Peschito schon aus vorchristlicher Zeit stammt. Dafür spricht, daß die Uebersetzung sich in starkem Maße an die traditionelle jüdische Auslegung anlehnt (cf. HELLER). Auch die einheimische syrische Tradition schreibt wenigstens einem Teil des AT vorchristlichen Ursprung zu; er soll schon von dem Priester, den der assyrische König nach Samaria sandte (II Reg 17 27 f.), oder gar schon zur Zeit Salomos übersetzt sein. Eine schwer zu entscheidende Frage ist, ob alle Teile von einer Hand übersetzt sind oder nicht. Die Uebersetzungsmethode ist nach HELLER im allgemeinen die gleiche (andere wollen stärkere Unterschiede erkennen); nur die der Chr weicht erheblich ab. Nach der Angabe mancher Handschriften soll der Psalter aus der palästinischen Sprache in das Hebräische, aus diesem in das Griechische und daraus wieder in das Syrische übersetzt sein, eine Angabe, die sich noch nicht hat aufklären lassen.

**3. Charakter der Peschito.** Das syrische AT umfaßte zunächst nur die kanonischen Bücher, ausgenommen die Chr, die nach FRAENKEL, JpTh 1879 S. 508 ff. erst im 3. Jh. aus einem jüdischen Targum ergänzt wurde, im Kanon der Nestorianer fehlt und auch in den massorethischen Handschriften der Jakobiten nicht berücksichtigt wird. Teilweise fehlen in den massorethischen Handschriften auch Esr-Neh und Est. Schon frühzeitig schlossen sich aber auch apokryphe Bücher an. Die Uebersetzung ist im allgemeinen sorgfältig und wortgetreu, doch im einzelnen, namentlich bezüglich der Verbalformen und Suffixe, etwas freier. Daß der Uebersetzer sich eng an die jüdische Auslegung anschließt, ist bereits unter Nr. 2 erwähnt. In der Chr zeigt sich eine sorgfältige Vermeidung aller Anthropomorphismen. In einigen Büchern beobachtet man eine Verwandtschaft

mit der LXX, so besonders in Jes. kl. Proph und Ps; doch fragt sich, wie weit schon der erste Uebersetzer neben dem hebräischen Text die LXX benutzte, wieweit die Peschito nachträglich nach LXX korrigiert ist.

4. Der methodisch sicheren **Verwertung der Peschito für die Textkritik** steht noch hindernd im Wege, daß ihre Uebersetzungsmethode noch nicht genügend klargestellt ist, daß ihre Textgeschichte nur erst ungenügend erforscht ist, und daß es an einer kritischen Ausgabe noch fehlt. Nach RAHLES ZATW 1889 S. 161 ff. wäre zunächst die Verschiedenheit der östlichen (nestorianischen) und der drei westlichen (der jakobitischen, melchitischen und maronitischen) Rezensionen festzustellen, sodann durch ihren Vergleich auf ihre gemeinsame Grundlage, den Text der Zeit vor der Kirchentrennung gegen Ende des 5. Jh., zurückzuschließen; diesen könnten wir dann noch an der ältesten Handschrift vom Jahre 464 und an den Zitaten des APIRAATES und EPHREM kontrollieren. Immerhin dürfte auch der so gewonnene Text schon nicht mehr ganz dem Urtext gleichgesetzt werden. Ein weiteres Hilfsmittel zur Erforschung der Textgeschichte bieten die massorethischen Angaben der östlichen und westlichen Syrer (vgl. GDIETRICH, D. Massorah d. östl. u. westl. Syrer in ihren Angaben z. Proph. Jes. 1890, dasselbe z. Buch Ruth ZATW 1902 S. 193 ff.). Einen westsyrischen Text bieten besonders der aus dem 6. oder 7. Jh. stammende, von ACERIANI 1879—83 photolithographisch herausgegebene Cod. Ambrosianus, der von GABRIEL SIONITA besorgte Text der Pariser Polyglotte, die auf letzterem, doch auch auf Vergleichung von Handschriften (darunter des 1626—28 aus dem Exemplar des maronitischen Patriarchen abgeschrieben Cod. Ussher) beruhende Ausgabe der Londoner Polyglotte und der danach für die Britische Bibelgesellschaft von SLEE 1823 (1824) besorgte Druck. Nestorianische Handschriften sind benutzt für die von amerikanischen Missionaren 1852 herausgegebene Urumiabibel. Der neueste Druck ist der 1887—92 in Mosul erschienene. Die Apokryphen gab PDELAGARDE 1861 heraus. Von kritischen Ausgaben einzelner Bücher resp. des kritischen Apparates zu ihnen verdienen hervorgehoben zu werden WEBARNES, An apparatus crit. to Chron. in the Peshitta version 1897, The Peshitta Psalter according to the westsyrrian text with an appar. crit. 1904; GDIETRICH, Ein Appar. crit. zur Peschito zum Proph. Jes. 1905 (Beiheft VIII zur ZATW).

## § 18. Die Vulgata.

**Literatur:** GRUEGLER, Krit. Gesch. d. Vulg. 1820; LYANESS, Pragmat.-krit. Gesch. d. Vulg. 1824; FRKAULEN, Gesch. d. Vulg. 1868; SBERGER, Histoire de la Vulg. pendant les premiers siècles du moyen âge 1893. — OZOCKLER, Hieronymus 1865; GLOBERG, De sancti Hieronymi ratione interpretandi 1886. WNOWACK, D. Bedeutung d. Hieronymus für die alttestl. Textkritik 1875; HPSMITH, The value of the Vulg. for textual criticism 1891.

1. **Entstehung der Vulgata.** In § 14,2 ist bereits berichtet, wie HERONYMUS vom Bischof Damasus mit der Revision der altlateinischen



Bibel beauftragt wurde, und wie er demgemäß zunächst eine Revision unter Zuhilfenahme der LXX vornahm. Als er jedoch das Hebräische erlernt hatte, ging er dazu über, das AT aus dem Grundtext neu zu übersetzen. Er begann 390 mit den 4 libri Regnorum (Sam und Reg), denen er den Prologus galeatus beigab, und ließ bis 405 nach und nach die übrigen kanonischen Bücher und einen Teil der Apokryphen folgen. Unübersetzt blieben Baruch, Sap Sal, Ecclesiasticus und die beiden Makkabäerbücher.

**2.** Ueber den **Charakter** seiner Uebersetzung hat sich **HIERONYMUS** in den Vorreden zu den einzelnen Büchern und sonst mehrfach selbst geäußert. Im allgemeinen richtete er sich genau nach seiner hebräischen Vorlage, die nur wenig von unserm MT abwich. Aber er berücksichtigte daneben auch die LXX und die andern griechischen Uebersetzungen. Gelegentlich befolgte er auch die jüdische exegetische Tradition. Uebrigens trachtete er nicht nach einer streng wörtlichen Wiedergabe auf Kosten des Sinnes und der Verständlichkeit, sondern nach einer sinngemäßen Uebersetzung in elegantem Latein. Auf der andern Seite aber wollte er den Wortlaut der *Vetus Latina* (§ 14,2), der sich einmal eingebürgert hatte, möglichst schonen und scheute darum auch vor Hebraismen und vulgärlateinischen Ausdrücken und Konstruktionen nicht zurück. Im ganzen verdient seine Arbeit volle Anerkennung, obwohl er teilweise etwas flüchtig gearbeitet (Prov, Cant und Koh übersetzte er in 3 Tagen, Tobias in einem Tage, Judith in einer Nacht!) und hier und da die Deutung an die Stelle der Uebersetzung hat treten lassen. — Die **Aufnahme** seitens der Zeitgenossen war nicht ganz die erhoffte. Während **SOPHRONIUS** die hieronymianische Uebersetzung des Psalters und der Propheten der Uebertragung in das Griechische für würdig hielt, griff **RUFIN** sie heftig an, und auch **AUGUSTIN** hatte gegen die neue Uebersetzung Bedenken. Der neu aus dem Hebräischen übersetzte Psalter bürgerte sich überhaupt nicht ein: das Psalterium Gallicanum (§ 14,2) trat in der Gesamtbibel nach **HIERONYMUS** an seine Stelle. Im übrigen vermochte die neue Uebersetzung die *Vetus Latina* nur allmählich zu verdrängen; noch **GREGOR DER GROSSE** bezeugt den gleichzeitigen Gebrauch beider, wenn er auch die erstere vorzieht. Schließlich aber fand sie allgemein Anerkennung; seit dem 13. Jh. wurde sie als die *Vulgata* bezeichnet, und durch das Tridentinische Konzil (sessio IV, 1546) erhielt sie für die römische Kirche kanonische Geltung.

**3.** Der **Text der Vulgata** wurde schon frühzeitig vielfach entstellt, teils durch Unachtsamkeit der Abschreiber, teils durch Einnischung von Lesarten der *Vetus Latina*. Schon früh setzen aber auch Bemühungen um die Herstellung besserer Texte ein, die für die verschiedenen Kirchengebiete abweichende Rezensionen schufen: Urheber derselben sind besonders **CASSIODORIUS** († 570) für sein Kloster Vivarium und für Süditalien überhaupt, **ALCUIN** im Auftrage Karls des Großen für die fränkische Kirche,

THEODULF V. ORLEANS (etwa um 800), dessen Rezension jedoch weniger Verbreitung fand, LANFRANC († 1089) für Nordfrankreich und England, der Zisterzienserabt STEPHAN HARDING († 1134) für seinen Orden, und ähnlich schufen sich auch andere Orden ihre Normalrezension. Im 13. Jh. entstanden eine Reihe von Ausgaben mit textkritischem Apparat, sogenannte *Correctoria*, unter denen das *Correctorium Parisiense* (1226) das wichtigste ist: durch den großen Einfluß der Pariser Universität wurde es das exemplar vulgatum. Aber gerade die Variantensammlungen boten neuen Anlaß zu willkürlichen Veränderungen. Schon 1267 klagte ROGER BACO: quot sunt lectores per mundum, tot sunt correctores, seu magis corruptores: er forderte, daß der Papst (Clemens IV) die Herstellung einer offiziellen Ausgabe in die Hand nehmen sollte. Aufs neue erkannte man die Mißstände, als die Druckerkunst sich der Vulgata bemächtigte. Jetzt bemühte man sich um die Herstellung besserer Bibeltex-te teils durch neue Übersetzungen aus dem Grundtext (NESTLE RE<sup>3</sup> III S. 49 ff.), teils durch Korrektur der Vulgata, sei es nach dem Grundtext (so z. B. die Complutensische Polyglotte), sei es nach älteren Vulgatahandschriften (so z. B. ROBERT STEPHANUS in verschiedenen Ausgaben von 1523 an und JHENTENIUS 1547 im Auftrage Karls V und unter Aufsicht der Löwener theologischen Fakultät). Auf Grund der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils (sessio IV) setzte endlich Sixtus V eine Kommission zur Herstellung eines offiziellen Textes ein, der in der vatikanischen Druckerei 1590 gedruckt wurde. Obwohl nicht ganz fehlerfrei, war diese Ausgabe, zu der gute alte Handschriften benutzt waren, eine verhältnismäßig gute Leistung. Gleichwohl wurde sie von den Jesuiten heftig angegriffen, namentlich von BELLARMIN aus persönlichen Gründen; auf ihr Betreiben wurde die Editio Sixtina von Clemens VIII kassiert (nur wenige Exemplare sind erhalten) und eine neue Ausgabe hergestellt, die 1592 erschien und an etwa 3000 Stellen von der Editio Sixtina abwich. Auch sie wies jedoch zahlreiche Druckfehler auf, die bei den Neudrucken 1593 und 1598 korrigiert wurden: übrigens erlaubte man sich bei den letzteren auch noch allerlei Aenderungen. Diese clementinischen Ausgaben wurden nun für die normalen erklärt, trotz ihrer Differenzen, die man als unerheblich betrachtete. Die bequemste und verbreitetste Handausgabe ist die von VAN ESS 1822 ff., die kritisch genaueste die von MHETZENAUER 1906. Weiter sind zu nennen die Ausgaben von VERCELLONE 1861 und von TORNAEI 1885. Mit der Herstellung einer neuen kritischen Ausgabe des hieronymianischen Textes ist gegenwärtig der Benediktinerorden beauftragt. Obwohl von protestantischer Seite die Mangelhaftigkeit des offiziellen Textes von Anfang an erkannt ist, ist doch auch hier eine gute Ausgabe des AT noch nicht hergestellt; denn auch die Ausgabe von THIESE und OTTSCHEENDORF 1873 genügt noch nicht. Eine Ausgabe der Psalmenübersetzung des HIERONYMUS aus dem Hebräischen, die in der Vul-

gata durch das Psalterium Gallicanum ersetzt ist, lieferte P'DELAGARDE, Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874.

### Kapitel III.

## Der Urtext, seine Veränderungen und seine Wiedergewinnung.

### § 19. Allgemeines.

**1. Abstand der Textzeugen vom Urtext.** Keiner der in § 3—18 besprochenen Textzeugen bietet uns den Text in seiner ursprünglichen Form. Das ist a priori anzunehmen, da zwischen ihnen und der Abfassungszeit der einzelnen Schriften ein längerer Zeitraum verstrichen ist. Auch die größte Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt der Abschreiber konnte das Eindringen von Schreibfehlern nicht hindern. Dazu kommt, daß dem Altertum unser Begriff des literarischen Eigentums fehlte. Wer sich eine Abschrift eines Werkes anfertigte oder herstellen ließ, hatte eben, weil es sich um sein Privatexemplar handelte, das Recht, allerlei Aenderungen, Kürzungen oder Ergänzungen vorzunehmen. Freilich waren der absoluten Freiheit gewisse Grenzen gezogen: poetische Texte waren durch ihre Form, Gesetze oder prophetische Aussprüche durch ihre Wertschätzung gegen allzugroße Willkür geschützt, und schließlich wollte man doch in der Abschrift immer eine mehr oder weniger getreue Nachbildung des Originals haben. Vollends, wenn eine Schrift aufhörte, privaten Charakter zu tragen, wenn sie in den Gebrauch der Gemeinde übernommen wurde, war damit auch ihr Text einigermäßen vor privater Willkür geschützt, und zwar um so mehr, je mehr die Kanonizität sich nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf den Buchstaben erstreckte. Auf der andern Seite erforderte freilich gerade auch die Aufnahme einer Schrift in den Gemeindegebrauch oft eine Zujassung für ihn, also eine Bearbeitung nach den Bedürfnissen der Gemeinde. Dazu kamen durch die Erkenntnis der Fehlerhaftigkeit des überlieferten Textes veranlaßte Versuche, ihn zu korrigieren, die, wenn sie mit mangelhaften Methoden ausgeführt wurden, den Text weiter entstellten.

**2.** Was wir von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, wird bestätigt durch das vielfache **Auseinandergehen der Textzeugen** und durch die Veränderungen, die sie selbst im Laufe der Zeit erlitten haben, und von denen wir ausdrückliche Kunde besitzen. Als Beispiele seien angeführt die beiden Formen des Dekalogs Ex 20<sup>1-17</sup> und Dtn 5<sup>6-18</sup>, die sich durch eine verschiedene Motivierung des Sabbathgebotes und sonst durch allerlei Kleinigkeiten unterscheiden, und die verschiedene Gestalt, die das Buch Jer in MT und LXX zeigt (§ 112). Diese beiden Fälle zeigen teils, wie selbst solche Texte, die uns als unantastbar erscheinen würden, vor Veränderungen nicht

geschützt waren, teils, welch außerordentliches Maß die Freiheit in der Textbehandlung annehmen konnte, zugleich aber auch, wie die größte Freiheit doch den Inhalt wesentlich intakt gelassen hat: man bekommt aus LXX kein anderes Bild von Jeremia als aus MT. Uebrigens sei bemerkt, daß im allgemeinen die Textzeugen in weitgehendem Maß zusammenstimmen; die Differenzen betreffen fast stets nur untergeordnete Kleinigkeiten. — Eine weitere Bestätigung für die Behauptung, daß der Urtext starke Veränderungen erlitten hat, können wir den **Disharmonien des überlieferten Textes** entnehmen, und das um so sicherer, je ausgeprägter der Stil eines Werkes ist. Beispiele dafür werden im folgenden reichlich angeführt werden.

3. Unter diesen Umständen müssen wir versuchen, den **Urtext auf kritischem Wege wiederherzustellen**. In vollem Maße wird uns das freilich nicht gelingen: immerhin ist eine ziemliche Annäherung an den Urtext wohl erreichbar. Das wird desto sicherer der Fall sein, je methodischer die textkritischen Operationen vollzogen werden. Die Methode läßt sich schwer in bestimmte, kurze Regeln zusammenfassen; sie wird am besten und sichersten an guten Vorbildern erlernt. Doch seien hier einige allgemeine Winke gegeben.

a. Wo die Textzeugen, die ja meist nur Uebersetzungen sind, differieren, darf man nicht ohne weiteres auf eine Unsicherheit des Grundtextes schließen: man muß vielmehr zunächst sorgfältig feststellen, ob der Uebersetzer den ihm vorliegenden Text wörtlich wiedergeben wollte oder nicht, ob eine Abweichung z. B. der LXX vom MT nicht auf einem Uebersetzungsfehler oder auf einer innerhalb der griechischen Textüberlieferung liegenden Verderbnis beruht. Auch hat man durch genaues Studium der Uebersetzungsmethode festzustellen, welche hebräische Lesart der Uebersetzer voraussetzt, und darf diese nicht willkürlich postulieren.

b. Man darf die Zeugen nicht gleich werten. Z. B. dürfen Uebersetzungen aus der LXX nicht als gleichwertige Zeugen neben die LXX gestellt werden. Wo ein Textzeuge den andern beeinflußt hat (z. B. LXX und Peschito), darf ihr Zeugnis nicht als ein doppeltes gewertet werden. Alte Textzeugen haben im allgemeinen ein größeres Gewicht als die jüngeren. Es muß festgestellt werden, ob die Vorlage des Uebersetzers eine gute oder schlechte Handschrift war.

c. Bei der Wahl zwischen mehreren gut bezeugten, von einander unabhängigen Lesarten ist diejenige nicht unter allen Umständen vorzuziehen, die dem Zusammenhang am besten entspricht; denn es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie aus dem Streben nach Glättung des Textes entstanden ist. Andererseits ist freilich der früher vielfach vertretene Grundsatz, daß die schwierigere Lesart den Vorzug vor der leichteren verdiene, auch nicht immer richtig. Hier hat wesentlich der durch lange Schulung erworbene Takt des Kritikers zu entscheiden.

d. Von mehreren gut bezeugten Lesarten, die miteinander in Zusammenhang stehen, ist diejenige als die ursprünglichste zu betrachten, aus der die andern auf die einfachste Weise abgeleitet werden können. Bisweilen sind alle bezeugten Lesarten aus einer gemeinsamen Wurzel zu erklären.

e. Die reine Konjekture ist erst dann berechtigt, wenn die Textzeugen im Stich lassen.

f. Die Korrekturen müssen sich möglichst in dem Rahmen halten, den die sicher nachweisbaren Textveränderungen liefern. Z. B. eine Buchstabenvertauschung, die nachweislich oft vorgekommen ist, wird man leicht annehmen dürfen; eine solche, die sonst nicht nachweisbar ist, anzunehmen, wird man Bedenken tragen. Bei Büchern, deren Text nachweislich schlecht erhalten ist, darf man schneller zu einer Korrektur geneigt sein als bei Büchern mit gut erhaltenem Text.

Nach alledem wird klar sein, daß die methodische Textkorrektur eine Kunst ist, welche tüchtige Kenntnisse auf dem Gebiet der Textgeschichte zur Voraussetzung hat. Vor dilettantenhaftem Korrigieren kann nicht dringend genug gewarnt werden.

4. Neuerdings hat man vielfach eine **Verwertung der Rhythmik für die Textkritik** versucht. Prinzipiell ist das als berechtigt anzuerkennen. Ist der Rhythmus eines Stückes erkannt, so müssen alle die Textteile, die sich ihm nicht fügen, als entstellt betrachtet werden; und für die Vermutung über die ursprüngliche Lesart gibt er zugleich gewisse Fingerzeige: nur solche Korrekturen sind zulässig, die ihm genügen. In praxi aber ist auf diesem Gebiet noch die äußerste Zurückhaltung geboten. Denn erstlich ist in sehr vielen Fällen noch ganz unsicher, ob wir es mit einem rhythmischen Text zu tun haben oder nicht: nicht jeder Text, den man mit einigem guten Willen rhythmisieren kann, ist schon damit als rhythmisch erwiesen; vor allem ist dann Skepsis geboten, wenn die Rhythmisierung Korrekturen sonst unverständlicher Stellen erfordert, und um so mehr, je stärkere Korrekturen erforderlich sind. Zweitens kennen wir nur erst einige wenige rhythmische Grundgesetze der hebräischen Poesie mit Sicherheit und sind in den meisten Fragen über Vermutungen und Hypothesen noch nicht hinausgekommen. Der Forscher auf dem Gebiet der Rhythmik mag hier versuchsweise alle möglichen Textkorrekturen probieren; aber solche Versuchskorrekturen haben zunächst noch keinen objektiven Wert und dürfen für irgendwelche Folgerungen noch nicht benutzt werden. Nur soweit rhythmische Gesetze einigermaßen sicher festgestellt sind, darf man sie zur Textkorrektur verwenden: dann aber sind sie auch von großer Beweiskraft. Ueber den gegenwärtigen Stand der Erforschung der hebräischen Rhythmik siehe § 30.

## § 20. Formale Veränderungen des Textes.

**Literatur:** LLOW, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei d. Juden 1870; EASTGLICH, Skizzen über Schrift u. Bücherwesen d. Hebräer 1876; BLAU, Studien zum althebr. Buchwesen 1902; MLIDZBAESKI, Handbuch d. nord-semitischen Epigraphik 1898; SRDRIVER, Notes on the books of Samuel 1890; Schrifttafeln von JETTING in BICKELL-CURTISS, Outlines of hebr. grammar 1877; DCHWOLSON, Corpus inscript. hebr. 1882; MLIDZBAESKI, Handb. d. nord-semit. Epigraphik 1898 Tafel XLIV ff. und in GESenius-KAUTZSCH, Hebr. Gramm.<sup>28</sup> 1909. Zu vergleichen sind auch die Lehrbücher der Archäologie und die hebräischen Grammatiken in den Abschnitten über die Schrift.

1. Von den rein archäologischen Fragen, die keine textgeschichtliche Bedeutung haben, müssen wir hier absehen. Wie die Ausdrücke  $\text{סֵפֶרִים}$  und  $\text{רִלְלֵי סֵפֶרִים}$  (von  $\text{רָלַל}$  = rollen) beweisen, war die **äußere Form der Bücher** im Altertum die der Rollen, die auch für die Synagogenexemplare der Tora bis heute allein zulässig ist. Für Privatexemplare findet sich in späterer Zeit vielfach auch die Kodexform. Wann sie zuerst in Anwendung kam, ist unbekannt. Jedenfalls beweist das Wort  $\text{קֶדֶשׁ־סֵפֶרִים}$  im Aristeeasbrief (179) nicht für die Kodexform, da vorher (177) deutlich von Rollen die Rede ist und  $\text{קֶדֶשׁ־סֵפֶרִים}$  auch als Uebersetzung von  $\text{סֵפֶרִים}$  vorkommt. Nach BLAU (S. 40 ff.) nimmt der Talmud noch nirgends auf die Kodexform Rücksicht; sie scheint also erst in nachtalmudischer Zeit in Anwendung gekommen zu sein. Die Schriftrollen wurden gewöhnlich nur auf der Innenseite beschrieben. Die Schrift verteilte sich hier auf Kolonnen ( $\text{סְפָרִים}$  Jer 36<sup>23</sup>). Nach talmudischen Vorschriften, die wahrscheinlich alte Sitte kodifizieren, sollte zwischen je zwei Kolonnen ein Zwischenraum von Daumenbreite (jer. Megilla 71 d) oder von zwei Fingerbreiten (Menachoth 30 a) frei bleiben, ähnlich ein Rand am Kopf und Fuß der Kolonnen von zwei resp. drei, nach andern drei resp. vier Fingerbreiten (jer. Megilla 71 d). Diese freien Räume boten genügend Platz selbst für ziemlich umfangreiche Nachträge, die namentlich in der älteren Zeit öfters zunächst an den Rand geschrieben und bei weiteren Abschriften in den Text eingefügt zu sein scheinen.

2. **Verteilung der Bücher auf die Rollen.** Ursprünglich ist natürlich jedes Buch auf eine besondere Rolle geschrieben: umfangreichere Werke wie die Tora mögen auch auf mehrere Rollen verteilt gewesen sein, woraus sich gewiß die Zerlegung dieser Werke in mehrere „Bücher“ erklärt. Vielfach aber faßte man inhaltlich verwandte Schriften später auf einer Rolle zusammen, so die 12 kleinen Propheten, die schon Sir 49<sup>10</sup> als eine Einheit erscheinen, ebenso Ruth mit Jud, Thren mit Jer, woraus es sich erklärt, daß sie je zusammen als nur ein Buch gezählt werden konnten (§ 8. 2a). War das zweite der so auf einer Rolle verbundenen Werke nicht durch eine besondere Ueberschrift als selbständig charakterisiert, so konnten beide leicht zu einer Einheit verschmelzen; so Jes 40 ff. mit Jes 1—39, Sach 9 ff. mit Sach 1—8. Vielfach wurden, wenigstens in der talmudischen Zeit, auch größere Grup-

pen von Schriften auf einer Rolle vereinigt. So verband man häufig die fünf Bücher der Tora, die sämtlichen Prophetenschriften und die sämtlichen Hagiographen je auf einer Rolle, oder man faßte sogar die Propheten und Hagiographen zusammen; ja vereinzelt kamen sogar Rollen vor, die alle drei Teile des Kanons umfaßten (Belege bei BLAU S. 61 ff.). Das war, wenn die Rollen nicht gar zu unhandlich werden sollten (eine Torarolle sollte nach Baba bathra 14 a nicht über eine Elle hoch sein und nicht über zwei Handbreiten Durchmesser haben, wenn sie aus unverdünntem Leder bestand), nur möglich, indem man unendlich klein schrieb. HIERONYMUS (Prolog zu Ezech 20) sagt dem auch, daß die Bücher der Juden wegen der Kleinheit ihrer Buchstaben bei Lampenlicht überhaupt nicht, bei Tageslicht nur mit Mühe zu lesen seien. Gewiß wird sich daraus ein großer Teil der Abschreiberversehen erklären.

**3 a.** Die Verfasser und Abschreiber haben sich natürlich je der zu ihrer Zeit üblichen **Schriftzeichen** bedient. Wir kennen diese für die ältere Zeit (seit dem 9. Jh.) nur aus Inschriften (von den ältesten sind besonders die der Könige Mescha von Moab [cf. LIDZBARSKI Handbuch Tafel I] und Kalnu von 𐤆𐤍 in Nordsyrien [ed. FVLUSCHAN Mitteilungen aus d. orient. Sammlungen d. Kgl. Museen zu Berlin = Heft XIV d. Ausgrabungen von Sendschirli; ELITTMANN in den SBAW 1911 S. 976 ff.] sowie die Siloah-Inschrift [cf. LIDZBARSKI Tafel XXI I] zu erwähnen), erst für die Zeit vom 5. Jh. v. Chr. an auch aus Papyri, die jedoch nicht aus Palästina, sondern aus Aegypten stammen (cf. besonders die aramäischen Papyri aus Elephantine [5. Jh.] ed. ESACHAU 1911 mit 75 Lichtdrucktafeln). Erst seit dem Mittelalter können wir die Entwicklung der Schrift an den Handschriften selbst beobachten. In kleinen Details mögen die Buchstaben der ältesten biblischen Handschriften etwas anders gewesen sein als die der Inschriften und Papyri, namentlich mögen sie eine etwas flüssigere und bequemere Form gehabt haben; aber die Grundzüge sind jedenfalls die gleichen gewesen. Danach haben sich die Israeliten in der ältesten Zeit der sogenannten phönizischen oder althebräischen Schrift bedient, die die Späteren 𐤀𐤁𐤂𐤃 oder 𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄 oder 𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅 nannten (zur Bedeutung der beiden letzten Bezeichnungen vgl. HOFFMANN ZATW 1881 S. 334 ff.). Der Gebrauch dieser Schrift läßt sich bei den Juden vereinzelt noch bis in das 2. Jh. n. Chr. nachweisen (Barkochba-Münzen); in einer verschmörkelten Gestalt hat sie sich bei den Samaritanern bis zur Gegenwart erhalten. An die Stelle der althebräischen Schrift trat dann jedoch die aus ihr abgeleitete aramäische Schrift, welche die Juden selbständig zur Quadratschrift weiter entwickelten (𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅 oder 𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅). Die älteste auf dem Boden Palästinas gefundene Inschrift mit dem neuen, jedoch noch nicht konsequent angewandten Alphabet stammt aus der Zeit kurz nach 183 v. Chr. (Inschrift vom A'raḳ el-Emir). Dieses Alphabet hat später nur noch unwesentliche Veränderungen erfahren (§ 6.1).

b. Die Frage, seit wann man die biblischen Handschriften mit der neuen Schrift schrieb, ist nicht ganz sicher zu beantworten. Nach jüdischer Tradition soll Esra die neue Schrift aus Babylonien (daher die Bezeichnung  $\text{שׁוֹמְרֵי הַסֵּפֶר}$ ) mitgebracht haben (jer. Megilla I 71b, bab. Sanhedrin 21b, vgl. ORIGENES zu Ps 22, EPIPHANIUS de XII gemmis 63 und HIERONYMUS prol. gal.). Nach EPIPHANIUS soll Esra bei der Einführung der neuen Schrift durch den Gegensatz gegen die Samaritaner bestimmt gewesen sein. Daran mag richtig sein, daß die Juden vielleicht zuerst in Babylonien die aramäische Schrift kennen lernten, und daß der Gegensatz gegen die Samaritaner, welche an der althebräischen Schrift allezeit festhielten, für die späteren Juden der Grund war, daß sie mit althebräischen Buchstaben geschriebene Handschriften nicht als heilig gelten ließen. Aber gerade, daß die Samaritaner an der alten Schrift festhielten, dürfte ein Beweis dafür sein, daß zu der Zeit, als sie sich von der jüdischen Gemeinde trennten (etwa um 330), der Pentateuch in der Regel noch in der alten Schrift geschrieben war. Dagegen setzt die LXX bereits Textverderbnisse voraus, die sich nur aus der Verwechslung von solchen Buchstaben erklären, die in der Quadratschrift, nicht aber in der alten Schrift einander ähnlich waren (· und ; , und ׀, ׀ und ׀; Beispiele bei CAPPELLUS, *Critica sacra* ed. SCHARFENBERG II S. 580 ff.; VOLLERS ZATW 1883 S. 231 f.; DRIVER, *Notes on the hebr. text of Sam* S. LXV ff.). Wo in LXX-Handschriften für den Gottesnamen  $\text{יהוה}$  die Schrift der hebräischen Vorlage beibehalten war, lasen des Hebräischen Unkundige vielfach HHHH, was ebenfalls die Quadratschrift voraussetzt; doch fragt sich, ob jenes HHHH in der LXX ursprünglich ist, cf. SWETE, *Introduction to the Old Test. in greek*² S. 39. Im NT wird Mt 5 18 · als der kleinste Buchstabe genannt, was nur auf die Quadratschrift paßt. Der Mischna (Jadajim IV 5) gelten nur die in Quadratschrift geschriebenen Exemplare als heilig. Nach diesen Zeugnissen mag sich der Gebrauch der neuen Schrift in Bibelhandschriften etwa vom 3. Jh. v. Chr. an allmählich eingebürgert haben und etwa zur Zeit Christi so gut wie allgemein üblich gewesen sein. Nur bei der Schreibung des Gottesnamens  $\text{יהוה}$  hielt man noch längere Zeit an der althebräischen Schrift fest; in dieser Form hat ihn auch AQUILA in seine Uebersetzung übernommen (ORIGENES zu Ps 2).

4. **Trennung der Worte, Sätze und Abschnitte.** Wie z. B. die Mescha-Inschrift lehrt, kannte man schon im Altertum das Mittel, die Worte und Sätze durch einen Punkt resp. Strich deutlich voneinander abzugrenzen; doch geschah das, wie andere Inschriften lehren, nicht immer. Es ist möglich, daß diese oder ähnliche Mittel teilweise auch in den ältesten Handschriften angewandt wurden; die Samaritaner trennen die Worte durch einen Punkt, Sätze durch zwei Punkte. Aber regelmäßig kann das nicht geschehen sein, da über die Abgrenzung der Worte und Sätze mehrfach Streit herrschte; vgl. z. B. Jer 23 33 MT  $\text{אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ , LXX  $\text{אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ ;



Ps 106 7 MT  $\text{עֲלֵי־עַל}$ , LXX  $\text{עֲלֵים}$ ; Gen 49<sup>19-20</sup> MT  $\text{עָקַבְתָּ מִשְׁעָרָיִךְ}$ , LXX  $\text{עָקַבְתָּ מִשְׁעָרָיִךְ}$ . Diese Beispiele lehren teilweise zugleich, daß auch die Linea Makkeph und die Finalbuchstaben den alten Handschriften unbekannt waren; die Linea Makkeph findet sich auch in den alten Inschriften nie (sie ist auch den orientalischen Handschriften unbekannt), die Finalbuchstaben tauchen erst in der Quadratschrift auf. Der Talmud fordert die Anwendung der Finalbuchstaben und die Trennung der Worte und Sätze durch kleine Zwischenräume (z. B. Jer. Megilla I 9). Bei dem vielfachen Fehlen einer deutlichen Abgrenzung der Worte und Sätze in den ältesten Handschriften ist es leicht begreiflich, daß bei Einführung der Trennung manche Irrtümer unterliefen und verschiedene Auffassungen sich geltend machten. Selbst die größeren inhaltlichen Einschnitte scheinen im Altertum oft nicht genügend markiert gewesen zu sein. Denn z. B. über die Abgrenzung der Psalmen voneinander herrschten mehrfach verschiedene Meinungen (§ 152,2). Ueber die späteren Einteilungen des Textes vgl. § 8,3 ff.

5. In den älteren Inschriften beobachten wir, daß das **Zeilenende** häufig nicht mit einem Wortende zusammenfällt, daß also ein Wort auf die nächste Zeile umgebrochen ist. Jüngere Inschriften pflegen die Worte nicht umzubrechen. So wird es auch in den Handschriften gewesen sein: die früher übliche Wortbrechung wird allmählich aus ihnen verschwunden sein. Der Talmud läßt sie nicht mehr zu und gibt nun für die Behandlung des Zeilenendes bestimmte Vorschriften (Menachoth 30a): man darf einige Buchstaben über die Randlinie hinaus schreiben. Mittelalterliche Handschriften füllen den am Ende einer Zeile verbleibenden, für ein ganzes Wort nicht mehr ausreichenden Raum durch sogenannte *custodes linearum* aus, indem sie wenigstens die Anfangsbuchstaben des nächsten Wortes schreiben, diese aber am Anfang der nächsten Zeile wiederholen. Es ist möglich, daß diese Sitte auch im Altertum schon geübt wurde, vielleicht auch in der andern Form, daß die letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes wiederholt wurden. Eine Verkennung dieser *custodes linearum* konnte Abschreiber leicht zu irrthümlichen Doppelschreibungen veranlassen. Vielleicht erklären sich so z. B. die folgenden Fälle, in denen die vermutlichen *custodes* durch Klammern kenntlich gemacht sind: Jes 35 1  $\text{יִשְׁעֵי־עַל} [\text{עַל}]$ , Hos 4 18  $\text{עַל־עַל} [\text{עַל}]$ . Ps 32 7  $\text{עַל־עַל} [\text{עַל}]$ , Ps 45 3  $\text{עַל־עַל} [\text{עַל}]$ . Anderwärts beobachtet man in mittelalterlichen Handschriften, daß ein Wort, für welches das Zeilenende nicht mehr ausreicht, abgekürzt wird. Auch das ist vielleicht schon in alten Handschriften geschehen, z. B. Dtn 32<sup>35</sup>  $\text{עַל} = \text{עַל}$  (cf. Sam LXX), II Sam 5<sup>25</sup>  $\text{עַל} = \text{עַל}$  (cf. I Chr 14 16 und LXX), I Reg 21 23  $\text{עַל} = \text{עַל}$ , Jes 53 8  $\text{עַל} = \text{עַל}$  (cf. LXX). — Auch sonst läßt das Verhältnis der Textzeugen schließen, daß **Abkürzungen** nicht verschmäht wurden, wie solche auch auf Münzen vorkommen; vgl. z. B. Jer 6 11 MT  $\text{עַל־עַל}$ , LXX  $\text{τὸν θεοῦ μὲν} = \text{עַל}$ ; Jer 25 37 MT  $\text{עַל}$ , LXX  $\text{עַל}$ ; Jon 1 9 MT  $\text{עַל}$ , LXX  $\text{עַל}$  und beson-

ders Jer 3<sup>10</sup> MT  $\text{קל}$ , LXX  $\text{קל}$ . In all diesen Fällen sind entweder Abkürzungen verkannt (z. B. ein  $\text{ק}$ , das  $\text{קל}$  gelesen werden sollte, als Suffix aufgefaßt) oder einzelne Buchstaben fälschlich als Abkürzungen gedeutet.

6. Nach Ausweis der Inschriften sind **Vokalbuchstaben** in den ältesten Handschriften viel seltener verwendet worden, als es jetzt im MT der Fall ist, namentlich im Innern des Wortes: vgl. z. B. in der Siloah-Inschrift  $\text{אש} = \text{איש}$ ,  $\text{אמט} = \text{אמת}$ ,  $\text{קל} = \text{קול}$ ,  $\text{צז} = \text{ציר}$ ,  $\text{ימן} = \text{ימן}$ ,  $\text{ים} = \text{ים}$ ,  $\text{הצבם} = \text{הצבום}$ , doch auch  $\text{גז} = \text{גז}$ ,  $\text{מזא} = \text{מזא}$ ,  $\text{שש} = \text{שש}$ . So setzt denn auch die LXX vielfach die scriptio defectiva voraus, wo unsere Texte die scriptio plena haben, z. B. I Sam 12<sup>7</sup>  $\text{צקת}$  LXX  $\text{צקת}$ , I Sam 12<sup>8</sup>  $\text{ששם}$  LXX  $\text{ששם}$ , I Sam 21<sup>14</sup>  $\text{לך}$  LXX  $\text{לך}$ , II Sam 7<sup>1</sup>  $\text{היהל}$  LXX  $\text{היהל}$ , Ps 104<sup>17</sup>  $\text{ברשם}$  LXX  $\text{ברשם}$  (=  $\text{ברשאשם}$ ) etc. Selbst am Wortende, wo die Inschriften die scriptio plena häufiger haben, scheinen die Vokalbuchstaben in den ältesten Handschriften nicht immer angewandt gewesen zu sein, so daß auch hier verschiedene Auffassungen entstehen konnten: vgl. z. B. Num 13<sup>22</sup>  $\text{אנני}$  und  $\text{אנני}$ , Num 32<sup>25</sup>  $\text{אנני}$  und  $\text{אנני}$ , I Sam 19<sup>20</sup>  $\text{אנני}$  und  $\text{אנני}$ , Gen 19<sup>23</sup>  $\text{אנני}$  und  $\text{אנני}$ , II Reg 18<sup>20</sup>  $\text{אנני}$  parallel Jes 36<sup>5</sup>  $\text{אנני}$  etc. Noch bis in die Zeit der Drucke hinein schwankt die Orthographie des Bibeltextes bezüglich der Vokalbuchstaben außerordentlich stark, cf. § 6,4. Es liegt auf der Hand, daß die nachträgliche Ergänzung der Vokalbuchstaben nicht immer von der richtigen Textauffassung ausging und so zu manchen falschen Lesarten führte.

7. Daß die alten Handschriften noch keine **Punktation** kannten, daß diese vielmehr erst seit dem 7. Jh. n. Chr. eingeführt wurde, ist schon in § 7,1 gezeigt worden. Daran knüpft sich nun die Frage, ob die Punktatoren den überlieferten Konsonantentext richtig, d. h. im Sinne der Verfasser der einzelnen Werke, punktiert haben. Es kommt dabei für die Textgeschichte nicht auf die Frage an, ob jede einzelne Form, die grammatisch bestimmt ist, so punktiert ist, wie man sie zur Zeit des Verfassers gesprochen hat (das ist sicher nicht immer der Fall, hat aber Bedeutung nur für die Sprachgeschichte), sondern nur darauf, ob die Punktatoren die einzelnen Worte grammatisch und lexikalisch richtig bestimmt haben, ob sie nicht z. B. in  $\text{אנני}$  die Verbalform  $\text{אנני}$  gesehen haben, wo der Stat. constr.  $\text{אנני}$  beabsichtigt war. Meist läßt ja der überlieferte Konsonantentext nur eine bestimmte Auffassung zu; aber es gibt doch Fälle genug, wo die Auffassung zweifelhaft sein konnte, und die Zahl dieser Fälle wächst noch erheblich, wenn wir bedenken, daß die Vokalbuchstaben größtenteils sekundär sind. Die Tatsache, daß die Massorethen selbst oft geteilter Meinung waren (§ 7,3) und daß die übrigen Textzeugen, namentlich die LXX, oft andere Auffassungen vertreten (vgl. die unter Nr. 6 angeführten Beispiele), lehrt, daß eine absolut sichere mündliche Tradition nicht vorhanden war. Wir werden daher die jetzt geltende Punktation, die noch dazu einen Kompromißcharakter trägt (§ 7,4), keineswegs für unbedingt autoritativ halten dürfen.

In zahlreichen Fällen werden wir die Auffassung anderer Textzeugen vorziehen oder unsere eigene befolgen müssen. Immerhin ist die geltende Punctuation in weitaus den meisten Fällen, wo Zweifel entstehen können, von einer auffallend guten Auffassung des Textes eingegeben, und so werden wir sie nicht ohne Not preisgeben.

8. Daß die verschiedenen sonderbar geschriebenen Konsonanten und die Beifügung des *Keré*, der *Puncta extraordinaria*, des *Num inversum* etc. (§ 6, 2.6-8) nicht auf die Verfasser zurückgehen, sondern teils dem Zufall, teils schriftgelehrten und speziell massorethischen Arbeiten am Text ihre Entstehung verdanken, bedarf kaum der Erwähnung.

## § 21. Materiale Veränderungen des Textes.

**1. Redaktion und Textgeschichte.** Viele der alttestamentlichen Schriften sind, wie sich im dritten Hauptteil zeigen wird, das Werk von Redaktoren, die vorhandene Bücher zusammenarbeiteten oder nach irgend einem Gesichtspunkt bearbeiteten. Natürlich hat dabei der Wortlaut der Schriften, die den Redaktoren vorlagen, manche Veränderungen erlitten. Andere Veränderungen kommen auf die Rechnung der Abschreiber oder der Schriftgelehrten. Eine scharfe Grenzlinie zwischen beiden läßt sich nicht ziehen, und so wird die Entscheidung darüber, welche Veränderungen bei der Untersuchung der Redaktion der einzelnen Bücher, welche in der Textgeschichte zu behandeln sind, immer bis zu einem gewissen Grade subjektiv und willkürlich sein.

**2. Unbeabsichtigte Veränderungen.** Eine große Zahl der Veränderungen des Textes ist von den Abschreibern nicht beabsichtigt.

**a. Diese stehen meist im Zusammenhang mit der formalen Beschaffenheit der Vorlagen** und sind daher teilweise schon in § 20 erwähnt worden, so daß wir uns hier mit kurzen Andeutungen begnügen können. Hierhin gehören die Vertauschungen ähnlich ausschender Buchstaben, sei es in althebräischer Schrift (z. B. ז, ט und ט, ס und ט; II Sam 23<sup>29</sup> זלס || I Chr 11<sup>30</sup> זלס; Jos 15<sup>47</sup> זז; *Keré* und LXX זלס; Ezech 3<sup>15</sup> זשס, *Ketib* זשס; I Reg 22<sup>32</sup> זזז || II Chr 18<sup>31</sup> זזז; Gen 46<sup>16</sup> זזז LXX זזז), sei es in der Quadratschrift (z. B. ז und ז, ט und ט, ט, ט und ט, ו und ו; Neh 11<sup>17</sup> זז || I Chr 9<sup>15</sup> זז; Jer 16<sup>7</sup> זלס LXX זלס; Obadja 16 זזז LXX זזז; Koh 5<sup>16</sup> זשס LXX זשס). Solche Vertauschungen waren namentlich dann kaum zu vermeiden, wenn die Handschrift, die als Vorlage diente, etwas beschmutzt oder beschädigt, undeutlich oder sehr klein geschrieben war, da dann die Abschreiber auf das Raten angewiesen waren. Eine weitere Fehlerquelle war die *scriptio continua*, wenn die Abschreiber die Abgrenzung der Worte und Sätze durchzuführen hatten: das Gleiche gilt teilweise sogar von der Abgrenzung ganzer Abschnitte (§ 20, 4). Fehler entstanden leicht, wenn die Abschreiber die *custodes linearum* verkannten, vermeintliche Abkürzungen auflösten oder

wirkliche Abkürzungen nicht erkannten (§ 20,5), sowie endlich, wenn sie Vokalbuchstaben ergänzten (§ 20,6).

b. Dazu kommt die große Schar der durch **Unachtsamkeit der Abschreiber** veranlaßten Veränderungen wie Umstellung von Buchstaben (z. B. Jos 24 30 כִּי || Jud 2 9 כִּי; Dtn 31 1 יִלְךָ LXX יִלְךָ), irrtümliche Auslassung resp. Hinzufügung von Buchstaben (z. B. I Chr 5 20 יִזְרְחֵי LXX יִזְרְחֵי; Ps 19 5 קִי LXX קִי; hierher gehören auch die Fälle der sogenannten Haplo- und Dittographie), Auslassung von Worten, Satzteilen oder ganzen Sätzen, letztere oft durch Homoioteleuton veranlaßt, z. B. I Sam 14 41, wo hinter שָׁאֵל im MT die für den Zusammenhang notwendigen, in LXX erhaltenen Worte לָמָּה לֹא שָׁעָתָה אֶתְדַמְּבֶךָ הַיּוֹם אִם יִשְׁרֹבוּ אֵי בְּיָדְךָ בְּנֵי קַיִן הַיּוֹם אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֲבֵנָה אִירֹם לָמָּה לֹא שָׁעָתָה אֶתְדַמְּבֶךָ הַיּוֹם אִם יִשְׁרֹבוּ אֵי בְּיָדְךָ בְּנֵי קַיִן הַיּוֹם אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֲבֵנָה אִירֹם ausgefallen sind. Bisweilen sind solche Versehen nachträglich korrigiert, sei es am Rande, sei es zwischen den Zeilen, und diese Korrekturen sind dann bei weiteren Abschriften in den Text aufgenommen, bisweilen neben statt anstelle der falschen Lesart, bisweilen an falscher Stelle.

c. Eine weitere Gruppe von Textänderungen beruht wohl darauf, daß der Schreiber nach Diktat schrieb, und daß ihm dabei **Hörfehler** unterliefen; vgl. z. B. Varianten wie I Reg 12 18 אֲרֵב || II Chr 10 18 אֲרֵב; I Sam 16 9 שֶׁמֶת || I Chr 2 13 שֶׁמֶת und die häufige Vertauschung von אֵל und אֵל.

3. Auf der Grenze zwischen versehentlichen und absichtlichen Aenderungen liegen folgende Fälle: a. **Die Ersetzung eines Ausdruckes der Vorlage durch einen andern**, ganz oder nahezu gleichbedeutenden; vgl. z. B. I Reg 9 10 מִקְצֵה || II Chr 8 1 מִקְצֵה; I Reg 9 22 יִמְנֵי || II Chr 8 9 יִמְנֵי; I Reg 22 34 יִיבֵה || II Chr 18 33 יִיךְ; I Reg 7 24.42 שֶׁנֶּט טִירִים || II Chr 4 3.13 שֶׁנֶּט טִירִים; I Reg 22 8 אֲנִי יִתְבַּע עַל טִיר || II Chr 18 7 אֲנִי מִתְבַּע עַל לְטִיר; I Reg 22 19 מִטֵּר מִמְּדִים עַל יַמֵּי יִשְׂרָאֵל || II Chr 18 18 מִמְּדִים עַל יַמֵּי יִשְׂרָאֵל.

b. **Die Ergänzung eines Ausdruckes zu einer beliebigen Phrase.** So ist z. B. אֶתְךָ bisweilen durch den Zusatz von הִתְבַּרְרַת ergänzt (Jos 3 11.14 I Sam 4 3-5, vgl. teils LXX, teils die syntaktische Unmöglichkeit des jetzigen Ausdrucks); neben יִיבֵה ist im Dtn mehrfach אֶלְהֵךְ gesetzt, nur in MT z. B. 9 5, nur in Sam und LXX z. B. 6 12.18 10 13 etc.

c. **Auffüllung nach Parallelstellen** hat z. B. stattgefunden in Jos 20 1-6 (nach Dtn 19 1 ff. Num 35 24 f. 28), I Chr 1 11-16.17aβ-24 (nach Gen 10 13 ff. 22 ff.); diese Auffüllungen sind der LXX unbekannt.

d. Mehrfach scheinen am Rande der Handschriften **Varianten** notiert gewesen zu sein, die dann von den Abschreibern in den Text aufgenommen wurden. So erklärt sich z. B. wohl der schwierige Ausdruck von Gen 9 5 daraus, daß eine Handschrift אֶת נֶפֶשׁ אָדָם אֶת נֶפֶשׁ אָדָם bot, und daß dazu aus einer andern, welche אֶת נֶפֶשׁ אָדָם אֶת נֶפֶשׁ אָדָם bot, die Varianten אֶת אִישׁ אִישׁ und אֶת אִישׁ am Rande notiert waren, die dann in den Text eingefügt wurden. In andern Fällen ist der ganze etwas abweichende Satz aufgenommen, so

Gen 9<sup>16</sup> neben v 11 f., 24<sup>41b<sub>2</sub></sup> neben v 11 a z, Ex 18<sup>10b</sup> neben v 10 a. Jos 6<sup>20</sup> וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ neben וַיִּשְׁמַע הָעָם; in den letzten beiden Beispielen fehlt die Variante in LXX.

**I.** Es gibt aber auch eine ziemliche Anzahl **bewußter Aenderungen**. Sie sind sehr verschiedener Art: Erweiterungen, Streichungen, Korrekturen.  
**a.** Ziemlich harmlos ist die **Erweiterung des Textes durch** Beifügung deutender oder erklärender **Glossen**, z. B. Jes 3<sup>16</sup> zur Deutung von מִשְׁעָה וּמִשְׁעָה, 7<sup>17b, 20</sup> (בְּמִלְךָ אֲשֶׁר) 9<sup>14</sup> etc. Man erkennt sie meist leicht an ihrem Fehlen in einigen Textzeugen, an ihrem Stil (z. B. Prosa inmitten poetischer Diktion) oder daran, daß sie dem sich aus dem Zusammenhang ergebenden Sinn nicht entsprechen.

**b.** Harmlos ist auch die Beifügung von **Zusätzen, die den Inhalt oder die Auffassung des Textes nicht berühren**, z. B. die von doxologischen Formeln am Schluß der Bücher (z. B. am Schluß der Psalmenbücher § 152,3) oder der Leseabschnitte (Am 4<sup>13</sup> 5 s f. 9 s f. etc.?) oder die von Angaben über den gesanglichen Vortrag, die musikalische Begleitung und die liturgische Verwendung der Psalmen (§ 155); denn sie heben sich leicht vom Text ab und lassen diesen selbst intakt.

**c.** Bedeutungsvoller für die Einleitung sind die **Zusätze, welche den Inhalt verändern oder die literargeschichtliche Herkunft bestimmen**, z. B. die Auffüllung nach Parallelen oder aus der mündlichen Tradition oder gar ohne jeden quellenmäßigen Anhalt, sei es auf Grund dogmatischer Urteile (z. B. Ergänzung prophetischer Gerichtspredigten durch Heilswissagungen, § 141,1 g), sei es auf Grund haggadischer oder halachischer Forschung (Zusätze zu geschichtlichen oder gesetzlichen Texten), sei es auf Grund literargeschichtlicher Vermutung (z. B. Angaben über den Dichter und die Veranlassung eines Psalms, das Datum einer Prophetie) etc. Denn durch solche Zusätze kann das Urteil über den ursprünglichen Inhalt, über das Alter und den historischen Wert eines Stückes, über die Entwicklung der Religion und dgl. leicht irre geführt werden. Die Ermittlung solcher Zusätze ist im allgemeinen Aufgabe der speziellen Einleitung. Doch kommen dabei vielfach auch rein textgeschichtliche Instanzen in Betracht. **α)** Oft erkennt man die Zutaten daran, daß der letzte vor ihnen stehende Satz unmittelbar hinter ihnen ziemlich wörtlich wiederholt wird; der Abschreiber nimmt damit den Faden der Hauptvorlage wieder auf. Ziemlich sichere Beispiele sind Gen 28<sup>6</sup> 15 (v 12-14 Einschaltung), I Sam 2<sup>11b</sup> 18 (v 12-17 Einschaltung), I Sam 2<sup>21b</sup> 26 (v 22-25 Einschaltung). — **β)** Oft erkennt man die Einschaltung daran, daß sie sich nur in einem Teil der Textzeugen findet, vgl. z. B. das Fehlen der Erweiterung von I Sam 17 f. in der LXX (§ 70,2) und die oben unter Nr. 3 c angeführten Beispiele. — **γ)** Bisweilen verraten sich die Erweiterungen durch ihre verschiedene Stellung in den verschiedenen Textzeugen, die sich am einfachsten daraus erklärt, daß sie zunächst nur in einem Teil der Handschriften

Aufnahme fanden und aus diesen dann in die anderen übertragen wurden, zunächst an deren Rand, von wo sie dann an nicht genau der richtigen Stelle in den Text eingefügt wurden. So erkennt man z. B. den sekundären Charakter von I Sam 21-10 unter anderm daran, daß dieser Abschnitt in LXX zwischen 128<sup>a</sup> und <sup>b</sup> steht. — 2) Häufig erkennt man Nachträge daran, daß sie nicht in ihrem natürlichen Zusammenhang erscheinen, sondern am Schluß eines Buches oder Buchabschnittes (z. B. II Sam 21—24, Jer 52, verheißende Ergänzungen prophetischer Gerichtspredigten) oder, wenn es sich um kleinere Elemente handelt, am Schluß eines Satzteiles (z. B. I Sam 619 die Zahl 50000). — 3) Eine Auffüllung nach einer Parallelstelle ist immer dann zu vermuten, wenn in zwei im übrigen verschiedenen Stücken ein Element ganz oder nahezu wörtlich übereinstimmt. Fehlen für die Entscheidung der Frage, auf welcher Seite die Priorität liegt, sonstige Indizien, so hilft bisweilen der genaue Einzelvergleich: das sekundäre Stück verrät sich bisweilen dadurch, daß der Ergänzter kleine, auf Mißverständnis beruhende Aenderungen vorgenommen hat. Doch ist hier äußerste Zurückhaltung des Urteils geboten, da immer mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß die Entstellungen späteren Abschreibern zur Last fallen.

5. Eine viel geringere Rolle spielt die **Streichung ursprünglicher Textelemente**. In der Regel war der Grund dafür wohl ein Anstoß, den der überlieferte Text beim Vergleich mit andern Angaben bot. Sie verrät sich meist durch auffallende Lücken. So muß z. B. hinter Ex 33<sup>e</sup> von der Anfertigung der heiligen Lade erzählt gewesen sein, worauf v 7 ff. Bezug nehmen; in I Reg 6 muß eine II Chr 41 entsprechende Notiz über die Anfertigung des Brandopferaltars gestanden haben.

6. Daß auch **eigentliche Korrekturen** am Text vorgenommen wurden, die dogmatischen, ethischen oder ästhetischen Bedenken entsprangen, ist zum Teil ausdrücklich überliefert (vgl. § 6.6); darüber hinaus lassen sie sich durch den Vergleich der Textzeugen ermitteln. Ihnen ist besonders AGEIGER (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857) nachgegangen. Hierhin gehören zunächst Aenderungen mit Rücksicht auf die Heiligkeit des Namens יהוה. So beruht der Ausdruck „Jahwe segnen“ in Hiob 111 25.9 zweifellos auf einer Aenderung aus „Jahwe verwünschen“: das ששׁוּ Lev 2411.16 ist sicher Ersatz für ursprüngliches יהוה; in einem Teil der Psalmen ist der Name יהוה durch יהוה־אֱלֹהִים ersetzt (§ 156,13). Weitere Aenderungen sollen die Nennung wirklich oder vermeintlich heidnischer Gottheiten und Kultbräuche beseitigen. So wurde in den Samuelbüchern in Eigenmannen בַּעַל beseitigt, indem אֱלֹהִים dafür eingesetzt wurde, während sich die alten Namenformen in der ursprünglich nicht kanonisierten Chronik noch erhalten haben: z. B. אֱלֹהִים־בַּעַל II Sam 28 etc. = אֱלֹהִים־בַּעַל I Chr 833 939, אֱלֹהִים־בַּעַל II Sam 218 = אֱלֹהִים־בַּעַל I Chr 940; cf. auch אֱלֹהִים־בַּעַל II Sam 1121 = אֱלֹהִים־בַּעַל Jud 632 etc., אֱלֹהִים־בַּעַל II Sam 516 = אֱלֹהִים־בַּעַל I Chr 117. Wo das Verbum אֱלֹהִים־בַּעַל das Molochoffer bezeichnete, wurde

es gern in  $\text{קִרְיָתוֹ}$  geändert, vgl. II Chr 28<sub>3</sub> mit II Reg 16<sub>3</sub>; danach wird auch Ex 13<sub>12</sub> etc.  $\text{קִרְיָתוֹ}$  die ursprüngliche Lesart sein. Aus der  $\text{בְּצִבְעָה}$  Gen 33<sub>20</sub> (cf.  $\text{בִּצְבָב}$ ) wurde ein  $\text{בְּצִבְעָה}$ , anstelle des  $\text{אֵלֶּךְ מְצִיטָה}$  (Gen 13<sub>18</sub> 14<sub>13</sub> 18<sub>1</sub> LXX) traten im MT die  $\text{אֵלֶּךְ מְצִיטָה}$ , um die Deutung auf einen kultischen Baum auszuschließen. In Ex 20<sub>24</sub> wurde die Voraussetzung einer Mehrheit von Kultstätten (LXX:  $\text{כָּל־מְקוֹמָם}$  = jede Stätte) durch Einfügung des Artikels ( $\text{כָּל־הַמְּקוֹמִים}$  = die ganze Stätte) beseitigt. In Hos 4<sub>15</sub> 5<sub>8</sub> 10<sub>5</sub> etc. wurde  $\text{קִרְיָתוֹ}$  mit Rücksicht auf Am 5<sub>5</sub> in  $\text{בֵּית יְהוָה}$  geändert; Jos 7<sub>2</sub> ist diese Korrektur neben das ursprüngliche  $\text{קִרְיָתוֹ}$  getreten und mit diesem redaktionell verbunden. Anderwärts wurden solche Korrekturen nicht im Text vollzogen, sondern nur für die Lesung gefordert (cf. § 6,8); doch setzt dann die Punktation den Vollzug der Korrektur voraus (cf. § 7,4). Bisweilen steht die dogmatische Korrektur jetzt im Text neben dem Korrigendum, z. B. Gen 18<sub>6</sub>  $\text{בֵּית יְהוָה}$  (das für Opfer vorgeschriebene Feinmehl) neben  $\text{קִרְיָתוֹ}$ , Jes 66<sub>21</sub>  $\text{לְהַיְיבֵם}$  neben  $\text{לְהַקְטִיבֵם}$ .

7. Aus alledem ergibt sich folgendes **Urteil über den MT**: wir haben in ihm eine Textform, die von dem Urtext vielfach erheblich abweicht, und es bedarf einer gründlichen Textkritik, ehe wir uns auf ihn stützen können. Doch darf dies Urteil auch nicht übertrieben werden. Eine sorgfältige Prüfung führt immer wieder zu dem Resultat, daß der MT im ganzen doch der beste und zuverlässigste Textzeuge ist, den wir besitzen, in wievielen Einzelfällen ihm die andern Zeugen auch überlegen sind. Die Prüfung ergibt ferner, daß der Wert des MT für die verschiedenen Bücher ein ganz verschiedener ist. Während z. B. der Pentateuch zu Korrekturen verhältnismäßig wenig Anlaß gibt, ist der Text solcher Bücher wie Sam oder Hos in einer erheblich schlechteren Verfassung, der des Hos oft geradezu unübersetzbar. In der Regel reichen unsere textkritischen Hilfsmittel zur Korrektur in genügendem Maße aus; doch fehlt es auch nicht an Fällen, wo ihre Hilfe versagt, wie gerade beim Buche Hos.

## § 22. Aus der Geschichte und Literatur der Textkritik.

Literatur: LDIESTEL, Gesch. d. AT in d. christl. Kirche 1869.

1. **Altertum und Mittelalter.** Von den textkritischen Arbeiten der jüdischen Schriftgelehrten, die ihre Spuren am MT reichlich hinterlassen haben, war bereits in § 6,6 ff. die Rede. In der massorethischen Zeit war das Absehen mehr auf die Festhaltung des als richtig anerkannten Textes gerichtet; doch verdanken wir den Massorethen auch die Sammlung und Ueberlieferung wichtigen textkritischen Materials (Varianten der Orientalen und Occidentalen, des B. ASCHER und B. NAPHTALI, Variantenangaben am Rande der Handschriften). Von den Christen waren nur wenige instande, den Grundtext zu lesen, und diese haben an ihm keine Kritik geübt (die „hebraica veritas“). Fast allgemein war man auf die Uebersetzungen angewiesen, und an diesen ist manche bedeutsame textkritische Arbeit geleistet,

wie in Kapitel II gezeigt ist. Wir verdanken dem, daß wir die Uebersetzungen in weit höherem Maße für die Textkritik verwerten können, als es sonst der Fall wäre.

**2. Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation** hat für die Textkritik in verschiedenen Beziehungen wenigstens den Boden bereitet. Der Humanismus lenkte den Sinn auf den Grundtext, den man so übernahm, wie die Juden ihn überlieferten, resp. nach den Handschriften und der Massora jetzt endgültig feststellte (§ 5,2). Das Bekanntwerden der verschiedenartigsten Textzeugen führte zu ihrer vergleichenden Zusammenstellung in den Polyglotten (§ 5,2b), und dies führte von selbst auf die Frage nach ihrem Verhältnis und Wert. Die katholische Kirche erklärte auf dem Konzil zu Trient 1546 den Text der Vulgata für den authentischen und stellte ihn 1590—98 offiziell fest (§ 18,3). Den Protestanten gegenüber, die den hebräischen Text als den allein maßgebenden betrachteten, suchten manche katholischen Gelehrten die Minderwertigkeit des MT zu erweisen, die teils durch die Nachlässigkeit der Abschreiber, teils durch ihre Böswilligkeit verschuldet sein sollte; so besonders JMBRINUS, *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate* 1633 ff. und *Opuscula hebraeo-samaritana* 1657. Auf protestantischer Seite verteidigte man die Zuverlässigkeit des hebräischen Textes teils mit dogmatischen, teils mit textgeschichtlichen Gründen; viele leugneten das Vorhandensein von Fehlern in ihm gänzlich, andere gaben zwar einzelne Entstellungen zu, meinten aber, daß sie von ganz untergeordneter Bedeutung wären (SIMEON DEMUIS, *Assertio hebr. veritatis* 1634, HÖTTINGER, *Exercitationes antimorinianae* 1644).

**3. Eine lebhafte Kontroverse** entbrannte in der protestantischen Theologie über das Alter der Punktation. Anfänglich hatten sich die Protestanten der von dem jüdischen Gelehrten ELIAS LEVITA in seiner Schrift *Massoreth ha-massoreth* (§ 4,1a) vertretenen Ansicht angeschlossen, daß die Punktation mittelalterlichen Ursprungs sei. Aber diese Meinung stand im Widerspruch mit der der meisten jüdischen Gelehrten, und bald wurde auch von den Protestanten die These vertreten, daß die Punktation gleichen Alters und gleicher Autorität sei wie der Konsonantentext (so schon MFLACHUS ILLYRICUS 1543 in seiner Magisterdissertation, besonders aber JBUXTORF der Ältere in seinem *Tiberias* 1620). Diese These schien auch allein dem dogmatischen Interesse zu entsprechen, da sonst die Zuverlässigkeit des Textes nicht gewährleistet wäre. Man dehnte daher das Inspirationsdogma auch auf die Punktation aus. Daß dies wesentlich dogmatisch begründete Urteil mit den historischen Tatsachen im Widerspruch stand, zeigte nun LUDOVICUS CAPPELLUS in seiner Schrift *Arcanum punctationis revelatum* (verfaßt 1622—23, ed. ERPENIUS 1624). Bald dehnte er seine Kritik auch auf den Konsonantentext aus in seiner *Critica sacra* 1634 (erst



1650 gedruckt), zeigte jedoch zugleich, daß wir ausreichende Mittel besitzen, um den Text soweit, als es im Interesse des Glaubens notwendig ist, zu berichtigen. Er fand auf katholischer Seite (RICHARDSIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* 1678, die erste zusammenhängende Geschichte des Textes und der Versionen) lebhaft Zustimmung, teilweise auch bei protestantischen Theologen, so namentlich bei französischen, holländischen (JOH CLERICUS, *Ars critica* 1697) und englischen Gelehrten (z. B. BRIANUSWALTON in den Prolegomena zur Londoner Polyglotte 1658). Von den deutschen und schweizerischen Theologen wurde er jedoch eifrig bekämpft, so besonders von JOH BUXTORF dem Jüngeren (*De punctorum . . . origine, antiquitate et autoritate* 1648, *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae* 1653), APPEIFFER (*Critica sacra* 1680) und zuletzt noch von JOH GOTTLICARPZOV (*Introductio* 1721, *Critica sacra* 1728); ja in der *Formula consensus Helvetica* 1675 wurde seine Meinung ausdrücklich abgewiesen. Aber das Gewicht der Gründe war doch zu stark, als daß sie nicht schließlich allgemeinen Beifall hätten erringen müssen. Seitdem ist die Berechtigung und Notwendigkeit der Textkritik von allen Seiten anerkannt.

4. Es ist bei dem Umfang der textgeschichtlichen und textkritischen **Literatur** ganz unmöglich, auch nur die wichtigeren Werke hier anzuführen. Gibt es doch kaum eine umfänglichere Abhandlung über irgend eine Frage des AT, die nicht irgendwie Beiträge zur Textkritik enthielte. Indem wir für Beiträge zur Textkritik einzelner Bücher des AT auf die Literaturangaben im dritten Hauptteil und für Abhandlungen über die einzelnen Textzungen auf die in Kapitel I und II angeführten Arbeiten verweisen, beschränken wir uns hier auf die Nennung einiger Werke, welche sich die Berichtigung des gesamten alttestamentlichen Textes oder ausgewählter Stellen mehrerer Teile des AT mit Hilfe der verschiedensten Mittel zur Aufgabe gemacht haben oder die Ergebnisse solcher Bemühungen zusammenfassen. LCAPELLUS, *Critica sacra* ed. VOGEL und SCHARFENBERG 1775—78; CFHOUBIGANT, *Notae crit. in univers. Vet. Test. libros* 1777; JB DEROSI, *Variae lectiones Vet. Test.* 1784—88, *Scholia crit. in Vet. Test. libros* 1798; FBÖTTCHER, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese z. AT* 1863; FPERLES, *Analecten zur Textkritik d. AT* 1895; HOORT, *Textus hebr. emendationes, quibus in Vet. Test. neerlandice vertendo usi sunt AKueneri, JHooykaas, WHKosters, HOort* 1900; TKCHEYNE, *Critica biblica* 1903 ff.; RKITTEL, *Biblia hebraica* 1905/6 (in den Fußnoten); EKAUTZSCH, *Die Heil. Schrift d. AT in Verbindung mit . . . übersetzt*, 3. Aufl. 1909/10 (in den Fußnoten); *The sacred books of the Old Test.* ed. PHAUPT 1893 ff. (unvollendete Ausgabe eines kritisch berichtigten Textes mit ausführlicher Begründung der Korrekturen, die einzelnen Bücher von verschiedenen Bearbeitern); ABEHRICH, *Randglossen zur hebr. Bibel* (erscheint seit 1909).

## Zweiter Hauptteil.

### Der Kanon des Alten Testamentes.

**Literatur:** JSSEMLER, Abhandlungen von freier Untersuchung d. Kanon 1771—75; ADILLMANN, Ueber d. Bildung d. Sammlung heil. Schr. AT, JdTh 1858 S. 419 ff.; JFÜRST, D. Kanon d. AT nach d. Ueberlieferungen in Talmud u. Midrasch 1868; GAMARX[= DALMAN], *Traditio rabbinorum veterima de librorum Vet. Test. ordine atque origine* 1884; HGRAETZ, D. Abschluß d. Kanons d. AT u. d. Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus u. Talmud, MGWJ 1886 S. 281 ff.; FBUHL, Kanon u. Text d. AT 1891; GWILDEBOER, D. Entstehung d. alttestl. Kanons, deutsche Ausgabe [übersetzt von Risch] 1891, holländische Ausgabe 1889, 1908; WROBERTSONSMITH, *The Old Test in the jewish church* 1892, deutsch: D. AT, seine Entstehung und Ueberlieferung, übersetzt von JWROTHSTEIN 1894; HERYLE, *The canon of the Old Test.* 1892; KBRIDDE, D. Kanon d. AT 1900; HLSTRACK, Kanon d. AT, RE<sup>9</sup> IX S. 741 ff. (1901); GHOLSCHER, *Kanonisch und Apokryph* 1905.

#### § 23. Die Tradition über den Ursprung des Kanons.

1. Der **Kanon**, mit dem wir es hier zu tun haben, ist der **des offiziellen, palästinensischen Judentums**, d. h. die Sammlung von 24 israelitisch-jüdischen Schriften, welche jede Ausgabe des MT bietet. Diese Sammlung war spätestens schon im 1. Jh. n. Chr. gegen alle anderen Schriften fest abgegrenzt und mit einem besonderen Ansehen ausgestattet (JOSEPHUS c. Apion. I 8, der freilich nur 22 Schriften als *δικαίως πεπιστευμένα* zählt, aber tatsächlich unsern Kanon im Auge hat, vgl. dazu § 8,2). Die in ihm zusammengefaßten Schriften und nur sie galten als heilig (*εὐρὴ γράμματα* u. ä. bei JOSEPHUS, z. B. Ant. XX 12,1. *בְּהַרְבֵּי הַקְּרִיבָה* Jadajim III 5, Schabbath XVI 1); man sagte von ihnen und nur von ihnen, daß sie die Hände verunreinigen (*בְּמַחְשָׁא דְּהַרְבֵּי הַקְּרִיבָה* Jadajim III 2.4.5 IV 5.6), was sicher nichts anderes bedeutet, als daß der, der sie berührt hat, verpflichtet ist, seine Hände zu waschen, weil sie durch die Berührung des Heiligen tabu geworden sind (vgl. Lev 6 20 f. 16 21; über andere Deutungen des Ausdrucks vgl. die Zusammenstellung bei BUDDE S. 3 f.). Andere Kreise haben den Kanon vielfach anders abgegrenzt; vgl. darüber § 26.

2. Nach **allgemein jüdischer Anschauung**, die von den Christen kritiklos übernommen wurde, ist das außerordentliche Ansehen, das diese Schriften genießen, ihnen nicht erst nachträglich beigelegt worden, sondern es eignet

ihnen kraft ihrer Entstehung durch die Inspiration ihrer Verfasser (BOUSSET, *D. Religion d. Judentums*<sup>2</sup> 1906 S. 172). Jede der 24 Schriften war daher vom Moment ihrer Entstehung an kanonisch, und der Kanon entstand mit den Schriften selbst; mit der Entstehung der letzten, nach jüdischer Anschauung der Schriften Esras (Baba bathra 15a), war er abgeschlossen.

**3.** Eine etwas andere Ansicht vertritt **IV Esr 14** 18 ff. Danach erfüllte Gott Esra auf seine Bitte mit dem heiligen Geist, daß er die durch Feuer vernichteten heiligen Schriften wieder schreiben könnte. Kraft dieser Inspiration diktierte nun Esra fünf Männern in 40 Tagen 94 Bücher, nämlich die 24 kanonischen und 70 andere, geheim zu haltende. Nach dieser Legende ist der Kanon nicht allmählich, sondern durch einen einheitlichen Akt zur Zeit Esras entstanden. Immerhin handelt es sich dabei nur um die Erneuerung von etwas früher bereits Vorhandenem. Die Legende wurde schon im 2. Jh. von den Christen angenommen; sie findet sich bereits bei IRENAEUS, TERTULLIAN, CLEMENS ALEXANDRINUS, ORIGENES etc. und beherrscht das ganze Mittelalter.

**4.** Im 16. Jh. wurde dagegen durch **Elias Levita** († 1549) die vielleicht früher schon von andern Juden vertretene Meinung herrschend, daß zur Zeit Esras die alttestamentlichen Schriften wohl vorhanden, aber noch nicht zu einem Kanon vereinigt waren; Esra und seine Genossen, die Männer der großen Synagoge, hätten sie von andern Schriften abge sondert und zusammengestellt. Auf sie soll auch die Dreiteilung des Kanons in Gesetz, Propheten und Schriften zurückgehen; doch soll die Anordnung innerhalb der beiden letzten Gruppen eine andere, als die in Baba bathra 14 b angegebene gewesen sein, so daß wenigstens in dieser Beziehung die Späteren die Anlage des Kanons noch verändert hätten. Daß der Kanon in der Zeit Esras zusammengestellt sei, galt bis in die neueste Zeit als die orthodoxe Ansicht.

**5. Kritik.** Wenn seit ELIAS LEVITA die Herstellung des Kanons einer offiziellen Behörde, den Männern der großen Synagoge, zugewiesen wird, so beruht das jedenfalls auf einer irrtümlichen Theorie; denn diese Behörde hat nie existiert, wie KUENEN (Ueber d. Männer d. großen Synagoge, deutsch von BUDE in *Gesammelte Abhandlungen* von KUENEN 1894 S. 125 ff.) bewiesen hat. Noch weniger kann natürlich die Legende von IV Esr 14 als ein vollgültiges Zeugnis über die Entstehung des Kanons betrachtet werden. Ja nicht einmal das kann als richtig anerkannt werden, daß der Kanon, abgesehen von der Veränderung seiner inneren Anordnung, seit der Zeit Esras abgeschlossen ist; denn es befinden sich zweifellos in ihm jüngere Schriften, wie besonders das Buch Daniel. Unter diesen Umständen müssen wir von der Tradition völlig absehen und die Frage nach der Entstehung des Kanons teils nach den Ergebnissen der speziellen Einleitung über die Entstehungszeit der einzelnen Schriften und Schriftgruppen, teils nach äußeren Zeug-

nissen, teils nach der Beschaffenheit des Kanons selbst, die das Resultat seiner Entstehungsgeschichte ist, selbständig zu lösen versuchen.

## § 24. Die Entstehung des Kanons.

**1. Allgemeines.** Der Kanon zerfällt in drei Abteilungen, die  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$ , die  $\text{הַסְּפָרִים}$  und die  $\text{הַכְּתוּבִים}$  (§ 8, 1). Diese Dreiteilung ist zuerst bezeugt durch den Prolog zur griechischen Uebersetzung des Sirachbuches (etwa um 130), wo unterschieden werden  $\acute{\epsilon}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\varphi\eta\tau\alpha\iota$  ( $\acute{\alpha}\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\varphi\eta\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ) und  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\iota\alpha\ \beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$  ( $\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\iota\pi\acute{\alpha}\ \tau\omega\upsilon\upsilon\ \beta\iota\beta\lambda\iota\omega\upsilon$ ). Nach der Ansicht der meisten Neueren ist diese Dreiteilung das Resultat der Entstehung des Kanons in drei Stadien: zunächst wurde nur die  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$  als kanonisch betrachtet; sodann traten die  $\text{הַסְּפָרִים}$  hinzu, so daß ein zweiteiliger Kanon entstand; endlich wurde der Kanon durch Anfügung der  $\text{הַכְּתוּבִים}$  zum dreiteiligen erweitert. Eine Bestätigung dafür findet man darin, daß der Kanon teils einfach als  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$  bezeichnet wird (z. B. Sanhedrin 91b, weitere Belege bei STRACK RE<sup>3</sup> IX S. 767), teils als  $\acute{\epsilon}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\varphi\eta\tau\alpha\iota$  (z. B. Mt 5 17; Lc 16 16, Rosch hasch-Schana IV 6 etc.), teils nach allen drei Teilen (z. B. im Prolog des griechischen Sirach). Freilich werden die beiden ersten Bezeichnungen später als abgekürzte Formeln verstanden sein; aber man meint, solche Formeln könnten recht begriffen werden nur als archaische Kanonsbezeichnungen aus einer Zeit, in der sie den Umfang des Kanons exakt bezeichneten. Mag das nun auch nicht ganz sicher sein, so wird sich doch im folgenden zeigen, daß allerdings auch andere Zeugnisse beweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen, daß die Sammlung in den angegebenen drei Stadien zustande kam. Freilich die Sammlung ist ein literarischer Prozeß, und dieser darf nicht ohne weiteres der Kanonisierung gleichgesetzt werden. Es wäre wohl denkbar, daß die Sammlung sukzessive entstand, daß aber ihre Proklamierung zum Kanon, d. h. zur maßgebenden heiligen Schrift einer religiösen Gemeinschaft, erst nach Abschluß des literarischen Sammlungsprozesses durch einen einmaligen Akt erfolgte, wie z. B. HÖLSCHER annimmt. Die Stellung zu dieser Frage hängt wesentlich von der Fassung des Kanonbegriffes ab. Operiert man von vornherein mit dem Kanonbegriff des späteren Judentums, für den nach HÖLSCHER vier Merkmale wesentlich sind (Inspiration, Heiligkeit, feste Begrenzung der Zahl, Unantastbarkeit des Wortlautes), so wird man freilich zu dem Urteil gelangen, daß die Kanonisierung erst auf den Abschluß der Sammlung folgte. Aber es ist an sich unwahrscheinlich, daß dieser Kanonbegriff plötzlich fertig hervorgetreten ist; viel natürlicher ist die Annahme, daß auch er sich erst allmählich gebildet hat. Dann aber ist es wohl möglich, daß schon das erste Stadium der Sammlung in gewissem Maße kanonischen Charakter getragen hat. Daraus ergibt sich, daß wir im folgenden nicht nur den Prozeß der Sammlung zu verfolgen

haben, sondern zugleich auch unser Augenmerk auf die Wertung richten müssen, die man den Schriften zuteil werden ließ.

2. Bei dem **ersten Teil des Kanons** kann von einer Sammlung allerdings nicht eigentlich die Rede sein; denn er enthält nur eine einzige Schrift, die  $\eta\eta\eta$ . Doch wird im dritten Hauptteil (§ 32 ff.) zu zeigen sein, daß sie durch einen längeren Redaktionsprozeß zustande kam, der sicher nicht vor dem 4. Jh. abgeschlossen war. Andererseits muß er doch auch spätestens im Lauf des 4. Jh. zum relativen Abschluß gelangt sein, da die Samaritaner, die sich etwa um 330 von der jüdischen Gemeinde trennten, die  $\eta\eta\eta$  in wesentlich der gleichen Form besitzen wie die Juden (§ 9,1). Freilich beweist die abweichende Form, in der Ex 35—40 in der LXX erscheinen (§ 40,3), daß der Redaktionsprozeß noch nicht absolut abgeschlossen war; doch ist nicht die von der LXX vertretene Form kanonisch geworden, sondern die von MT und Sam vertretene, die nach dem oben Bemerkten schon um 330 vorhanden gewesen sein muß. — In dieser Form hat nun die Tora sicher schon im 4. Jh. nicht als Privatschrift gegolten, sondern normatives Ansehen für die jüdische Gemeinde besessen. Das beweist die Tatsache, daß Juden und Samaritaner in dieser Wertung übereinstimmen; daß die Samaritaner erst später die Tora nach dem Vorbild der Juden kanonisiert haben sollten, ist darum unwahrscheinlich, weil sie dies bei den übrigen Schriften nicht getan haben. Das normative Ansehen, das die Tora genoß, erklärt sich teilweise aus ihrem Ursprung und ihrer offiziellen Einführung: die in ihr mitgeteilten Gesetze soll Moses von Gott selbst empfangen und auf sie soll er Israel feierlich verpflichtet haben (das zweite ist das Entscheidende, vgl. § 25,1). Freilich hält diese Darstellung über den Ursprung der Gesetze und über die Verpflichtung auf sie der Kritik nicht stand. Mag Moses gewisse Rechtsordnungen im Namen Jahwes gegeben haben, so bilden sie doch höchstens die Grundlage der im Pentateuch enthaltenen Vorschriften. Diese entstanden teils als Kodifikation anerkannten Rechtes, teils als neue Rechtsentwürfe, welche Anerkennung erst suchten: wie sie diese erhielten, darüber haben wir wenigstens einzelne Nachrichten in II Reg 23<sub>1</sub> ff. und Neh 8—10 (Einführung des deuteronomischen Gesetzes resp. des Priesterkodex, vgl. § 45,1 55,5). Die zahllosen Veränderungen, die der Wortlaut der Gesetze, teilweise aber auch ihr Inhalt erfuhr, beweisen, daß als normativ zunächst nur der wesentliche Inhalt, nicht die Form derselben galt. In allmählich zunehmendem Maße schwindet die Freiheit jedoch auch gegenüber der Form, die schon etwa um 330 in der Hauptsache feststand. Im Pentateuch sind nun aber die Gesetze eingebettet in den Rahmen einer *Geschichtserzählung*; dieser Rahmen wird seiner Natur nach kaum von Anfang an ein besonderes Ansehen genossen haben. Erst in dem Maße, in dem die Annahme mosaischer Autorschaft von den Gesetzen auf den geschichtlichen Rahmen übertragen ward, wird auch das Ansehen der Gesetze auf diesen übertragen sein.

**3. Der zweite Teil des Kanons** umfaßt die Geschichtsbücher Jos, Jud, Sam, Reg und die prophetischen Redebücher Jes, Jer, Ez, 12 kl. Proph. **a.** Ihre **Sammlung** und zugleich die einiger Ketubim wird II Makk 2<sup>13</sup> Nehemia zugeschrieben; doch ist das zweifellos eine Legende. Man kann daraus also über die Zeit der Sammlung nichts entnehmen. Noch weniger läßt sich aus dieser Stelle etwas über die kanonische Schätzung folgern: vgl. unter Nr. 4a. Die Bücher Jos, Jud, Sam und Reg bilden die aufeinanderfolgenden Teile eines einzigen Werkes, des sogenannten deuteronomischen Geschichtswerkes, das übrigens auch den Pentateuch in einer älteren Form umfaßte: dieses ist jedenfalls gegen Ende des Exils oder kurz danach durch Zusammenstellung und Uebersetzung älterer Werke entstanden, in der nachexilischen Zeit aber, wohl im 4. Jh., noch durch die Einarbeitung einer weiteren Quelle, des Priesterkodex, und allerlei Nachträge erweitert (§ 95.6.7). Die prophetischen Redebücher sind in sehr verschiedenen Zeiten entstanden, die jüngsten jedenfalls nicht vor der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich erst in den ersten Dezennien des 3. Jh. Andererseits kennt Sirach etwa um 180 bereits unsere Sammlung im vollsten Umfang (48 22-25 49 7-10). Diese wird also im Laufe des 3. Jh. entstanden sein. Jedenfalls galt sie etwa in der Mitte des 2. Jh. als eine vollkommen abgeschlossene Größe; denn das im Jahre 164 entstandene Buch Daniel (§ 140,3) blieb von der Aufnahme in sie ausgeschlossen. Ein Grundstock der Sammlung kann aber sehr wohl in ältere Zeit zurückreichen.

**b.** Zweifellos war das **Ansehen der eigentlich prophetischen Bücher** schon früh ein großes, weil sie die Worte der Propheten, der Boten Jahwes, und damit die Mahnungen, Drohungen und Verheißungen Jahwes selbst enthielten. Eben deswegen sammelte man sie auch. Aber ihr Ansehen war bei weitem dem der Tora nicht gleich. Das beweisen uns zwei Tatsachen: obwohl fast alle Prophetenschriften um 330 schon vorhanden waren, kennen die Samaritaner sie doch nicht als heilige Schrift, ja sie scheinen sie überhaupt nicht weiter überliefert zu haben (§ 9,1): und als in der ersten Hälfte des 3. Jh. die griechische Uebersetzung der heiligen Schriften unternommen wurde, beschränkte man sich zunächst auf die Tora (§ 10,1—2). Doch wuchs ihr Ansehen bald. Wahrscheinlich sprach dabei in erster Linie die Erfahrung mit, daß keine neuen, den alten gleichartige Propheten mehr auftraten. Schon Sach 15 fragt „wird es ewig Propheten geben?“, und Sach 13 2 ff. setzt voraus, daß es wahre Propheten nicht mehr gibt und geben kann: erst am Ende der Tage wird Jahwe wieder einen Propheten senden (Mal 3 23 f.). Solange man noch Propheten hatte, mochte man das Wort der alten Propheten noch relativ gering einschätzen; später, als man nichts ihnen einigermaßen Gleichartiges mehr hatte, galt es, den überlieferten Schatz prophetischer Worte sorgfältig zu hüten, um nicht ganz leer auszugehen; jetzt wurden sie etwas Unvergleichliches. Mit diesem Urteil stand man ihnen um die Mitte

des 2. Jh. gegenüber, da sie als eine definitiv abgeschlossene Größe betrachtet wurden. Der Verfasser des Buches Daniel selbst scheint sie so betrachtet zu haben, wenn er sie 9 2 als  $\text{ספרי}$  bezeichnet und zum Gegenstand des Studiums macht. Dagegen wird die im übrigen ähnliche Stelle Jes 34 16, da sie aus einer Zeit stammt, in der der Prophetenkanon noch nicht definitiv abgeschlossen war, kaum für eine gleiche Schätzung schon in älterer Zeit angeführt werden können. Auch hier beobachten wir, daß die wachsende kanonische Schätzung sich zunächst nicht auf die Form erstreckt: man hat anfangs noch reichlich an den Prophetenschriften herumredigiert, und selbst, als die griechische Uebersetzung des Buches Jer entstand, gab es noch keine allein als kanonisch geltende Form desselben; erst allmählich schwand die Freiheit gegenüber der Form.

c. Die Gründe der höheren **Wertung der prophetischen Geschichtsbücher** sind wahrscheinlich verschiedener Art gewesen. Erstens mag, worauf besonders BUDDE Gewicht legt, auch nach der Absonderung der Tora von dem großen, von Gen bis Reg reichenden Geschichtswerk die Erinnerung daran noch einige Zeit lebendig geblieben sein, daß sie von Hause aus mit der Tora zusammengehörten. Wurde nun der erste Teil des Werkes als kanonisch betrachtet, so wurde schon dadurch auch der zweite Teil aus der völligen Gleichstellung mit profanen Werken herausgehoben. Immerhin reicht das zur Erklärung nicht ganz aus. Wichtiger war jedenfalls der zweite Grund, die Annahme, daß die Geschichtsbücher von Propheten verfaßt seien. Diese Annahme galt nicht bloß im späteren Judentum ganz allgemein (z. B. Baba bathra 14b. 15a), sondern war wahrscheinlich schon im 4. Jh. vor Chr. vorhanden; denn der Chronist schreibt die Abfassung seiner Quellen meist Propheten zu (§ 84,1.3). Waren sie aber von Propheten verfaßt, dann enthielten sie auch die Lehre der Propheten und mußten daher ebenso gewertet werden wie die prophetischen Redebücher. Außerdem enthielten sie ja auch manchen prophetischen Ausspruch, der zur Ergänzung der Redebücher dienen konnte. So werden die Geschichtsbücher mit den Redebüchern gemeinsam kanonisiert worden sein, und alles, was wir unter b. über die letzteren ermittelt haben, wird genau so auch von den ersteren gelten.

4. Ueber den **dritten Teil des Kanons** ist viel weniger Sicheres zu ermitteln. a. Wahrscheinlich waren bei ihm Sammlung und Kanonisierung identische Akte; denn bei der großen Aehnlichkeit mehrerer der unter die Ketubim aufgenommenen Schriften mit andern, die nicht aufgenommen wurden, bedeutete schon allein die Aufnahme eine Auszeichnung. Wahrscheinlich ist ferner, daß die **Sammlung** und damit auch die **Kanonisierung in verschiedenen Stadien** erfolgte. Die gleichen Gründe, welche in Nr. 3b dafür angeführt wurden, daß etwa um 300 die  $\text{ספרי}$  noch nicht kanonisiert waren, beweisen, daß damals auch die  $\text{ספרי}$  noch nicht als kano-

nisch galten. Der Prozeß der Kanonisierung kann also frühestens erst im 3. Jh. begonnen haben. Die Stelle II Makk 2<sup>13</sup> schreibt freilich die Sammlung von Werken (= Psalmen) Davids und von Briefen der [heidnischen] Könige über Weihgeschenke dem Nehemia zu; aber abgesehen davon, daß die Angabe legendarisch ist, handelt sie höchstens von der Herstellung eines Gesangbuches und eines Tempelarchivs, nicht aber von unserer Ketubimsammlung. Für das Vorhandensein eines Grundstocks der Ketubimsammlung, deren Umfang wir aber nicht kennen, ist der erste Zeuge der Prolog des Siraciden etwa um 130 (vgl. Nr. 1). Darans, daß hier sogar schon die griechische Uebersetzung vorausgesetzt ist, darf man jedenfalls folgern, daß die Sammlung schon einige Zeit bestand, und so mag sie schon vor 150 entstanden sein; vielleicht war an ihrem Zustandekommen Judas Makkabaens hervorragend beteiligt, dem II Makk 2<sup>14</sup> eine Sammlertätigkeit zugeschrieben wird. Sicherlich war in ihr noch nicht enthalten das Buch Ester, das damals wahrscheinlich noch gar nicht existierte (§ 93,9), und das Buch Daniel, das doch schwerlich sofort nach seiner Abfassung im Jahre 164 (§ 140,3) kanonisiert ist. Ebenso dürfte die Chr in der ersten Sammlung von Ketubim noch gefehlt haben: dafür spricht ihre Stellung hinter statt vor Esr-Neh (§ 89,3), das Unterbleiben gewisser dogmatischer Korrekturen in ihr (§ 21,6) und ihre Nichtaufnahme in die ursprüngliche syrische Bibel (§ 17,3). Dagegen dürften die Psalmen, die zuerst I Makk 7<sup>16f.</sup> als heilige Schrift zitiert werden und sich längst eines hohen Ansehens erfreuten, weil sie im Tempelkult offiziell gebraucht wurden, sowie die Threni, die ebenfalls seit langer Zeit in offiziellem Gebrauch standen (cf. II Chr 35<sup>25</sup>, § 159,1), sicher schon damals in der Sammlung enthalten gewesen sein. PHILO zitiert die Psalmen, Prov, Hiob, Esra und vielleicht die Chronik wie kanonische Bücher; mindestens diese waren also zu seiner Zeit in die Sammlung aufgenommen. Dagegen folgt aus der Nichtziterung der übrigen nicht, daß sie noch nicht kanonisiert waren; denn er war nicht genötigt, alle kanonischen Bücher zu zitieren, hat er doch auch Ezech nie zitiert. Im NT fehlen Zitate aus Cant, Koh, Est, Esr-Neh: auch daraus folgt nichts gegen deren kanonische Geltung. Immerhin läßt das Fehlen der kanonischen Bezeugung es als möglich erscheinen, daß auch damals die Ketubimsammlung noch nicht definitiv abgeschlossen war. Dagegen bezeugen gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. JOSEPHUS c. Apion. I 8 und IV Esr 14 das Vorhandensein unseres vollständigen Kanons (vgl. Nr. 1).

**b.** Zur Erklärung der **Abgrenzung der Ketubim von den profanen Schriften** müssen wir uns der schon in Nr. 3b erwähnten Ueberzeugung des späteren Judentums erinnern, daß es in der Gegenwart keine Propheten mehr gebe, daß also das Zeitalter des Prophetismus und damit auch das der Offenbarung in der Vergangenheit abgeschlossen sei. Das Ende desselben bestimmt JOSEPHUS c. Apionem I 8 auf die Zeit des Artaxerxes (1), die



talmudischen Gelehrten auf die der Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi (Sanhedrin 11 a), der Seder Olam rabba 30 auf die Zeit Alexanders des Großen. Diese scheinbar differierenden Zeitangaben sind in Wahrheit identisch; denn infolge ungenügender Geschichtskennntnis fiel den Juden der ganze Zeitraum von Esra-Nehemia bis Alexander dem Großen einfach fort. Aus dieser Anschauung folgte nun, daß alle Schriften, die als jünger galten, nicht in den Kanon aufgenommen werden durften, weil sie nicht aus dem Offenbarungszeitalter stammten. So sagt JOSEPHUS: ἀπὸ δὲ Ἀλεξανδρείου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπτα: μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίως ἡξίωται: τοὺς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν, Sanhedrin 28 a: „Bücher wie Ben Sira und ähnliche, die von da an und weiterhin geschrieben sind, darf man lesen, wie man einen Brief liest“; Tosephta Jadaïm II 13: „Bücher wie Ben Sira und alle Bücher, die von da an und weiterhin geschrieben sind, verunreinigen die Hände nicht“; Seder Olam rabba 30: „der zottige Ziegenbock [Dan 8 a] ist Alexander der Makedonier, der zwölf Jahre regierte; bis dahin weissagten die Propheten durch den heiligen Geist, von da an und weiterhin neige dein Ohr und höre auf die Worte der Weisen!“ Andererseits nahm man von Büchern, die als älter galten, natürlich nur diejenigen auf, die durch den Namen oder das Ansehen ihres Autors die Gewähr offenbarungsmäßigen Charakters trugen.

**c. Diesem Prinzip entspricht in der Tat die Auswahl,** die man getroffen hat. Das lehrt die Stelle Baba bathra 14b 15a, wo es heißt: „Mose schrieb sein Buch [den Pentateuch] und den Bileamabschnitt [warum dieser noch besonders genannt ist, ist nicht klar] und Hiob; Josua schrieb sein Buch und acht Verse in der Tora [Dtn 34 5 ff.]; Samuel schrieb sein Buch und Richter und Ruth; David schrieb das Psalmenbuch . . . ; Jeremia schrieb sein Buch, das Königsbuch und die Klagenlieder; Hiskia und seine Genossenschaft schrieben das Buch Jesaja, die Sprüche, das Hohelied und Koheleth; die Männer der großen Synagoge schrieben Ezechiel, die Zwölf, Daniel und die Esterrolle; Esra schrieb sein Buch und die Genealogien in der Chronik bis auf seine Zeit [I Chr 9] . . . : wer hat es [das Chronikbuch] beendet? Nehemia, der Sohn Chakhaljas.“

**d.** Es besteht aber doch noch ein Problem hinsichtlich der Auswahl, auf das HÖLSCHER aufmerksam gemacht, das er aber kaum befriedigend gelöst hat. Dem in den Kanon aufgenommenen Buch Daniel sind eine ziemliche Anzahl **apokalyptischer Schriften** nächst verwandt. Warum sind sie nicht kanonisiert worden? Auch sie wollen aus der Zeit vor Alexander dem Großen stammen und sind gewiß auch als alt anerkannt worden: das beweist die Schätzung, die sie genossen, und insbesondere IV Esra 14, wo sie ebenso wie die 24 kanonischen Bücher Esra inspiriert werden, so daß er sie aufs neue diktieren kann. Zur Erklärung betont HÖLSCHER, daß nach JOSEPHUS c. Apion. I 8 nicht bloß die untere, sondern auch die obere Grenze

der Offenbarungsperiode bestimmt sei, und zwar auf die Zeit Moses. Diese Begrenzung ermöglichte den Ausschluß aller vormosaïschen Werke aus dem Kanon, und als solche gaben sich mit Ausnahme des Buches Daniel alle Apokalypsen, die zur Zeit der Abgrenzung des Kanons bekannt waren. Diese Apokalypsen aber wollten diejenigen treffen, die das Prinzip der Auswahl feststellten. Das Kanonsprinzip wäre danach in bewußtem Gegensatz gegen die Apokalyptik aufgestellt. Diese These kann aber kaum als richtig anerkannt werden. Daß man das Buch Daniel aufnahm, beweist, daß man die apokalyptische Literatur nicht prinzipiell bekämpfen wollte; daß man es nur darum duldete, weil man keine Formel fand, die es mit ausgeschlossen hätte, ist schwer glaublich. Daß man der vormosaïschen Zeit die Offenbarung abgesprochen haben sollte, ist an sich unwahrscheinlich (Patriarchen!), von einer oberen Begrenzung der Offenbarungsperiode findet sich denn auch sonst keine sichere Spur, und selbst bei JOSEPHUS ist sie wohl nur in den Text hineingelesen, da ein Gegensatz der Zeit Moses gegen die vormosaïsche Zeit mit keinem Wort angedeutet ist. Die Nichtaufnahme der sich als alt gebenden Apokalypsen außer Daniel bleibt somit ein noch ungelöstes Problem.

**5. Meinungsverschiedenheiten betreffs der Kanonizität einzelner Bücher.** Die im vorigen behandelte Abgrenzung des Kanons ist keineswegs allgemein anerkannt gewesen. Die alexandrinischen Juden haben sich einen viel umfassenderen Kanon geschaffen (§ 26,2). Christliche Schriftsteller wie ORIGENES, HIERONYMUS etc. (siehe die Belegstellen bei SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes <sup>4</sup>II S. 480 f.) berichten, daß die Sadduzäer die Kanonisierung der Nebim und Ketobim nicht anerkannten und ebenso wie die Samaritaner nur die Tora für kanonisch hielten; fehlt auch eine Bestätigung dieser Angabe aus jüdischen Quellen, so sind doch Zweifel an ihr kaum berechtigt, da dies Verhalten der Sadduzäer ihrem sonstigen Charakter ganz wohl entsprechen würde. Wir haben demnach die Abgrenzung des Kanons, wie sie im vorigen beschrieben ist, als ein Werk der pharisäisch gerichteten Kreise Palästinas zu betrachten. Aber auch diese Kreise waren mehrfach bezüglich der Kanonisierung eines Buches geteilter Meinung. So berichtet uns die Mischna Jadaïm III 5 (cf. Megilla 7a), daß die Autoritäten über die Bücher Cant und Koh stritten, ob sie die Hände verunreinigen oder nicht, und daß an dem Tage, an dem R. Eliezer b. Azarja in Jamnia zum Oberhaupt eingesetzt ward (etwa um 100 n. Chr.), die Kanonizität beider durch einen Beschluß definitiv entschieden wurde. Weitere Nachrichten haben wir über das  $\text{זכ}$  (= verbergen, der Geniza [Rumpelkammer der Synagoge] übergeben) einzelner Bücher. Was dies Wort bedente, ist freilich streitig; vor allem stehen sich zwei Auffassungen entgegen: ein als kanonisch anerkanntes Buch nur von der Lesung in der Synagoge ausschließen, ohne daß damit sein kanonischer Charakter angetastet werden sollte, und ein bis-

her als kanonisch geltendes Buch aus dem Kanon ausscheiden, es für profan erklären. Die Gründe, die für die erstere Auffassung angeführt werden können, sind besonders von KÖNIG, Einl. S. 452 f. zusammengestellt. Entscheidend für die schärfere Deutung = aus dem Kanon ausschließen ist jedoch die Stelle Aboth de R. Nathan I, wo  $\text{היה זהו}$  erläutert wird durch  $\text{אין הם הכתובים}$  (sie gehören nicht zu den Ketubim), und die Tatsache, daß HIERONYMUS zu Koh 12 13 f.  $\text{זו}$  mit obliterare übersetzt. Auch sind die für das  $\text{זו}$  angeführten Gründe so gewichtige (Widersprüche mit der Tora), daß sie eigentlich nur den völligen Ausschluß aus dem Kanon zur Folge haben können. Daß nun das  $\text{זו}$  wirklich ausgeführt wurde, wird nur Aboth de R. Nathan I berichtet; nach dieser Stelle soll es früher Leute gegeben haben, welche erklärten, Prov, Cant und Koh gehörten nicht unter die Ketubim, und sie deshalb „verbargen“, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie [richtig] deuteten. Ist nun auch die Zeitangabe nicht richtig, so ergibt sich doch, daß tatsächlich die Kanonizität dieser Bücher zeitweise aufgegeben war (zu Cant und Koh siehe auch die oben angeführte Stelle Jadajim III 5). Nach den übrigen Stellen war das  $\text{זו}$  von einigen nur beabsichtigt, die Absicht wurde aber nicht in die Tat umgesetzt, weil es teils gelang, die Schwierigkeit des Inhalts zu lösen, teils die Hoffnung bestand, man werde die Lösung künftig finden. So erging es dem Buche Ezechiel, das längst als kanonisch gegolten hatte; man wollte es aus dem Kanon ausschließen, weil es viele Widersprüche mit der Tora enthielt, doch gelang es dem Chananja b. Hiskia, dem Zeitgenossen Hillels, nach langer Bemühung, die Widersprüche auf exegetischem Wege zu beseitigen (Schabbath 13b, Chagiga 13a, Menachoth 45a). Aehnlich verhielt es sich mit den Büchern Koh und Prov nach Schabbath 30a,b. Gesiegt hat in allen Fällen das Urteil, das sich für die Kanonizität aussprach.

## § 25. Der Kanonbegriff.

**1. Die Kanonizität der Tora.** Der Kanon ist nicht auf Grund eines fertigen Kanonbegriffes entstanden, sondern dieser hat sich erst während der Kanonbildung entwickelt. Zu der Zeit, als nur erst die Tora als kanonisch galt, war augenscheinlich der Begriff kanonisch ein wesentlich religiös-juristischer. Nicht das allein, daß die Tora von Gott stammte, verschaffte ihr das einzigartige Ansehen und die normative Geltung; denn sicherlich hat man nicht im mindesten daran gezweifelt, daß auch die Worte der Propheten auf göttlicher Eingebung beruhten, und trotzdem galten sie nicht als kanonisch. Was der Tora einen Vorsprung vor den Propheten gab, war die Tatsache, daß eine ausdrückliche Verpflichtung auf sie stattgefunden hatte, sei es, daß man von einer solchen noch historische Kunde hatte (II Reg 23 1 ff. Neh 8—10), sei es, daß man sie nur voraussetzte (Verpflichtung am Sinai oder in Moab). Je länger desto mehr trat natür-

lich der Gedanke an die Sinaiverpflichtung in den Vordergrund: auf der Tora beruhte der Bund zwischen Jahwe und Israel, und das gab ihr eine Bedeutung, die sie für alle Zeit über jede andere Schrift hinaus hob. Die Verpflichtung bezog sich natürlich zunächst nur auf den Inhalt des Gesetzes; aber man hatte das Gesetz schließlich doch nur im Rahmen eines geschichtlichen Berichtes und beide nur in der Gestalt eines Buches. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Schätzung, die man dem Gesetz entgegenbrachte, sich auf den historischen Rahmen und das Buch ausdehnte. Es ist klar, daß dabei der Begriff kanonisch eine Verschiebung erlitt: er umfaßte jetzt nicht bloß die religiös-juristische Verbindlichkeit des gesetzlichen Inhaltes, sondern auch die Erhabenheit des Gefäßes, das diesen Inhalt in sich faßte. Je mehr nun der enge Zusammenhang von Form und Inhalt beachtet wurde, desto mehr hütete man sich, die Form zu verändern, um den Inhalt nicht zu gefährden: wie der Inhalt von Gott gegeben war, so faßte man auch die Form als gottgegeben auf. Der gegebene Ausdruck für diese Unantastbarkeit war die Heiligkeit. So können wir zum Schluß den entwickelten Kanonbegriff mit Bezug auf die Tora so definieren, daß wir sagen: „die Tora ist kanonisch“ bedeutet: sie ist nach Inhalt und Form göttlichen Ursprungs (inspiriert) und darum in jeder Beziehung unantastbar (heilig), zugleich aber auch ihrem gesetzlichen Inhalt nach verbindlich als die Grundlage des Bundes zwischen Gott und Israel.

**2. Die Kanonizität der übrigen Schriften.** In diesem Vollsinn konnte der Kanonbegriff nur auf die Tora angewandt werden; keine andere Schrift hatte als Grundlage der Verpflichtung gedient. Andere Schriften konnten nur in dem beschränkten Sinn der Inspiriertheit und Heiligkeit kanonisch werden, und es ist in § 24 gezeigt, wie es zu ihrer Kanonisierung in diesem Sinne kam, und welches das Kriterium bei ihrer Abgrenzung von den profanen Schriften war. Das Judentum hat diesen Unterschied des Kanonbegriffes in Anwendung auf die Tora und auf andere Schriften stets festgehalten: im Vollsinn kanonisch war ihm stets nur die Tora. Es hat diesen Unterschied auch terminologisch fixiert, indem es der Tora die übrigen kanonischen Schriften als  $\text{ספרים קדושים}$  oder  $\text{ספרי קדושים}$  (Ueberlieferung) gegenüberstellte. Diese Bezeichnung besagt, daß die übrigen Bücher nichts Neues zur Tora hinzubringen, sondern nur das in ihr Gegebene wiederholen, auf die jedesmalige Gegenwart anwenden und für sie erklären. Daß dabei der eigentümliche Wert dieser Schriften, besonders der Propheten, völlig verkannt ist, bedarf keines Nachweises. Mit dieser Auffassung des Verhältnisses der Tora und der übrigen Schriften hängt es zusammen, daß die Tora schließlich als kritischer Maßstab an die andern Schriften angelegt wurde. Sind diese nicht eine Weiterführung, so dürfen sie mit der Tora nicht im Widerspruch stehen: sind Widersprüche vorhanden, so ist das eben ein Beweis, daß sie nicht zur  $\text{ספרי קדושים}$  gehören. Eben deswegen wollte man mehrfach Schrif-

ten, die schon kanonisches Ansehen erlangt hatten, nachträglich aus dem Kanon wieder ausscheiden, und nur die Auffindung einer Auflösung der Widersprüche oder die Hoffnung auf sie rettete diese Bücher vor der Verwerfung (§ 24,5).

3. Aus dem Gesagten ergibt sich leicht das **Urteil über den Kanon**. Seiner Abgrenzung liegt die Theorie von der zeitlichen Begrenztheit der Offenbarungsperiode zugrunde und zugleich ein bestimmtes Urteil über die Verfasser und die Abfassungszeit der Bücher. Wir können weder jene Theorie aufrechterhalten noch dies Urteil in jeder Beziehung teilen. Ferner ist das Werturteil über die Schriften ganz wesentlich auf äußere Gründe basiert, nicht auf ihren Inhalt, der überdies zum Teil falsch gedeutet ist (Cant); daher ist z. B. das Sirachbuch ausgeschlossen, das Esterbuch aufgenommen, lediglich weil jenes aus dem 2. Jh., dieses vermeintlich aus früherer Zeit stammte, obwohl das erstere der Aufnahme wohl würdig gewesen wäre, das letztere sie nicht verdiente. Auch die Tora ist auf Grund irrtümlicher Theorien stark überschätzt, während besonders die Propheten nicht genügend gewürdigt sind. Schließlich können wir überhaupt die scharfe Scheidung kanonischer und profaner Schriften nicht als berechtigt anerkennen: sie setzt an die Stelle eines relativen Wertunterschiedes einen absoluten, indem sie die einen Schriften aus der Offenbarung stammen läßt, während sie den andern jeden Offenbarungscharakter abspricht. So können wir den palästinensisch-pharisäischen Kanon nur als eine historische, nicht als dogmatische Größe anerkennen, was übrigens auch von jedem andern fest abgegrenzten Kanon gilt. In literargeschichtlicher Beziehung ist die Abgrenzung der kanonischen und profanen Literatur insofern ziemlich brauchbar, als, von vereinzelt Ausnahmen abgesehen, die so geschiedenen Gruppen wirklich zeitlich getrennt sind: die kanonische Literatur gehört fast ganz der Zeit vor 200 an, die profane, soweit sie uns erhalten ist, der späteren Zeit. Im Kanon haben wir also die gesamte erhaltene palästinensische Literatur der Zeit vor 200 vereinigt.

## § 26. Andere Formen des alttestamentlichen Kanons.

1. **Freiere Stellung der Laien.** In § 24,5 ist bereits bemerkt, daß der Kanon, mit dem wir es zu tun hatten, nur für die palästinensischen Juden pharisäischer Richtung galt, dagegen nicht anerkannt war von den Samaritanern und Sadduzäern, welche nur die Tora für kanonisch hielten, sowie von den alexandrinischen Juden, welche sich einen viel umfassenderen Kanon schufen. Wir können aber auch sonst aus einigen Spuren auf eine andere Stellung gewisser jüdischer Kreise zur Kanonfrage schließen. War schon in den Kreisen der Gelehrten die Abgrenzung der kanonischen und profanen Schriften eine Zeitlang noch keine ganz sichere (§ 24,5), so ist es eigentlich selbstverständlich, daß in den Kreisen der Laien, für die Kanonizität weniger

ein klar ausgeprägter Begriff als ein Stimmungsausdruck war, die Grenze erst recht schwankend und unklar war. Sie schätzten manche Schriften, die den Gelehrten nach ihrem strengeren Begriff nicht als kanonisch gelten konnten, ebenso wie die kanonischen. Das hatte zur Folge, daß solche Schriften ebenso zitiert wurden wie kanonische, und das geschah gelegentlich sogar von seiten der Gelehrten, ohne daß wir daraus auf kanonische Anerkennung im strengen Sinn zu schließen berechtigt wären. So wird das Buch Sirach wie ein kanonisches zitiert Berakthoth 48a, Erubin 45a, Baba gamma 92b; und auch die Tatsache, daß gerade das Buch Sirach öfter besonders genannt wird, wenn die allgemeine Formel für die profanen Schriften angegeben wird (§ 24,4b), beweist, daß gerade dies Buch vielen wie ein kanonisches erschien und diese Schätzung bekämpft werden mußte. Im NT werden weitere Schriften wie kanonische zitiert Mt 27<sup>9</sup> (cf. HIERONYMUS z. St. und SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes III S. 369), Lc 11<sup>49</sup> Joh 7<sup>38</sup> I Kor 2<sup>9</sup> Eph 5<sup>11</sup> (die beiden letzteren Zitate stammen nach ORIGENES resp. EPIPHANIUS aus einer Apokalypse des Elias) und Judas 14—16 (Henoch). Dem Verfasser von IV Esr 14 gelten auch zahlreiche Geheimschriften als inspiriert. Gleiche Anschauungen liegen auch dem alexandrinischen Kanon zugrunde, vgl. unter Nr. 2. In den Kreisen der syrischen Diaspora, auf deren Anschauungen die älteste syrische Bibel beruht, scheinen die Kanonsentscheidungen der palästinensischen Gelehrten ebenfalls nicht allgemeine Anerkennung gefunden zu haben: die Nichtübersetzung der Chronik erklärt sich nur daraus, daß dies Buch nicht als kanonisch galt. Es scheint hier aber auch solche gegeben zu haben, die selbst Esr-Neh, Ester und Hiob nicht für kanonisch hielten: denn THEODOR VON MOPSVESTIA erkennt sie nicht als kanonisch an, und Esr-Neh und Ester fehlen auch im Kanon der Nestorianer, die andererseits Sirach und die Zusätze zu Daniel anerkannt haben (vgl. § 17,3).

**2a.** Von größerer Bedeutung wurde die **Stellung der alexandrinischen und überhaupt der hellenistischen Juden** zum Kanon. PHILO teilt die pharisäische Theorie über die zeitliche Begrenzung der Offenbarung nicht; nach seiner Anschauung ist jeder Weise und Tugendhafte inspiriert, wie z. B. auch die griechischen Uebersetzer des AT. Damit fällt die scharfe Grenze zwischen kanonischen und profanen Schriften. Sicher entsprach diese Meinung der weiter Kreise des hellenistischen und selbst des palästinensischen Judentums. Ihr entspricht auch die Tatsache, daß die griechische Bibel (LXX) zahlreiche von den pharisäischen Gelehrten nicht anerkannte Schriften aufnahm, und zwar, ohne eine feste Grenze zu ziehen: die Handschriften der LXX differieren bezüglich der Zahl der aufgenommenen Schriften ziemlich stark. Auf der andern Seite rechnet PHILO praktisch doch nur mit dem Kanon der Pharisäer; denn als heilige Schriften zitiert er ausschließlich die von diesen kanonisierten Bücher. Ein un-

gekehrtes Verhalten läßt sich bei JOSEPHUS beobachten: er vertritt die pharisäische Kanontheorie (§ 24,4), macht aber praktisch nicht den geringsten Unterschied zwischen kanonischen und profanen Schriften.

b. Auf jeden Fall, mochte man nur in der Theorie oder nur in der Praxis sich den Pharisäern anschließen, war die scharfe Begrenzung des Kanons aufgegeben. Den besten Beweis dafür bietet uns die LXX, die außer den im strengen Sinn kanonischen Schriften noch zahlreiche andere enthält (und zwar in verschiedenen Handschriften verschieden viele) und beide untereinander mischt. Als Beispiel diene eine Uebersicht über den Inhalt der LXX in der Ausgabe SWETES (nicht kanonische durch kursiven Druck bezeichnet):

1. historische Bücher: Pentateuch, Jos, Jud, Ruth, I—IV Reg (= I u. II Sam, I u. II Reg), I u. II Chr, *I Esr.* II Esr (= Esr + Neh des MT);

2. poetische und didaktische Bücher: Psalmen, Prov, Koh, Cant, Hiob, *Sap Sal, Sirach*;

3. kleine historische Bücher: Ester, *Judith, Tobith*;

4. prophetische Bücher: 12 kl. Proph, Jes, Jer, *Baruch*, Klagelieder, *Brief Jeremiae*, Ezechiel, Daniel, *Susanna, Bel und Drache*;

5. *die 4 Makkabäerbücher*.

Eine Uebersicht über andere Abgrenzungen und Anordnungen gibt SWETE, Introd. S. 197 ff.

**3. Ausblick auf die weitere Geschichte des Kanons.** Bei den Juden setzte sich der pharisäische Kanon durch, namentlich als die LXX abgelehnt wurde (§ 11,1). Die Christen aber akzeptierten die LXX resp. die auf Grund derselben oder nach ihrem Vorbild geschaffene Vulgata. Im Gebiet der griechischen Christenheit hat sich freilich ein deutliches Bewußtsein davon erhalten, daß der hebräische Kanon enger umgrenzt ist: die in ihm nicht enthaltenen Bücher werden wenigstens in der Theorie vielfach als bloße „Lesebücher“ (*ἀναγνώσιμα*) den kanonischen gegenübergestellt, teilweise auch geradezu als *ἀπίκρανα* abgelehnt. Die Praxis hat freilich diesen Unterschied nicht gelten lassen. Schließlich ist wenigstens ein Teil derselben durch Konzilsbeschlüsse (namentlich Jassy 1642, Jerusalem 1672) offiziell als kanonisch anerkannt. In der abendländischen Kirche ist ihre Anerkennung schon durch die Konzilsbeschlüsse von Hippo (393) und Carthago (397) offiziell festgestellt; aber diese Beschlüsse hatten noch keine allgemeine Geltung. Namentlich HIERONYMUS wollte nur die Bücher des hebräischen Kanons anerkannt, die übrigen aber als apocrypha betrachtet wissen. Er fand bis tief ins Mittelalter hinein viel Zustimmung; doch stand dem die Praxis gegenüber, welche alle Bücher gleich wertete. Erst das Konzil zu Trient machte der Unklarheit ein Ende, indem es in seiner 4. Sitzung (1546) bestimmte, daß alle Bücher der Vulgata als kanonisch zu gelten haben. In den protestantischen Kirchen erlangte das Urteil des HIERONYMUS, das

KARLSTADT (*De canonicis script. sacrae libris*) erneuerte, Geltung namentlich durch LUTHER, der nur die Bücher des hebräischen Kanons als kanonisch gelten ließ, die übrigen Bücher der Vulgata aber als „Apokrypha, das sind Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“ bezeichnete.



## Dritter Hauptteil.

### Die einzelnen Bücher des Alten Testamentes.

#### Allgemeine Vorbemerkungen.

##### § 27. Allgemeines über die ältere israelitisch-jüdische Literatur.

1. Die alttestamentliche Literatur bildet nur einen **Ausschnitt aus der allgemeinen israelitisch-jüdischen Literatur**. Dafür spricht schon ihr geringer Umfang und ihre einseitig religiöse Art. Ausdrücklich bestätigt wird es durch Angaben des AT selbst, welches des öfteren andere Schriften anführt, z. B. das **ספר בלחמית** Num 21<sup>11</sup>, das **ספר חפז** Jos 10<sup>13</sup> II Sam 1<sup>18</sup> und in LXX III Reg 8<sup>53</sup> das **βιβλίον τῆς ᾠδῆς**, das vielleicht mit dem eben genannten **ספר חפז** identisch ist (**חפז** und **חפז** Varianten?), sowie zahlreiche Geschichtswerke, welche in Reg und Chr zitiert werden (cf. § 76,3 und § 84,1). Sicher hat es aber auch zahlreiche andere Werke gegeben, von denen wir im AT keine ausdrückliche Kunde erhalten. Einen allgemeinen Hinweis darauf bietet wenigstens Koh 12<sup>12</sup>, und auf viele Werke können wir aus den alttestamentlichen Schriften als deren Quellen zurückschließen. Erhalten ist uns von dieser ganzen Literatur, abgesehen von den Zitaten und den in die biblischen Bücher übernommenen Abschnitten, aus älterer Zeit nichts. Erst aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. haben wir auch außerkanonische Schriftwerke, teils im Original, teils in Uebersetzungen; vgl. darüber den Anhang § 162 ff.

2. **Erklärung für den Untergang vieler Werke.** Daß so vieles nicht erhalten ist, erklärt sich aus verschiedenen Gründen. Zunächst ist zu bedenken, daß die Bücher nicht in großen Auflagen publiziert wurden, sondern in der Regel nur in vereinzelt Abchriften. Sodann scheint es an dem eigentlich literarhistorischen Interesse gefehlt zu haben, das die Voraussetzung für die Sammlung und Erhaltung der Literaturschätze gewesen wäre; nur praktische Interessen scheinen die Pflege gewisser Literaturwerke bedingt zu haben (Staats- und Tempelarchiv, cf. Dtn 17<sup>18</sup> ff. 31<sup>9</sup> ff. 24 ff. I Sam 10<sup>25</sup> II Reg 22<sup>8</sup> Neh 7<sup>5</sup> II Makk 2<sup>13</sup> ff.). So gingen wohl viele Bücher zugrunde, teils weil

das Interesse für sie erlosch, teils weil sie durch modernere ersetzt waren. Endlich ist daran zu erinnern, daß die äußeren Schicksale Israels der Erhaltung der älteren Literatur sehr ungünstig waren. Als das Nordreich im Jahre 722 vernichtet wurde, ging gewiß auch der größte Teil seiner Literatur zugrunde: und für die jüdische Literatur bedeutete das Exil eine ähnliche Katastrophe, durch die nicht gerade viel hindurchgerettet werden konnte. Auch sonst fehlte es nicht an größeren oder kleineren Katastrophen, die auch der Literatur verderblich werden konnten.

3. Soweit wir nach den direkt oder indirekt erhaltenen Resten urteilen können, sind gewisse Literaturgebiete überhaupt nicht angebaut worden. So fehlt aus der älteren Zeit z. B. jede Spur einer wissenschaftlichen Literatur (Medizin, Mathematik, Philosophie, Naturwissenschaft etc.). Was erhalten ist, läßt sich auf folgende **Gruppen** verteilen:

- a) **Historische** Werke, im Kanon vertreten durch den Pentateuch und die Bücher Jos, Jud, Sam, Reg, Chr, Esr-Neh, Ruth, Est, Jona, sowie durch vereinzelte Stücke in anderen Büchern, namentlich Jer: vgl. über diese Literaturgattung und ihre verschiedenen Arten § 31 ff.
- b) **juristische** Literatur, im Kanon vertreten nur durch Gesetzbücher, die jedoch nicht selbständig auftreten, sondern sämtlich in den Pentateuch eingebettet sind.
- c) **prophetische** Literatur, nur im Kanon vertreten, und zwar teils in den selbständigen Büchern Jes, Jer, Ezech, kl. Proph (nicht Daniel, cf. unter d), teils eingebettet in die historischen Bücher; vgl. über sie § 97 ff.
- d) **apokalyptische** Literatur, vgl. über sie § 97, 13. Sie läßt sich von der prophetischen nicht scharf abgrenzen, da der Uebergang von der Prophetie zur Apokalyptik ein fließender ist. Apokalyptische Stücke finden sich vereinzelt in der prophetischen Literatur: rein apokalyptisch ist im Kanon nur das Buch Daniel (§ 139 f.).
- e) **Weisheitsliteratur**, im Kanon vertreten durch Prov, Hiob, Koh, sowie durch einzelne Psalmen; vgl. über sie § 142 ff.
- f) **Liedersammlungen**, im Kanon vertreten durch Psalmen, Cant, Threni, sowie durch zahlreiche Lieder und Liedfragmente in fast allen andern Büchern; vgl. über sie § 152 ff.

Nach dieser sachlichen Gruppierung sollen die Bücher im folgenden besprochen werden; doch fassen wir dabei die Gruppen a und b, sowie e und d zusammen.

4. Die Frage nach dem **zeitlichen Anfang der israelitischen Literatur** hat ihre Bedeutung gegenwärtig fast völlig verloren, während sie früher eifrig erörtert und heftig umstritten wurde. Früher spielte das Argument, der Pentateuch könne nicht von Moses verfaßt sein, weil der Schriftgebrauch erst aus späterer Zeit genügend bezeugt sei und die hebräische Schrift da-

mals noch gar nicht erfunden war, eine große Rolle. Heute bedürfen wir solcher Argumente nicht mehr, da uns viel sicherere zu Gebote stehen. Seit wir wissen, daß im 15. Jh. die Keilschrift in ganz Kanaan bekannt war (Amarnabriefe, Tontafeln von Tell Ta'annek und Lachisch), würde übrigens auch gegen die Möglichkeit der Annahme, daß die älteste israelitische Literatur in Keilschrift abgefaßt war, nichts Triftiges einzuwenden sein. Vor allen Dingen aber wissen wir jetzt die Tatsache besser zu würdigen, daß das Schreiben überhaupt nicht die absolute Bedeutung für die Literaturgeschichte hat, die man ihm früher beimaß. Die Literatur ruht vielfach auf einer langen mündlichen Ueberlieferung. Lieder und Prosaerzählungen sind vielfach in vollkommen fester Form schon lange vorhanden gewesen, ehe sie aufgezeichnet sind. Für die Literaturgeschichte, die nicht bloß eine Buchgeschichte ist, hat die Entstehung des Inhaltes und seiner Fixierung in Worten weit größere Bedeutung als seine schriftliche Aufzeichnung. Das Deborahlied (Jud 5) wird uns immer als ein Literaturdenkmal aus der Richterzeit gelten, auch wenn es, was wir übrigens nicht feststellen können, erst mehrere Jahrhunderte später zum ersten Mal aufgeschrieben sein sollte.

## § 28. Die Sprache der alttestamentlichen Literatur.

**1. Urliteratur in fremden Sprachen?** Die ältere alttestamentliche Literatur ist ausnahmslos in hebräischer Sprache geschrieben: erst in der späteren Zeit tauchen auch aramäische Stücke auf, cf. Nr. 4. Wahrscheinlich hat es auch in der ältesten Zeit keine anderssprachige Literatur gegeben. Es ist zwar denkbar, daß die ersten israelitischen Schriftsteller sich, weil für das Hebräische noch keine passende Schrift erfunden war, notgedrungen einer Gelehrtensprache bedienten, sei es des Aegyptischen, mit dem manche gewiß vertraut waren infolge des längeren Aufenthalts wenigstens einzelner Volksteile in Aegypten und infolge der politischen und kommerziellen Beziehungen zu Aegypten, sei es des Assyrisch-Babylonischen, das etwa um 1400 die Schriftsprache Kanaans war, wie die Amarnabriefe und die Tontafeln vom Tell Ta'annek beweisen: aber von einer solchen fremdsprachigen Literatur Israels ist uns keine Spur erhalten.

**2. Das Hebräische** war sicher in verschiedene Dialekte gespalten. **Dialektische Unterschiede** der verschiedensten Art treten uns entgegen, wenn wir die phönizischen Inschriften, die Inschriften des moabitischen Königs Mescha' und die Siloahinschrift vergleichen. Für das spezifisch israelitische Gebiet ist uns wenigstens an einer Stelle (Jud 12<sup>5</sup> ff.) eine Differenz bezeugt: die Ephraimiten sprachen שִׁבְרִית statt שִׁבְרִית. Gerade auf dem Gebiete der Zischlaute scheinen danach die Unterschiede erheblich gewesen zu sein: vgl. auch die Doppelformen שִׁבְרִית und שִׁבְרִית, שִׁבְרִית und שִׁבְרִית, שִׁבְרִית und שִׁבְרִית etc. Auch daß viele Wörter, die wir mit dem *s*-Laut sprechen, nicht mit ש, sondern mit ש geschrieben sind, erklärt sich wohl daraus, daß man sie viel-

fach mit dem *sch*-Laut sprach. Ebenso mag die Verwendung des Präfixums *ʷ* oder *ʷ* statt *ʷʷ* in älterer Zeit eine dialektische Eigentümlichkeit Nordisraels gewesen sein, die erst später allgemeine Anerkennung fand. Manche dieser dialektischen Differenzen, namentlich die auf lexikalischem Gebiet, wären sicher durch eine vergleichende Statistik der sprachlichen Eigentümlichkeiten der nord- und südisraelitischen Literaturwerke festzustellen. Zahlreiche andere Unterschiede werden auf dem Gebiete der Vokale gelegen haben: doch können wir diese nicht konstatieren, da die Vokale nicht geschrieben wurden. Höchstwahrscheinlich sind übrigens die dialektischen Verschiedenheiten der Literaturwerke zum großen Teil verwischt durch die späteren Abschreiber und Textbearbeiter. So spielen sie bei der Herkunftsbestimmung der Literaturerzeugnisse keine große Rolle, weil sie eben meist nicht mehr faßbar sind.

**3.** Eine größere Rolle spielen die **Differenzen der verschiedenen Zeitalter**, obwohl auch sie teils durch die modernisierende Tendenz der Abschreiber und Bearbeiter (§ 6,4 20,6 21,2) verwischt, teils infolge der Mangelhaftigkeit der Schrift überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen sind. Immerhin sind sie vielfach noch sicher zu erkennen in der Orthographie, der Formenbildung, der Syntax und im Lexikon. Es läßt sich deutlich beobachten, daß die Vokalbuchstaben in jüngeren Schriften etwas reichlicher verwendet sind als in den älteren. In der Formenbildung läßt sich z. B. erkennen, daß die Unterschiede der Verba *ʷʷ* und *ʷʷ* je länger desto öfter verwischt werden, daß die suffigierten Formen des Verbums immer häufiger ersetzt werden durch unsuffigiertere Formen und Einführung des Objektes durch *ʷʷ* etc. Doch ist zu beachten, daß manche Schriftsteller, namentlich die Dichter, bewußt archaisieren (z. B. Festhalten der alten Kasusformen, altertümliche Suffixformen etc.). Für Wandlungen auf dem Gebiet der Syntax sei z. B. verwiesen auf Verschiedenheiten in der Konstruktion der Zahlwörter, auf die immer häufiger werdende Verwendung von kopulativem *ʷ* statt des konsekutiven und namentlich auf AKROPAT, D. Syntax d. Antors d. Chr. verglichen mit der seiner Quellen 1909 (Beiheft XVI zur ZATW). Ammeisten sind die Wandlungen auf lexikalischem Gebiet behandelt, indem der charakteristische Wortschatz mehrerer Schriften festgestellt und mit dem anderer verglichen ist (vgl. Näheres bei der Besprechung der einzelnen Bücher). Es sind so eine Reihe sicherer sprachgeschichtlicher Erkenntnisse gewonnen, die es uns ermöglichen, die Abfassungszeit mancher Werke aus ihrem Sprachcharakter mit ziemlicher Sicherheit zu erschließen. Auch leistet die Sprachstatistik gute Dienste, wenn es sich um den Nachweis handelt, daß zwei Stücke verschiedener Herkunft sind. Doch ist der Sprachbeweis mit Vorsicht anzuwenden, da die vorhandenen Statistiken noch bei weitem nicht umfassend genug sind, da sie auf einer ziemlich schmalen und mehrfach schwankenden Basis aufgebaut sind (die erhaltene Literatur ist nur ein kleiner Ausschnitt

aus der einst vorhandenen; die zeitliche Herkunft der für die Statistik benutzten Schriften ist vielfach streitig; die Schriften liegen uns nicht mehr durchaus in ihrer Originalgestalt vor), und da ihre methodischen Grundsätze noch nicht genügend geklärt und, soweit es schon der Fall ist, nicht immer genügend beachtet sind. Wo Sachgründe vorhanden sind, wird man dem Sprachbeweis meist nur sekundäre Bedeutung beilegen, wo sie fehlen, ihm nur einen Wahrscheinlichkeitswert beimessen dürfen. Vgl. von allgemeinen Erörterungen besonders EKÖNIG, D. Sprachbeweis in d. Literarkritik, St Kr 1893 Heft 2.

4. Ein einigermaßen sicheres Gebiet betreten wir, wenn wir das **Verhältnis des Hebräischen und Aramäischen** ins Auge fassen. Zwar ist auch hier namentlich für die ältere Zeit manches streitig. Das Hebräische und Aramäische sind zwei Zweige des semitischen Sprachstammes, die sich erst verhältnismäßig spät schärfer geschieden haben und erst allmählich weiter auseinandergegangen sind. So kann in der älteren Zeit nicht immer sicher entschieden werden, was spezifisch aramäisch ist, und so mag manches, was uns als Aramaismus erscheint, in Wahrheit gemeinsames Erbe aus der gleichen Vorzeit sein; vgl. über die Unsicherheit der Grenze auf grammatischem Gebiet (vom Standpunkt des Aramäischen aus) besonders HHPowell, The supposed hebraisms in the grammar of the bibl. aramaic (University of California publications, Semitic philology 11, 1907), auf lexikalischem Gebiet (vom Standpunkt des Hebräischen aus) EKAUTZSCH, D. Aramaismen im AT 1902. Immerhin sind die Grenzen beider Sprachen doch in weitem Umfang sicher festgestellt. Nun haben wir in II Reg 18<sub>26</sub> = Jes 36<sub>11</sub> das Zeugnis, daß um 700 das Aramäische von der Masse des Volkes in Juda nicht verstanden wurde. Mag es auch in Nordisrael etwas anders gewesen sein, weil hier die Berührung mit den Aramäern intensiver war, so dürfen wir doch für jüdische Schriften der älteren Zeit mit Sicherheit, für israelitische mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß sie ziemlich frei von Aramaismen waren. Erst von der Perserzeit an, in der das Aramäische die Sprache des internationalen Verkehrs und insbesondere die Amtssprache wurde (vgl. die aramäischen Urkunden in Esr 4—7), fand es auch im Volk weitere Verbreitung (vgl. die jüdisch-aramäischen Papyri aus Elephantine, herausgegeben teils von SAYCE-COWELY 1906, teils von ESACHAU 1911). Erst in dieser Zeit konnte das Aramäische stärkeren Einfluß auf das Hebräische gewinnen, zunächst auf lexikalischem und syntaktischem Gebiet, dann auch in der Aussprache und Formenbildung. Wir können das denn auch an sicher datierbaren Schriften bestimmt nachweisen und daraus den Kanon ableiten, daß eine Schrift um so später anzusetzen ist, je stärker der aramäische Einschlag in ihrer Sprache ist. Auf der andern Seite ist freilich die relative Reinheit des Hebräischen von aramäischen Einflüssen niemals ein Beweis für hohes Alter, da man sich diesen Einflüssen bewußt verschließen konnte. Schließlich hat das Aramä-

ische das Hebräische aus dem Gebrauch des Volkes ganz verdrängt; das Hebräische blieb nur Kultus- und Gelehrtensprache (§ 16,1). In der Uebergangszeit müssen beide Sprachen gleich gut verstanden sein, so daß es vom Geschmack des Autors oder auch von zufälligen Umständen abhing, ob er sich der einen oder der andern Sprache bedienen wollte. Aus dieser Uebergangszeit haben wir Schriften, die teils hebräisch, teils aramäisch geschrieben sind; so finden wir rein aramäische Stücke in hebräischer Umgebung in Esr 4 s 6<sup>1s</sup> 7<sup>12-26</sup> Dan 24<sup>1-7</sup> 28; außerdem findet sich ein einzelner aramäischer Satz (eine Glosse) in Jer 10<sup>11</sup> und zwei einzelne aramäische Worte (im Munde eines Aramäers) Gen 31<sup>47</sup>.

## § 29. Poesie und Prosa.

**1. Unsicherheit der Abgrenzung von Poesie und Prosa.** Mit der Frage nach dem Verhältnis von Poesie und Prosa im AT betreten wir ein neuerdings besonders lebhaft umstrittenes Gebiet. Schon die Frage, welche Stücke poetisch, welche prosaisch sind, ist keineswegs einfach zu beantworten. Die Ueberlieferung läßt uns bei ihrer Beantwortung fast völlig im Stich. Freilich sind manche Stücke ausdrücklich als Lieder bezeichnet, aber in den meisten Fällen fehlt jede äußere Bezeichnung. Auch die Anwendung eines verschiedenen Akzentuierungssystems in Ps, Prov, Hiob einerseits und den übrigen Büchern andererseits gibt keinen Anhalt, denn ein und dasselbe Stück weist in II Sam 22 die sogenannte Prosaakzentuation auf, in Ps 18 dagegen die sogenannte poetische. Wir müssen demnach die Frage, ob wir es mit Poesie oder Prosa zu tun haben, aus dem Charakter des Stückes entscheiden, und hier lehrt schon das starke Auseinandergehen des Urteils, daß wir absolut sichere Kriterien zurzeit noch nicht besitzen.

**2. Nicht sicher entscheidend ist zunächst der Schluß aus dem behandelten Stoff.** Auch die trockensten Stoffe wie Stammbäume und statistische Zusammenstellungen schließen die poetische Form nicht absolut aus, und in allen Literaturen beobachtet man, daß die Prosa erst viel später auftritt als die Poesie, daß also eine Zeitlang alle Stoffe, die überhaupt literarisch behandelt wurden, eine poetische Form erhielten. Immerhin darf man behaupten, daß für gewisse Stoffe die Prosaform die nächstliegende war, sobald diese einmal ihren Eingang in die Literatur gefunden hatte. Man wird daher bis zum Beweis des Gegenteils die einfache Geschichtserzählung, gesetzliche Texte, Stammbäume, Statistiken für Prosa halten dürfen. Auch die prophetische Rede wird überwiegend die Prosaform gehabt haben; denn wenn auch für kurze Orakelsprüche die poetische Form sehr nahe lag, so fällt uns die Vorstellung doch schwer, daß ein Redner, der alles Hauptgewicht auf den Inhalt und nicht auf die Form seiner Worte legt, und der schwerlich seine Reden stets vorher genau ausgearbeitet, sondern vielfach extemporiert hat, längere Zeit hindurch in Versen gesprochen haben sollte.

Dann wird man sich aber auch bei der schriftlichen Wiedergabe solcher Reden in weitem Umfang der Prosaform bedient haben, wenn auch bisweilen eine nachträgliche poetische Umformung erfolgt sein mag. So verkehrt es wäre, die Prosaform für die einzig natürliche zu halten, so unberechtigt ist doch auch die Uebertreibung, die manche Neueren sich zuschulden kommen lassen, wenn sie die poetische Form von vornherein für die wahrscheinlichere halten.

**3. Auch die Wahl der Worte und Sprachformen** ist kein sicheres Kriterium von Poesie und Prosa. Es ist zwar unleugbar, daß sich gerade die Dichter gern gewählter Ausdrücke und altertümlicher Formen bedienen, ebenso aber auch, daß sie oft darauf verzichten, und daß auch Prosaschriftsteller gelegentlich sich über das Niveau der Volkssprache zu erheben trachten. Unter diesen Umständen begründen sprachliche Eigentümlichkeiten resp. deren Fehlen zwar ein gewisses Vorurteil, aber keine sichere Entscheidung. Als vorwiegend poetische Eigentümlichkeiten der Diktion können z. B. betrachtet werden die Benutzung der alten Kasusformen, die spärliche Verwendung des Artikels und die Vermeidung von  $\text{---}$ . Schwerer festzustellen ist es, welche Worte als spezifisch poetisch empfunden wurden, da wir dazu eine Statistik aufstellen müßten, welche die Unterscheidung poetischer und prosaischer Texte schon zur Voraussetzung hat, und da der geringe Umfang der erhaltenen Literatur keine ausreichende Gewähr für die Richtigkeit der statistischen Ergebnisse bietet.

**4. Aehnlich** steht es mit dem **Stil**. Gewiß gibt es poetische Stileigentümlichkeiten: aber weder ist der Dichter genötigt, sie anzuwenden, noch ist dem Prosaschriftsteller ihre Nachahmung verboten. Auch hier begründen die Eigentümlichkeiten zwar ein gewisses Vorurteil, aber keine sichere Entscheidung. Eine poetische Stileigentümlichkeit ist z. B. die Vermeidung längerer Satzgebilde, da die Tendenz dahin geht, einen Gedanken im Rahmen einer Verszeile möglichst zum Abschluß zu bringen. Der Prosaschriftsteller mag die Satzteile mit Beifügungen (Appositionen, Attributen, Zeit- und Ortsbestimmungen etc.) belasten, er mag das logische Verhältnis der Sätze durch Unterordnung der einen unter die andern formell zum Ausdruck bringen; der Dichter wird gegen all das eine Abneigung haben, weil solche Gebilde schwer in den Rahmen der Verszeile einzuspannen sind, er wird möglichst schlichte Sätze in einfacher Parataxe vorziehen, was auch durch den Befund an zweifellos poetischen Texten bestätigt wird. Eine weitere poetische Stileigentümlichkeit ist namentlich der parallelismus membrorum, der von RLOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* 1753 zuerst ausführlich behandelt ist, und der seitdem vielfach als Grundgesetz der hebräischen Poesie betrachtet wird. Er hängt jedenfalls mit der ausgesprochenen Vorliebe für den distichischen Bau der Verse zusammen: wie der Vers in zwei parallelen Gliedern erscheint, so wird auch der Gedanke, den er zum Aus-

druck bringt, in zwei parallelen Sätzen zur Darstellung gebracht, sei es, daß diese wesentlich gleichen Inhalt und nur verschiedene Form haben (synonymer Parallelismus, z. B. Ps 21—3), sei es, daß der zweite das Gegenteil des ersten negiert (antithetischer Parallelismus, z. B. Prov 10<sub>1</sub> ff.), sei es, daß der zweite nur eine Ergänzung zum ersten bildet, ohne ihm weiterzuführen (ergänzender Parallelismus, z. B. Ps 2 6), oder daß beide sonst irgendwie eine Einheit bilden.

5. Indem wir andere, gleichfalls nicht entscheidende Kriterien, wie dichterische Auffassung des Gegenstandes, künstlerische Darstellung etc., einfach übergehen, bemerken wir, daß **das einzige entscheidende Kriterium der Rhythmus** ist. Als poetisch sind die Stücke zu bezeichnen, welche einen gesetzmäßigen Rhythmus aufweisen, als prosaisch diejenigen, welche eines solchen entbehren. Wohl mag ein Stück die übrigen Kennzeichen einer guten Dichtung zeigen, fehlt ihm der gesetzmäßige Rhythmus, so ist es doch nur gehobene oder poetische Prosa; ist es rhythmisch, so ist es Poesie, auch wenn dem Verfasser die Qualitäten eines Dichters im übrigen völlig abgehen. Leider aber nützt uns auch dieses Kriterium vorläufig nicht viel. Denn erstlich sind uns die Gesetze des hebräischen Rhythmus nicht überliefert: sie müssen erst aus der rhythmischen Analyse zweifellos poetischer Stücke erschlossen werden (vgl. § 30). Sodann aber steht dieser Analyse erschwerend im Wege, daß unsere Texte vielfach überarbeitet und in ihrer rhythmischen Anlage gestört sind, und daß wir die Gestalt, welche die Worte zur Zeit des Dichters hatten, nicht genau kennen: sind etwa später verstummte Vokale damals noch gesprochen worden, sind die Pausalformen alt oder künstliche Bildungen einer späteren Periode, lautete das Suffix der 2. sg. m.  $\text{ָ}$  resp.  $\text{ַ}$  oder  $\text{ַ}$ , (cf. Transkriptionen des HIERONYMUS wie *dodach* =  $\text{ָָָ}$ , *dabarach* =  $\text{ַַַ}$  oder  $\text{ַַַ}$ ) etc.? So ist vorläufig bei der Unterscheidung prosaischer und poetischer Stücke und vor allem bei der Verwertung des Rhythmus, seines Wechsels und seiner Störungen zur Feststellung literarischer Zusammengehörigkeit resp. Nichtzusammengehörigkeit und redaktioneller Eingriffe in den Text äußerste Zurückhaltung geboten, wie wir auch bereits betreffs der Verwertung des Rhythmus für die niedere Textkritik vorläufige Zurückhaltung empfohlen haben (§ 19, 4).

### § 30. Studien zur hebräischen Metrik.

1. Ueber das Metrum der hebräischen Verse ist aus dem Altertum nur wenig überliefert, und dies wenige verliert dadurch noch an Bedeutung, daß die Verfasser Termini der griechischen Metrik auf die hebräischen Verse anwenden, auf die sie nicht im gewöhnlichen Sinn passen. So sagt JOSEPHUS Ant. II 164, das Lied Ex 15<sub>1</sub> ff. sei ἐν ἐξχαίτρῳ τόνῳ abgefaßt; IV 184 bezeichnet er das Lied Dtn 32<sub>1</sub> ff. als ποιήσας ἐξχαίτρος, und VII 123 sagt er, daß David ὕμνος συντάξαστο μέτρον παικίλου· τοὺς μὲν γὰρ τρι-



μέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν. HIERONYMUS aber sagt im Prolog zum Hiob: hexametri versus sunt, dactylospondeoque currentes, et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earundem syllabarum, sed eorundem temporum; interdum quoque rhythmus ipse dulcis et timulus fertur, numeris pedum solutis, quod metrici magis quam simplex lector intelligunt. Leider sind diese Angaben nicht verständlich genug, um sie zum Ausgangspunkt metrischer Forschungen zu machen. Erst, seit man lernte, die alttestamentlichen Bücher als Stücke der hebräischen Nationalliteratur zu betrachten und die poetischen unter ihnen als Dichtwerke zu würdigen (RLOWTH, De sacra poesi Hebraeorum 1753, HERDER, Geist d. hebr. Poesie 1782), wurde auch den metrischen Problemen mehr Beachtung geschenkt, als das früher der Fall zu sein pflegte: da es aber an einer klaren Ueberlieferung fehlte, so ist es leicht begreiflich, daß nun die verschiedensten metrischen Systeme aufgestellt und auf ihre Anwendbarkeit auf die hebräische Poesie geprüft wurden.

2. Nach dem Vorbild der griechisch-römischen Metrik glaubte man zunächst annehmen zu dürfen, daß auch für den hebräischen Rhythmus der Wechsel langer und kurzer Silben mit dem Zeitverhältnis 2:1 von entscheidender Bedeutung sei (**quantifizierende Systeme**). Indem man nun aber nach diesem Prinzip die Verse analysierte, erhielt man wirre Konglomerate von Spondeen, Trochäen, Anapästen etc., aus denen sich kein regelmäßiger Rhythmus ergab. Man versuchte daher, das Zeitverhältnis der Silben anders zu bestimmen und dadurch hinter das Geheimnis des Rhythmus zu kommen. Als Zeitmaß legte man die More zugrunde und meinte, die Silben einteilen zu können in solche, zu deren Aussprache 2, 3 oder 4 Moren erforderlich sind; die Summe der Moren eines Versfußes sollte nun das Gesetz des Rhythmus ausdrücken. Aber abgesehen davon, daß die Bestimmung der Morenzahl der Silben willkürlich war (soweit exakte Messungen vorgenommen sind, ist die Dauer der Aussprache der Silben nirgends durch rationale Zahlenverhältnisse auszudrücken), kam man bei dem praktischen Versuch mit dem Morensystem wieder nicht zu einem gleichmäßigen Rhythmus, d. h. zu gleichmäßig langen Versfüßen.

3. Nach dem Vorbild der syrischen und vedischen Poesie versuchte man es ferner mit einem **System der Silbenzählung**. Hier umfaßt jeder Versfuß zwei Silben mit jambischem oder trochäischem Tonfall: doch ist der Ton weder an die Quantität noch an den grammatischen Akzent gebunden. Das notwendige rhythmische Gleichmaß wird dadurch erreicht, daß jeder Vers eine bestimmte Anzahl von Versfüßen, also auch von Silben hat. Ein solches System vertritt GBICKELL, *Metricae biblicae regulae exemplis illustratae* 1879, *Carmina Vet. Test. metricae* 1882. Dichtungen der Hebräer zum ersten Male nach d. Versmaßen des Urtextes übersetzt 1882—83. Er unterscheidet sechs-, acht-, zehn- und zwölfsilbige trochäische und fünf- und

siebensilbige jambische Verse. Um aber dies System an den Texten durchführen zu können, in denen die Verse eines Gedichtes nach der überlieferten Aussprache nicht die gleiche Silbenzahl aufweisen, muß BICKELL die Aussprache ändern, Vokale synkopieren, Murelllaute bald als silbenbildend betrachten, bald unterdrücken etc., also eine ganz neue Sprache bilden (z. B. liest er  $\text{מִרְמְלָה}$  teils *amarti*, teils *amart*, teils nur *'mart*), d. h. aber, das an sich mögliche System paßt nicht auf die hebräischen Gedichte.

4. Da weder die Quantität noch die Zahl der Silben für den Rhythmus entscheidend sein kann, so bleibt als rhythmisches Prinzip nur die Tonverteilung übrig, und so kam man zu den jetzt herrschenden **akzentuierenden Systemen**. Der erste bedeutende Vertreter derselben ist JLEY, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaus in d. hebr. Poesie 1875, Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie 1887. Danach wird der Charakter der Verse bestimmt durch die gesetzmäßige Zahl ihrer Hebungen (Hexameter, Oktameter, Dekameter mit verschiedener Stellung der Zäsuren, Pentameter mit der Zäsur hinter der dritten Hebung). Die Versfüße weisen sämtlich steigenden Rhythmus auf, d. h. die Tonsilbe steht an ihrem Schluß; nur am Schluß des Verses findet sich in der Regel eine überhängende Senkung. Die Zahl der in der Senkung stehenden, d. h. unbetonten Silben ist unerheblich, ja die Senkung kann ganz fehlen. Eine starke Stütze erhielt diese Aufstellung durch die Beobachtung KBUDDES (Das hebr. Klagelied ZATW 1882 S. 1 ff., cf. die Nachträge in ZATW 1883 S. 299 ff., 1891 S. 234 ff., 1892 S. 31 ff, 261 ff.), daß fast überall, wo ein ausdrücklich als solches bezeichnetes Klagelied vorliegt, der Vers durch eine Zäsur in zwei Teile zerlegt wird, von denen der zweite kürzer als der erste ist; er weist regelmäßig 2, bisweilen auch 3 selbständig betonte Worte auf, während der erste deren 3 oder 4 aufweist: aber nur dies, nicht die Quantität oder Zahl der Silben ist ein durchgehendes Gesetz. Im wesentlichen deckt sich BUDDES Klageliedvers oder *Kimavers*, der übrigens weder absolut auf Klagelieder beschränkt noch auch ausnahmslos in allen Klageliedern angewandt ist, mit LEYS Pentameter. Eine weitere Stütze erhielt LEYS System dadurch, daß Keilschrifttexte gefunden wurden, in denen die Versglieder, ja teilweise die einzelnen Versfüße, durch Teilungsstriche abgegrenzt waren, so daß über die rhythmische Gliederung kein Zweifel sein konnte, und daß auf diese Texte das LEYSche System vollkommen paßte. So fand denn LEY vielfache Anerkennung. Immerhin blieben doch noch eine Reihe von Fragen übrig. Schon die Feststellung der Zahl der Hebungen ist nicht ganz leicht: hat jedes selbständige Wort einen Hochton, oder können einzelne Worte (z. B. Partikeln) ganz in die Senkung treten, und nach welchen Regeln ist das zu entscheiden? Fällt der Versakzent immer mit dem grammatischen Akzent zusammen, oder leidet er Verschiebungen, und wie ist das zu entscheiden? Ist ferner die Zahl der in der Senkung stehenden Silben wirklich ganz

gleichgültig, oder gibt es auch da feste Gesetze? Kurz: nach welchen Regeln sind die einzelnen Versfüße gebaut? Erst wenn dies bekannt ist, ist die Rhythmisierung eines gegebenen Verses mit einiger Sicherheit zu vollziehen. Weiterhin fragt sich, ob innerhalb eines Gedichtes alle Verse den gleichen Bau aufweisen müssen, oder ob und unter welchen Bedingungen verschiedene Verse kombiniert werden dürfen (Wechselmetra). Und schließlich erhebt sich die Frage nach den Prinzipien etwaiger Strophenbildung.

5. Das Prinzip für den Bau des einzelnen Verses, also auch für die Bestimmung der Stellung der Hebungen, glaubte HGRIMME, Abriß der bibl.-hebr. Metrik ZDMG 1896 S. 529 ff., 1897 S. 683 ff. in einem **rhythmischen Morengesetz** aussprechen zu können: von dem Beginn einer Hebung bis zum Beginn der nächsten dürfen gewisse Maximalzahlen von Moren (cf. Nr. 2) nicht überschritten werden; diese Maximalzahlen aber sind je nach den natürlichen Akzentverhältnissen des Satzes verschieden zu bestimmen. Diese Verquickung des akzentuierenden Systems mit der Morenberechnung hat jedoch mit Recht keine Zustimmung gefunden, da die letztere, wie schon in Nr. 2 bemerkt wurde, nicht als berechtigt anerkannt werden kann.

6. Neuerdings hat ein Fachmetriker, ESIEVERS, das Prinzip LEYS methodisch auszubauen versucht (Studien zur hebr. Metrik 1901). Er hat zunächst das Verdienst, durch Darlegung der Gesetze der allgemeinen Rhythmik eine sichere Grundlage für die Untersuchung der hebräischen Rhythmik geschaffen zu haben. Von seinem System der hebräischen Metrik seien wenigstens die Grundzüge hier mitgeteilt.

a. Die einzelnen **Versfüße** zeigen steigenden Rhythmus. Eine überhängende Senkung am Schluß des Verses soll danach nicht möglich sein, und so beseitigt SIEVERS solche Silben durch Korrektur der überlieferten Aussprache; das ist schwerlich berechtigt und wenigstens nach meinem Gefühl auch durch das System nicht mit Notwendigkeit gefordert. Das rhythmische Grundschema aller hebräischen Versfüße ist das anapästische  $\sim \sim /$ , jedoch mit irrationaler Zeitverteilung. Doch kann sich dies Schema infolge von Ueberdehnung der Hebung, Auflösung überdehnter Hebungen, Einschaltung von Pausen hinter Zäsuren mannigfach variieren, so daß in die Senkung 0–3 Silben treten können, ohne daß der Rhythmus wesentlich geändert ist. Im allgemeinen schließt sich der Versakzent an den grammatischen Akzent an; doch kann eine sprachlich unbetonte Silbe rhythmisch gehoben und der Akzent verschoben werden.

b. Die Versfüße schließen sich zu **Reihen und Perioden** zusammen, deren Grenzen in der Regel mit den Sinneinschnitten zusammenfallen. An Reihen kennt das Hebräische den Zweier (– –, die Striche bedeuten hier und im folgenden Versfüße), den Dreier (– – –) und den Vierer (– – – –, der senkrechte Strich deutet die Stellung der Zäsur an), in gewissem Sinn

auch den durch zwei Zäsuren geteilten Sechser (— — — —), der jedoch als Periode verwandt wird. Die meist zweireihigen Perioden sind teils symmetrisch (Doppeldreier — — — —, Doppelvierer — — — — | — —), teils asymmetrisch (Fünfer — — — —, Siebener — — — — —, seltener umgekehrte Fünfer — — — — oder umgekehrte Siebener — — — — —). Eine Periode kann durch eine gleich lange Reihe ersetzt werden (z. B. der Doppeldreier durch einen Sechser); auch können Perioden mit Reihen wechseln, so daß eine Mischung verschiedener Metra eintritt. SIEVERS läßt das Mischmetrum namentlich in den erzählenden und prophetischen Büchern in weitem Umfang zu. Hier erhebt sich denn doch das prinzipielle Bedenken, ob wir dann noch von einem rhythmischen Text im gewöhnlichen Sinn des Wortes sprechen dürfen. Man übersehe nicht, daß bei der Rhythmisierung innerhalb der Versfüße ja auch allerlei Kunstmittel (Ueberdehnungen, Auflösungen, Pausen) zu Hülfe genommen werden müssen, daß also der Rhythmus sich nicht ohne weiteres bei sinngemäßigem Lesen ergibt. Wenn nun auch die Folge der Perioden und Reihen keine eigentlich rhythmische ist, und besonders wenn die Rhythmisierung auch noch stärkere textkritische Operationen zur Voraussetzung hat, beruht dann die Annahme, daß wir es mit einem rhythmischen Text zu tun haben, nicht doch auf einer Täuschung? Damit soll gegen das System nichts gesagt sein, sondern nur gegen seine Anwendung auf sehr zweifelhafte Gebiete. Und wenn nun gar aus der rhythmischen Analyse solcher Texte Schlüsse gezogen werden, seien es textkritische, seien es quellenkritische, seien es solche mit Bezug auf die weitere Ausbildung des rhythmischen Systemes selbst, so muß das als direkt unberechtigt bezeichnet werden.

e. Gegen die höheren rhythmischen Gebilde (**Strophen**) verhält sich SIEVERS sehr skeptisch, insbesondere gegen die Annahme von DHMÜLLER (D. Propheten in ihrer ursprünglichen Form 1896, Strophenbau und Responsion 1898), daß die strophische Gliederung wesentlich auf rhetorischem Gebiet (Gedanken- und Wortresponsionen) in die Erscheinung trete, im übrigen aber nur in der Gleichzahl der Zeilen statt in der der rhythmischen Glieder (Reihen und Perioden). Von wirklicher Strophenbildung darf man nur da reden, wo die Sinnabschnitte rhythmisch gleich gebaut sind.

7. Von weiteren Arbeiten auf dem Gebiet der **Metrik** verdienen hier noch zwei besonderer Erwähnung. NSCHLÖGL (D. biblisch-hebräische Metrik ZDMG 1908 S. 698 ff.) will vor allem die Gesetze des metrischen Akzentes erforschen, indem er, ähnlich wie HGRIMME (cf. Nr. 5), die Beziehung zwischen der Zahl und Quantität der Silben einerseits und dem Wortakzent andererseits untersucht. Die Abweichungen des metrischen Akzentes vom grammatischen sind fest bestimmt durch die Konstellation sogenannter leichter und schwerer Silben, deren Zeitverhältnis ein irrationales, etwa 2:3, ist. JWROTHSTEIN (Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner For-

menbildung 1909) legt ein vollständiges System vor, das sich mit dem SIEVERSSchen nahe berührt; doch fordert er wenigstens für die lyrische Poesie gleichen Bau aller Verse (Mischmetra sind also im Prinzip ausgeschlossen), und außerdem nimmt er für sie eigentliche Strophenbildung an (die Normalstrophe umfaßt zwei Verse); für die Senkungen gestattet er größere Freiheit der rhythmischen Bewegung. — Im übrigen handelt es sich in der neueren metrischen Literatur meist um die Rhythmisierung der Texte, d. h. die Durchführung ihrer metrischen Analyse nach irgendeinem, meist dem SIEVERSSchen, System. Die wichtigeren dieser Arbeiten werden bei den einzelnen Büchern genannt werden.

## Abschnitt I.

### Die Geschichtsbücher.

#### § 31. Allgemeines über die israelitische Geschichtsschreibung.

**Literatur:** EDMAYER, *Gesch. d. Altertums* II 1884 § 162 ff.; JWELDLAUSEN, *Prolegomena zur Gesch. Israels* 1905 (I. Aufl. unter dem Titel: *Gesch. Israels* 1878); HÖGUNKEL, *Geschichtsschreibung im AT* (D. Religion in Geschichte u. Gegenwart II 1910 Sp. 1348 ff.); HÜGESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels = D. Schriften d. AT in Auswahl* II 1, 1910; HSCHEIDT, *Die Epochen d. alttestl. Geschichtsschreibung* (RVB II 16) 1911; vgl. außerdem die einleitenden Abschnitte der Darstellungen der Geschichte Israels.

1. Die in § 27,3 aufgezählten Geschichtsbücher des AT verteilen sich auf drei Gruppen. a. Die im Kanon aufeinanderfolgenden Bücher der Tora und der Nebiim rischomim (Gen, Ex, Lev, Num, Dtn; Jos, Jud, Sam, Reg) knüpfen nicht nur sachlich aneinander an, sofern jedes den Faden der Erzählung da aufnimmt, wo das vorhergehende ihn hat fallen lassen, sondern sie sind auch formell miteinander verknüpft, indem mit Ausnahme des ersten Buches, wo sich dies von selbst versteht, und des Dtn jedes einzelne mit „und“ beginnt. Sie müssen also zu irgendeiner Zeit ein großes Werk gebildet haben, das wir aus Gründen, die später dargelegt werden, das **deuteronomische Geschichtswerk** nennen. Es erzählt die Geschichte von der Erschaffung der Welt an bis zum Tode des Königs Jojachin, d. h. bis gegen das Ende des Exils, erwähnt aber die Rückkehr der Juden aus dem Exil noch nicht und ist daher wahrscheinlich gegen Ende des Exils zusammengestellt. Durch diese Datierung ist natürlich weder die frühere Entstehung einzelner Teile noch die spätere Erweiterung ausgeschlossen. — b. Eine zweite Gruppe bilden die Bücher Esr-Neh und Chr. Auch sie gehörten einst zusammen, jedoch in der Reihenfolge Chr-Esr-Neh. Das ergibt sich daraus, daß Esr-Neh sachlich die Fortsetzung von Chr bildet und gleichzeitig der letzte Satz von Chr mit dem ersten von Esr identisch ist (vgl. § 89,3). Wir nennen dieses Werk das **chronistische Geschichtswerk**.

Die Erzählung beginnt mit Adam und reicht bis zum zweiten Aufenthalt Nehemias in Jerusalem (etwa um 430), führt aber den Stammbaum der Davididen (I Chr 3) und der Hohenpriester (Neh 12 10 f.) noch erheblich weiter hinab. Wir mögen daher die Abfassungszeit des Werkes vorläufig auf etwa um 300 ansetzen (vgl. zu diesem Ansatz § 88). — c. Es bleiben dann noch drei **kleine Erzählungsschriften** übrig: Ruth, Ester und Jona. Ueber ihre Abfassungszeit läßt sich vorläufig noch nichts bestimmen.

2. Es ist selbstverständlich, daß so umfassende und so späte Geschichtswerke wie das deuteronomische und das chronistische nicht den Anfang der Geschichtsschreibung bildeten, und das wird ausdrücklich dadurch bestätigt, daß sie sich vielfach auf ältere Werke berufen. Es wird die Aufgabe der folgenden Analyse sein, über die für jeden Abschnitt benutzten **Quellen** Genaueres zu ermitteln. Auch über die geschichtliche Entwicklung der Geschichtsschreibung läßt sich erst später auf Grund des über die Quellen Ermittelten urteilen (§ 95). Immerhin können wir schon hier die Quellenfrage generell behandeln. Es handelt sich dabei um die Klassifikation der Quellen und um die Art ihrer Benutzung. Wir können uns dafür teils auf die schon vor jeder Spezialanalyse klar erkennbaren Zeugnisse der Geschichtsbücher, teils auf die Analogie der Geschichtsschreibung anderer Völker stützen.

3. Für einen modernen Historiker bilden die wichtigste und zuverlässigste Quelle die **Urkunden**, in denen und durch die sich der Fortschritt der Ereignisse vollzieht, und die wohl zu unterscheiden sind von den Berichten über die Ereignisse. Solche Urkunden sind die Regierungserlasse, der diplomatische Schriftwechsel und Staatsverträge. Es ist beachtenswert, daß eine direkte Benutzung solcher Urkunden nur erst im chronistischen Geschichtswerk und für die nachexilische Zeit konstatiert werden kann, vgl. die Mitteilung des Cyrusediktes Esr 1 2 ff. vgl. 6 3 ff., der Eingaben an die persische Regierung und der Antwortschreiben in Esr 4 8—6 12, des Erlasses an Esra 7 12-26 und der Verpflichtungsurkunde Neh 10 1-10; zahlreiche weitere Urkunden werden angeführt in der nachkanonischen Literatur. Natürlich erhebt sich diesen Urkunden gegenüber die Frage der Echtheit (das Cyrusedikt Esr 1 2 ff. 6 3 ff. kann natürlich nur in einer der beiden Formen echt sein) und der diplomatischen Treue in der Wiedergabe. In gewissem Sinne können allerdings auch die im Pentateuch mitgeteilten Gesetze Urkunden genannt werden. Doch handelt es sich dabei weniger um Geschichts- als um Rechtsurkunden, obwohl auch sie für die Darstellung der Geschichte der Mosezeit benutzt sind. Sie erfordern aber auf jeden Fall eine besondere Erörterung (vgl. § 96).

4. Den Urkunden reihen sich **andere Aktenstücke** an wie Volkszählungslisten (z. B. Esr 2 1 ff. = Neh 7 6 ff., cf. auch I Chr 5 17-9 1), Beamtenverzeichnisse (z. B. Neh 12 22 f.), Steuerlisten, Rechnungen etc., die sicherlich in den Archiven der Regierung und der größeren Tempel verwahrt wur-

den (gelegentlich fassen wir sie mit den eigentlichen Urkunden zusammen unter der gemeinsamen Bezeichnung Urkunden, die dann im weiteren Sinne gebraucht ist). Wörtliche Mitteilungen solcher Aktenstücke finden wir ebenfalls nur erst im chronistischen Geschichtswerk. Doch sind sie wohl auch schon in den älteren Geschichtswerken verwertet, in denen wir mannigfache so geartete Mitteilungen finden, ohne daß uns der Wortlaut des Aktenstückes selbst angegeben würde, z. B. II Sam 8<sub>16</sub> ff. 20<sub>23</sub> ff. 23<sub>8</sub> ff. I Reg 4<sub>2</sub> ff.

5. Unter den Berichten über die Ereignisse sind die bedeutsamsten die **amtlichen Journale**, in denen alle wichtigeren Vorkommnisse notiert wurden. Daß solche an den Königshöfen und an den bedeutenderen Heiligtümern geführt wurden, ist an sich wahrscheinlich; denn ihrer kann auf die Dauer keine Verwaltung entbehren, sobald die Verhältnisse etwas komplizierter geworden sind. Ganz deutlich ist von einem amtlichen Journal am persischen Königshofe die Rede Est 2<sub>23</sub> 6<sub>1</sub> cf. 10<sub>2</sub>. Es heißt dort teils **ספר הימים**, teils **ספר הזכירות** = Buch der Tagesbegebenheiten resp. Buch der Denkwürdigkeiten. Danach meint man vielfach, amtliche Journale auch in den ebenso bezeichneten Büchern sehen zu dürfen, auf die das deuteronomische Geschichtswerk bei der Regierung fast jedes judäischen und israelitischen Königs hinweist (z. B. I Reg 14<sub>29</sub> 15<sub>7</sub> 14<sub>19</sub> 15<sub>31</sub>), vereinzelt auch das chronistische Geschichtswerk (I Chr 27<sub>24</sub>). Doch ist die Auffassung, daß diese Werke mit den amtlichen Journalen identisch waren, wahrscheinlich nicht aufrecht zu erhalten (§ 76,3<sub>15</sub>); doch mögen sie teilweise auf ihnen beruhen. Einen Hinweis auf ein Tempeljournal haben wir vielleicht in I Sam 10<sub>25</sub>, wenn dort nicht von der Deponierung eines einzelnen Aktenstückes in einem Tempel die Rede ist.

6. Eine weitere Gruppe bilden die **Memoiren**, d. h. die Werke, in denen einzelne Männer ihre eigenen Erlebnisse und ihre Wirksamkeit darstellen, natürlich stets in einer mehr oder weniger subjektiven Beleuchtung. Eine direkte Benutzung von Memoiren liegt mit Sicherheit in umfangreichen Teilen des Buches Esr-Neh vor, wo die Hauptperson von sich selbst in der Ichform erzählt (Esr 7<sub>27</sub>—9<sub>15</sub> Neh 1<sub>1</sub>—7<sub>73a</sub> [12<sub>31</sub> ff. teilweise] 13<sub>4</sub>—31). Im deuteronomischen Geschichtswerk läßt sie sich nicht nachweisen, da hier nirgends die Ichform hervortritt. Doch beweisen manche Stücke der prophetischen Literatur (z. B. Am 7<sub>1</sub> ff. Hos 3 Jes 6 ff. Jer passim), daß auch früher schon einzelne Männer über ihre Wirksamkeit und Erlebnisse Aufzeichnungen machten, und so ist es nicht ausgeschlossen, daß einige Abschnitte auch der älteren Geschichtswerke Memoiren verwertet haben, dann aber in freierer Weise.

7. Die Hauptquelle der israelitischen Geschichtsschreiber bildet aber die **volkstümliche Geschichtstradition**. Diese ist zunächst überall eine mündliche gewesen und hat erst im Laufe der Zeit schriftliche Form angenommen. a. Es liegt auf der Hand, daß die mündliche Tradition um

so **lückenhafter** wird, je weiter die Vorgänge zurückliegen, von denen sie berichtet. Das Interesse des Volkes beschränkt sich zunächst auf die in die Erscheinung tretenden Ereignisse, deren tiefere Gründe und Zusammenhänge teils verborgen bleiben, teils bald vergessen werden. Weiterhin konzentriert es sich auf die bedeutsameren Ereignisse und Personen, während diejenigen von ihnen, die keine allgemeinere Bedeutung haben, bald der Vergessenheit anheimfallen. So erklärt sich der fast stets episodenhafte Charakter unserer Berichte und das Zurücktreten der Nebenfiguren. Selbst das Volk, das meist als eine unterschiedslose Masse erscheint, tritt ziemlich in den Hintergrund gegenüber den einzelnen Helden und den Königen. Es gibt freilich auch Ausnahmen wie besonders II Sam 9—20; aber wir sind da gewiß zu der Annahme berechtigt, daß zwischen den Ereignissen und dem Bericht keine lange mündliche Tradition liegt.

b. Es ist eben schon angedeutet, daß in der Tradition gegenüber der Hauptperson das Volk zu einer unterschiedslosen Masse wird. An die Stelle einzelner Kreise, Parteien etc. tritt einfach „das Volk“. So wird, was in der Wirklichkeit nur von einzelnen Teilen galt, in der Tradition vom ganzen Volk berichtet (**generalisierende Tendenz**). Dies tritt uns deutlich entgegen besonders im Bericht über die Einwanderung Israels in Kanaan. In Jud 1 haben wir noch Bruchstücke einer Ueberlieferung, nach der die Stämme einzeln oder doch nur zu kleinen Gruppen vereinigt einwanderten und ihr Gebiet eroberten; im Buche Jos erscheint Israel als eine geschlossene Masse unter der Führung eines Mannes. Aehnlich sind aus den Richtern, die in der älteren Ueberlieferung Stammeshelden waren, Regenten des Gesamtvolkes geworden. Wir werden auch hier den Kanon aufstellen dürfen: je deutlicher in einem Bericht die individuellen Verschiedenheiten der einzelnen Volksteile hervortreten, desto näher steht er den Ereignissen.

c. Wir haben ferner erwähnt, daß das Interesse sich vorwiegend an einzelne hervorragende Persönlichkeiten heftete, daß man aber das Verhalten der Masse nur mangelhaft zu schildern vermochte. Dies dürfte der Hauptgrund dafür sein, daß die Masse gern **personifiziert** wird. Unwillkürlich wird dann aus der Personifikation ein wirkliches Individuum. Was ursprünglich von einem Kollektivum erzählt wurde, verändert sich dementsprechend so, daß es als Handlung oder Erlebnis einer Einzelperson begriffen werden kann; dabei wird der ursprünglich bewußt bildliche Charakter der Ausdrucksweise je länger desto mehr vergessen. Sichere Belege für diese personifizierende Tendenz bieten die Stammbäume von Völkern, Stämmen und Geschlechtern (z. B. Gen 10 1 Chr 2<sup>o</sup> ff. etc.). Wahrscheinlich sind so aber auch eine ziemliche Anzahl (jedoch nicht alle) der Patriarchengeschichten aus Stammesgeschichten entstanden, indem an die Stelle des Stammes eine Einzelperson trat, die nachmals als dessen Stammvater aufgefaßt wurde. Der Nachweis für diese Annahme kann allerdings hier nicht geführt werden;



vgl. dazu die Kommentare zur Gen und die historisch-kritischen Werke, sowie § 49, 4.

**d.** Es bedarf keines Nachweises, daß in der mündlichen Tradition **auch sonst allerlei Entstellungen des Tatbestandes** eintraten: sie ließen sich überhaupt nicht vermeiden. Allerhand kleine, allmählich sich summierende Veränderungen schufen Dubletten, bei denen man zweifeln konnte, ob es sich wirklich um ein und denselben Vorgang oder um verschiedene Ereignisse handelte. Einzelszenen wurden anschaulich ausgemalt. Unwillkürlich mischten sich in eine Erzählung Züge aus andern Erzählungen, auch aus Sagen und Mythen, ein. Ueberhaupt wurde der ursprünglich scharfe Unterschied der geschichtlichen Tradition von den Sagen und Mythen je länger desto mehr verwischt; eigentliche Sagen und Mythen traten in eine Reihe mit sagenhaft oder mythisch beeinflussten Geschichtstraditionen. Die stets lebendige Phantasie mischte allerlei Legenden ein. So entstanden schließlich Berichte, bei denen selbst die schärfste Kritik den historischen Kern kaum noch zu ermitteln vermag, und reichlicher Erzählungsstoff entstand für Perioden, in die überhaupt keine historische Ueberlieferung zurückreicht (Urzeit). Nur wo die Tradition relativ früh schriftlich fixiert wurde, sind wir zu der Annahme berechtigt, daß der Bericht den Ereignissen noch einigermaßen nahekommt. Doch müssen wir auch da mit der Möglichkeit rechnen, daß der schriftliche Bericht noch nachträglich der sich weiterentwickelnden mündlichen Tradition in manchen Einzelheiten angepaßt wurde.

**8.** In dem **Verhalten des Geschichtsschreibers zu seinen Quellen** können wir drei Arten unterscheiden, die sich im allgemeinen auf drei Perioden verteilen. Die erste Art ist die des fast völlig **kritiklosen Aneinanderreihens der verschiedenen Stoffe**, die ihm aus den erwähnten Quellen, besonders aus der volkstümlichen Tradition, zufließen. Diese Art beobachten wir fast nur mit Bezug auf die Stoffe der ältesten Zeit bis etwa zur Zeit Davids: sie wird daher als eine Eigentümlichkeit der ältesten Geschichtsschreibung zu betrachten sein, wie sie ja auch ihrem Wesen nach die primitivste ist. Die wirklichen oder vermeintlichen Tatsachen werden in der Regel (doch gibt es Ausnahmen besonders im Richterbuch, wo aber das Urteil erst von späteren Bearbeitern beigelegt ist, § 65,2 67,6) einfach mitgeteilt, ohne daß über das Verhalten der Handelnden ein Urteil gefällt würde. Wo über ein und dasselbe mehrere Berichte vorliegen, da werden bisweilen die verschiedenen Darstellungen nebeneinandergestellt, auch wenn sie einander völlig widersprechen: es wird kaum ein Versuch gemacht, die Widersprüche zu verdecken. So stehen z. B. Gen 37 27 f. die unvereinbaren Angaben friedlich nebeneinander, daß Midianiter Joseph aus der Zisterne herauszogen, und daß seine Brüder ihn herauszogen und an Ismaeliter verkauften: und in I Sam 7 ff. sind zwei ganz heterogene Berichte über die Entstehung des Königthums Sauls zusammengelochten (cf. § 69,1). Der Verfasser schätzt

seine Quellen nicht ihrem Wert nach ab, um nur der besten zu folgen, er bildet sich nicht auf Grund seiner Quellen ein eigenes Urteil, sondern er teilt einfach mit, was sie melden. Seine Kunst besteht darin, aus ihnen ein möglichst gut zusammenhängendes Ganzes zu bilden. — Formell ist charakteristisch, daß der Verfasser seine Quellen selbst reden läßt, nicht nur ihren Inhalt in eigener, neuer Formulierung nacherzählt. Wir erkennen das daran, daß der Erzählungsstil sich oft von einer Erzählung zur andern verändert, und daß selbst in äußerlichen Kleinigkeiten wie in den Namen (z. B. Jakob oder Israel, Elohim oder Jahwe) die verschiedenen Abschnitte ihr Sondergepräge behalten haben. Bis zu einem gewissen Grade ist dies übrigens auch in den späteren Perioden üblich geblieben. Darauf beruht die Möglichkeit, die verschiedenen Quellen auseinanderzuwirren, selbst wo sie kunstvoll miteinander verflochten sind. Der Anfänger tut gut, wenn er sich eine klare Vorstellung von dieser Methode der rein redaktionellen Quellenverflechtung verschaffen will, das Buch der Chronik mit den uns im deuteronomischen Geschichtswerk noch erhaltenen Quellen zu vergleichen (cf. § 86,1 und 87).

9. Ein ganz anderes Verfahren beobachten wir bei der Behandlung der späteren Stoffe (von Salomo bis zum Exil) im deuteronomischen Geschichtswerk. Hier wird von vornherein über jeden König ein Urteil gefällt (z. B. I Reg 33 14 22 ff. 15 3,11 ff. 26 etc.), und nachdem vom Untergang des Nordreiches erzählt ist, stellt der Verfasser eine längere Betrachtung über die Gründe desselben an (II Reg 17 7-18). Durchgängig verweist er zur Ergänzung seiner Mitteilungen auf andere Werke (I Reg 11 4 14 19,29 15 7,23,31 etc.); er will also gar nicht die ganze Ueberlieferung wiedergeben, sondern er wählt aus. Formell beobachten wir, daß die Geschichte aller Könige, soweit möglich, nach dem gleichen Schema erzählt ist (vgl. § 76 1); das beweist, daß der Verfasser gelegentlich den Stoff, den ihm seine Quellen boten, neu formuliert. Alles in allem zeigt sich eine viel **größere Selbstständigkeit den Quellen gegenüber** und das **Streben, die Geschichte lehrhaft zu verwenden**. Die Freiheit geht aber nicht so weit, daß historische Kritik geübt würde. Wir beobachten vielmehr, daß gewisse Widersprüche ruhig mit in Kauf genommen werden. Der Verfasser sieht z. B. im Höhenkult seit der Zeit des Tempelbaus Salomos eine schlimme Verfehlung; aber das hindert ihn nicht, eine ziemliche Anzahl judäischer Könige wegen ihrer Frömmigkeit zu loben, obwohl er ausdrücklich konstatieren muß, daß sie den Höhenkult geduldet haben (I Reg 15 11 22 43 f. II Reg 12 3 f. 14 3 f. 15 3 f. 31 f.). — Vieles von dem hier Gesagten läßt sich namentlich auch am Richterbuch beobachten; es wird daher anzunehmen sein, daß es seine jetzige Gestalt ungefähr gleichzeitig mit dem Königsbuch erhalten hat.

10. Die dritte Art können wir als die der **gelehrten Forschung** bezeichnen. Sie läßt sich besonders am echronistischen Geschichtswerk beobachten und ist daher wohl eine Eigentümlichkeit der nachexilischen Zeit.

Sie trägt übrigens ein sehr verschiedenes Gepräge, je nachdem es sich um die ernste Darstellung der Geschichte der älteren Zeit handelt oder um die erstmalige Berichterstattung über die jüngste Vergangenheit. In letzterer (Esra-Neh) beobachten wir, daß der Geschichtsschreiber fast ausschließlich Urkunden, Aktenstücke und Memoiren benutzt, deren Wortlaut er mitteilt, daß dagegen die lebendige volkstümliche Ueberlieferung als Quelle keine Rolle spielt. Dadurch gewinnt die Darstellung einen ganz anderen Charakter. Uebrigens bemerkt man, daß die Geschichtsschreibung sich auf gewisse bedeutsame Einzelereignisse (Rückkehr aus dem Exil, Tempelbau, Wirksamkeit Esras und Nehemias) beschränkt. Die ganze übrige Geschichte vom Exil an bis kurz nach 200 findet keinen Bearbeiter, und selbst die volkstümliche Ueberlieferung hat kaum eine brauchbare Erinnerung an sie bewahrt. Schon im 2. Jh. v. Chr. wußte man von den meisten Perserkönigen nichts mehr. Darin zeigt sich, daß der historische Sinn zeitweise vollkommen schwindet, und so werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch das Verständnis für das geschichtlich Mögliche im Judentum auf ein Minimum herabsinkt. Es zeigt sich das an der Art, wie man die ältere Geschichte ohne jeden Sinn für die historischen Realitäten bearbeitet. Der terminustechnicus für diese gelehrte Bearbeitung ist **Midrasch** (מדרש = Forschung von שרר = forschen). Bereits die Chr zitiert Midraschwerke (II Chr 13<sup>22</sup> 24<sup>27</sup>), so daß wir die Anfänge der später üppig wuchernden Midraschliteratur in die ersten nachexilischen Jahrhunderte verlegen dürfen. Sicher haben dieser Forschung nicht wesentlich mehr Quellen zu Gebote gestanden, als uns im deuteronomischen Geschichtswerk erhalten sind. Gleichwohl weiß uns das chronistische Geschichtswerk wesentlich mehr zu berichten als das deuteronomische. Die Forschung hat also die Lücken der Ueberlieferung nicht aus Geschichtsquellen, sondern durch Geschichtskonstruktion ergänzt. Vergleichen wir aber das, was im chronistischen Geschichtswerk dem deuteronomischen parallel läuft, so beobachten wir eine ziemlich Zahl von Veränderungen, die ihre Erklärung nur in gewissen Theorien finden (vgl. § 83). Wir können demnach sagen: die nachexilischen Geschichtsschreiber stehen der Ueberlieferung der älteren Zeit ziemlich souverän gegenüber; sie korrigieren und ergänzen sie auf Grund von Theorien, die ihr infolge eines bedenklichen Mangels an historischem Sinn ziemlich wenig angemessen sind. Eben dieser Mangel an historischem Sinn erklärt auch ein Zweites, das starke Hervortreten des praktisch-erbaulichen Interesses; es liegt einem weniger an dem, was geschehen ist, als an dem, was man daraus an Glaubensstärkung und sittlichen Antrieben entnehmen kann. Aber bei alle dem gibt sich die Geschichtsliteratur dieser Zeit vielfach den Anstrich der nüchternsten Gelehrsamkeit durch Mitteilung endloser Listen, statistischer Angaben, Stammbäume etc. (I Chr 1—9, 11<sup>10</sup>—12<sup>37</sup> 23—27 etc. Esr 2, 8<sup>1-14</sup> 10<sup>18-44</sup> Neh 7<sup>6-73</sup> 12<sup>1-26</sup>): anstelle der lebendigen Geschichte ein totes Skelett, das nur mühevoll Forschung einigermaßen wieder zu beleben vermag.

## K a p i t e l I.

## Der Pentateuch.

(Literatur siehe in § 34, 35.7.)

## § 32. Namen, Inhalt und Einteilung.

**1. Namen.** Weder das Gesamtwerk, das den ersten Teil des alttestamentlichen Kanons füllt, noch seine einzelnen Bücher haben im MT Uberschriften. Konventionell bezeichnen die Juden das Gesamtwerk nach dem für sie bedeutsamsten Teile des Inhalts als  $\text{תורה}$  oder  $\text{משנה}$  oder mit Bezug auf seine Einteilung in fünf Bücher als  $\text{חמשה חומשי תורה}$  (= die fünf Fünftel der Tora), die einzelnen Bücher nach Stichworten, die ihrem Anfang entnommen sind, seltener mit inhaltlichen Titeln, nämlich: 1.  $\text{שש$ , 2.  $\text{שמות}$  [ $\text{תורה}$ ], 3.  $\text{שש$  oder  $\text{שש}$   $\text{תורה}$ , 4.  $\text{שש}$  oder  $\text{שש}$  oder  $\text{שש}$  (= das Fünftel der Musterungen), 5.  $\text{שש}$  [ $\text{תורה}$ ] oder auf Grund falscher Deutung von Dtn 17<sup>18</sup> ( $\text{שש}$  = „diese Gesetzeswiederholung“ statt „die Abschrift dieses Gesetzes“)  $\text{שש}$ . Die gebräuchlichsten griechischen Bezeichnungen sind für das Gesamtwerk  $\eta$  πεντάτευχος scil. βίβλος (nicht  $\delta$  πεντάτευχος, cf. NESTLE ZATW 1904 S. 319 ff.) und im NT [ $\delta$ ] νόμος [ $\text{Μουσαίως, κυρίου, του θεου}$ ], für die einzelnen Bücher nach ihrem Inhalt resp. nach dem ihres ersten Abschnittes 1. γένεσις [ $\text{κόσμου}$ ], 2. ἐξαγωγή oder ἐξοδος [ $\text{Αγγύπτου}$ ], 3. λευειτικόν oder λευειτική βίβλος (für die Leviten, genauer nur für die Priester geltende Gesetze), 4. ἀριθμοί, 5. δευτερονόμιον (=  $\text{שש}$ ). Dem entsprechen die auch bei uns gebräuchlichen lateinischen Namen pentateuchus (scil. liber) und für die Einzelbücher 1. genesis, 2. exodus, 3. leuiticus, 4. numeri, 5. deuteronomium (über die älteren Nebenformen leuiticum und deuteronomius vgl. BERTHOLET, Leviticus S. IX resp. VGALL ZATW 1899 S. 173 ff.). Im Deutschen wird das Gesamtwerk auch bezeichnet als „die fünf Bücher Moses“; die einzelnen Bücher bezeichnet man dann mit Zahlen als „erstes, zweites etc. Buch Moses“.

**2.** In der Hauptsache ist der Pentateuch ein **erzählendes Werk**, das die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zum Tode Moses umspannt. Die Erzählung ist je nach dem zur Verfügung stehenden Material bald ausführlich, bald nur skizzenhaft. Besonders ausführlich behandelt sind die Patriarchen, die Anfänge der Wirksamkeit Moses bis zum Auszug, der Aufenthalt am Sinai und die letzten Lebenstage Moses. Einige Zeiträume sind fast nur durch Stammbäume überbrückt; so der zwischen den ersten Menschen und der Sintflut, der zwischen Noah und Abraham und der zwischen Joseph und Mose (der letztere Stammbaum findet sich wenigstens fragmentarisch in Ex 6<sup>11</sup> ff.). Die Erzählung ist aber keine bloß äußerliche Aneinanderreihung von Berichten, sondern durch das Ganze zieht sich eine

beherrschende Idee als ein die einzelnen Teile verbindender Faden. In der Patriarchengeschichte klingt immer wieder die Verheißung durch, daß Jahwe die Nachkommen Abrahams mehren, sie zu seinem Volke machen und ihnen das Land Kanaan zum Besitz geben wolle (Gen 12 1 ff., 7 13 14 ff., 15. 17 6 ff., 18 18 f., 24 7 26 3 ff., 28 13 ff. etc.), und in den folgenden Büchern wird das, was Israel erfährt, immer wieder als Erfüllung jener Verheißung hingestellt (Ex 2 24 3 8. 17 6 3 ff. etc.). Es soll also gezeigt werden, wie Jahwe seine Verheißung erfüllt. Die volle Erfüllung aber hat sie in der Zeit Moses noch nicht gefunden, sondern erst in der Josuas, als Israel von Kanaan Besitz nahm. In diesem Sinne ist der Pentateuch ohne die Fortsetzung im Buche Josua ein Torso. Tatsächlich weist denn auch der Pentateuch in manchen Einzelheiten auf diese Fortsetzung hin und bereitet sie vor, wenn er z. B. von der Einsetzung Josuas zum Nachfolger Moses berichtet (Num 27 15 ff., Dtn 3 21 ff., 31 1 ff.), wenn er die Verpflichtung der ostjordanischen Stämme erwähnt, bei der Eroberung des Westjordanlandes zu helfen (Num 32 16 ff., Dtn 3 18 ff.), wenn er Anweisungen für die Eroberung und Verteilung des Westjordanlandes gibt (Num 33 50 ff.) etc. Umgekehrt weist das Buch Jos fort und fort zurück auf den Pentateuch, z. B. 1 1 ff., 12 ff., 2 10 3 7 4 12. 23 5 12 etc. Wegen dieser sachlichen Zusammengehörigkeit verbindet man häufig die Untersuchung des Pentateuchs und des Buches Josua, indem man beide unter der Bezeichnung „Hexateuch“ zusammenfaßt. Man läuft aber damit Gefahr, sich über die Natur des literarischen Verhältnisses beider von vornherein eine bestimmte Vorstellung zu machen, die vielleicht nicht haltbar ist (§ 61.3). Da uns außerdem die beiden Bücher als scharf getrennte überliefert sind, ist es geratener, die Untersuchung zunächst getrennt zu führen.

3. Der Pentateuch ist aber nicht ein rein erzählendes Werk, sondern zugleich ein Gesetzbuch, da in den Zusammenhang der Erzählung **Gesetze eingebettet** sind, in der Regel an der Stelle, wo von ihrem Erlaß berichtet wird, gelegentlich aber auch ohne jede deutliche Verknüpfung mit der Geschichte. In der Gen ist das nur ausnahmsweise der Fall (Gen 9 1 ff., 17 10 ff.). Dagegen schwillt der gesetzliche Stoff in den folgenden Büchern mehrfach so gewaltig an, daß wir darüber den Erzählungsfaden ganz aus den Augen verlieren. Es handelt sich dabei teils um geschlossene Gesetzgruppen, die man dann bequemerweise mit besonderen Namen belegt (Ex 20 1-17 = Dtn 5 6-18 der Dekalog, Ex 21—23 das Bundesbuch, Ex 25—31 das Stiftshüttengesetz, Ex 34 10-26 die Bundesworte, Lev 1—7 die Opfertora, Lev 11—15 die Reinheitstora, Lev 17—26 das Heiligkeitgesetz, Dtn 12—26 resp. 4 44—30 20 das deuteronomische Gesetz), teils um Einzelbestimmungen, von denen beispielsweise erwähnt seien die Passah-Massoth-Gesetze Ex 12 1-20 (resp. 27) 13 3-16, das Gesetz über den Versöhnungstag Lev 16, über Gelübde und Zehnten Lev 27, Reinigungsgesetze Num 5, das Nasiräats-

gesetz Num 6, das Gesetz über Pflichten und Rechte der Priester und Leviten Num 18, über das Reinigungswasser Num 19, über die regelmäßigen Opfer Num 28—29, über die Gültigkeit von Gelübden Num 30, über die Leviten- und Asylstädte Num 35, über die Erbtöchter Num 36.

4. Der Aufbau des Ganzen wird durch diese Verquickung von Erzählung und Gesetzen ziemlich undurchsichtig. Zur Erleichterung der Uebersicht möge folgende **Disposition** dienen:

A. Die Urzeit Gen 1—11.

B. Die Patriarchenzeit Gen 12—50: Abraham 12<sub>1</sub>—25<sub>11</sub>; Ismael 25<sub>12-13</sub>; Isaak 25<sub>19</sub>—26<sub>33</sub>; Jakob 27<sub>1</sub>—35<sub>29</sub>; Esau 36; Joseph und seine Brüder 37—50.

C. Die Mosezeit Ex 1—Dtn 34.

1. Die Errettung aus Aegypten und der Zug zum Sinai Ex 1—19<sub>2</sub>.

2. Die Vorgänge am Sinai Ex 19<sub>3</sub>—Num 10<sub>10</sub>: Offenbarung des Dekalogs und des Bundesbuches und Bundesschluß Ex 19<sub>3</sub>—24<sub>18</sub>; Stiftshüttengesetz Ex 25—31; Abfall des Volkes (goldenes Kalb) und seine Wiederannahme, Erneuerung der Gesetzestafeln Ex 32—34; Aufrichtung der Stiftshütte Ex 35—40; Opfertora Lev 1—7; Anstellung der Priester Lev 8—10; Reinheitstora Lev 11—15; Gesetz über den Versöhnungstag Lev 16; Heiligkeitsgesetz Lev 17—26; über Gelübde und Zehnten Lev 27; letzte Ereignisse und Verordnungen am Sinai (Musterungen, Anstellung der Leviten, Vorbereitungen zum Aufbruch, vereinzelte Gesetze) Num 1—10<sub>10</sub>.

3. Der Zug in das Ostjordanland Num 10<sub>11</sub>—36: bis zur Ankunft an der Südgrenze Kanaans 10<sub>11</sub>—12; Kundschafter 13—14; die 40jährige Strafzeit in der Wüste 15—20<sub>13</sub>; Einzug in das Ostjordanland und dessen Eroberung 20<sub>14</sub>—22<sub>1</sub>; Ereignisse in den Gefilden Moabs, vereinzelte Gesetze, Anweisungen für die Verteilung Kanaans 22<sub>2</sub>—36.

4. Die letzten Tage Moses Dtn 1—34: die erste Abschiedsrede Moses (historischer Rückblick und Ermahnungen 1<sub>1</sub>—4<sub>40</sub>); Aussonderung von drei Asylstädten 4<sub>41-43</sub>; zweite Abschiedsrede Moses (das deuteronomische Gesetz mit paränetischer Umrahmung) 4<sub>44</sub>—30<sub>20</sub>; Einsetzung Josuas und Aufzeichnung des Gesetzes 31<sub>1-13</sub>; das Lied Moses 31<sub>14</sub>—32<sub>17</sub> (Text 32<sub>1-43</sub>, Rahmen 31<sub>14-30</sub>—32<sub>41-47</sub>); Befehl zum Aufstieg auf den Nebo 32<sub>48-52</sub>; der Segen Moses 33; der Tod Moses 34.

5. Der ganze gewaltige Stoff ist auf **fünf Bücher** verteilt. Doch entsprechen die Buchgrenzen nicht den starken sachlichen Einschnitten, welche in der obigen Disposition angegeben sind. Nur die Abtrennung der Gen und des Dtn rechtfertigt sich von selbst. Im übrigen hätte die Teilung am

natürlichsten hinter Ex 19<sup>2</sup> und Num 10<sup>10</sup> erfolgen müssen: doch wären dann die Teile gar zu ungleich geworden. Die Rücksicht darauf ist es wohl gewesen, die dazu führte, die Schritte da zu machen, wo die Erzählung für eine längere Zeit abgebrochen wird, um Gesetzen Platz zu machen (hinter Ex 40), und wo sie wieder aufgenommen wird (vor Num 1). So ergaben sich drei sachlich verschiedene Bücher nicht allzu verschiedenen Umfanges, zwei überwiegend erzählende (Ex und Num) und ein fast ausschließlich gesetzliches (Lev).

### § 33. Die Tradition über den Autor des Pentateuchs und ihr Wert.

**1. Inhalt der Tradition.** Die jüdischen Gelehrten des Altertums betrachteten den Pentateuch als ein Werk Moses und waren nur darüber geteilter Meinung, ob dieser auf Grund prophetischen Vorauswissens auch schon den Bericht über seinen Tod Dtn 34<sup>5-12</sup> geschrieben habe (so PHILO, Vita Mosis III; JOSEPHUS, Ant. IV 8 48), oder ob diese acht Verse ein Nachtrag von der Hand Josuas seien (so Baba bathra 14b: „Mose schrieb sein Buch . . ., Josua schrieb sein Buch und 8 Verse in der Tora“). Da Jesus dies Urteil geteilt hat (z. B. Lc 16<sup>29,31</sup> Joh 5<sup>46 f.</sup>), hat es in der christlichen Kirche bis in die Neuzeit hinein fast ausnahmslos als unantastbares Dogma gegolten, und auch heute noch fehlt es nicht ganz an solchen, die sich durch die Autorität Jesu daran gebunden fühlen. Doch ist gegenwärtig von den Meisten, auch von „Orthodoxen“, anerkannt, daß Jesus in rein literaturgeschichtlichen Fragen für uns keine absolut bindende Autorität sein kann, daß wir also Freiheit haben, die Tradition zu prüfen.

**2.** Da erhebt sich zunächst die Frage nach dem **Alter der Tradition**, ob wir sie etwa bis an die Tage Moses heran zurückverfolgen können. Auf den ersten Blick scheint das der Fall zu sein; denn schon Jos 1<sup>7 f.</sup> wird von der Tora Moses als einem Buch gesprochen. Bei genauerem Zusehen aber verliert dies Zeugnis doch seine Beweiskraft aus zwei Gründen. Erstlich ist zu fragen: wann ist diese Stelle geschrieben? Stammt sie von Josua selbst, wie die spätere jüdische Tradition behauptet, dann beweist sie allerdings, daß schon Josua ein Torabuch von der Hand Moses kannte. Aber diese Tradition ist nicht sicherer als die über die Abfassung des Pentateuchs durch Mose, und es ist methodisch nicht berechtigt, auf sie wie auf ein sicheres Fundament zu bauen. Stammt die Stelle Jos 1<sup>7 f.</sup> etwa erst aus der Zeit um 600, so beweist sie nur, daß man damals ein Torabuch kannte, von dem man annahm, daß es von Mose geschrieben war. Analog steht es mit allen ähnlichen Zeugnissen in alttestamentlichen Schriften: sie beweisen nicht für die Zeit, von der sie erzählen, sondern nur für die, in der sie verfaßt wurden. Zweitens aber ist zu fragen, ob dies für mosaisch gehaltene Torabuch mit unserm Pentateuch identisch ist oder nur mit einem Teil desselben. Es wird uns nämlich im Pentateuch z. B. erzählt, daß Mose das

Gesetz, das er kurz vor seinem Tode den Israeliten vortrug (das deuteronomische), aufzeichnete und den Priestern übergab (Dtn 31 9: cf. über andere Mose zugeschriebene Gesetzbücher, die jetzt nur einen Teil des Pentateuchs bilden, Nr. 3). Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Jos 1 7 f. etwa ein solches Sonderbuch im Auge hat: dann beweist die Stelle für den Gesamtpentateuch überhaupt nichts. In der Tat findet sich in der ganzen Literatur, die aus der vorexilischen Zeit stammt oder wenigstens stammen kann, keine einzige Stelle, die auf den Gesamtpentateuch gedeutet werden müßte. Die Tradition läßt sich also nicht einmal bis in die vorexilische Zeit zurückverfolgen und kann daher nicht ohne weiteres als sicher gelten.

3. Befragen wir das **Zengnis des Pentateuchs selbst über seinen Verfasser**, so ist zu konstatieren, daß er weder eine Ueber- noch eine Unterschrift noch sonst eine Angabe aufweist, die den Verfasser nennt: er ist ein anonymes Werk. Nur für einzelne relativ selbständige Stücke, die in ihm eingebettet sind, wird Mose als Verfasser genannt, nämlich Ex 24 4 nach dem jetzigen Zusammenhang für das Bundesbuch (Ex 21—23), Ex 34 27 f. für die Bundesworte (Ex 34 10-26), Num 33 2 für das Stationsverzeichnis (Num 33 3—49), Dtn 31 9 für das deuteronomische Gesetz (Dtn 4 44—30 20) und Dtn 31 22, 24, 26 (in v 24, 26 lies מִי־יָדַי statt מִי־יָדַי) für das Lied Moses (Dtn 32 1-43). Außerdem erwähnt Ex 17 14 eine Einzelaufzeichnung Moses über den Angriff der Amalekiter auf Israel, die jedoch schwerlich mit Ex 17 8—13 identisch ist, sondern höchstens die Quelle für diesen Abschnitt bilden könnte, da hier von Mose in der dritten Person gesprochen wird. Wenn so nur einzelne selbständige Stücke des Pentateuchs Mose zugeschrieben werden, so liegt darin eine Andeutung, daß die übrigen nicht als mosaisch gelten wollen. Es ist aber auch zu beachten, daß die angeführten Zeugnisse über eine schriftstellerische Tätigkeit Moses nicht die Form der Selbstaussage tragen („ich, Mose, schrieb“): sie beweisen also höchstens, daß ihr Verfasser jene Stücke für mosaisch hielt, nicht aber, daß sie es wirklich sind. So ist für kein Stück des Pentateuchs die mosaische Autorschaft sicher bezeugt.

4. Schen wir von diesen als mosaisch bezeichneten Stücken ab, so wird für die übrigen **die mosaische Abfassung** durch eine ganze Reihe von Gründen **ausgeschlossen**. Von Mose wird stets in der dritten Person erzählt, und gelegentlich werden Urteile über ihn gefällt, die er selbst schwerlich so formuliert hätte (Ex 11 3 Num 12 3 Dtn 34 10-12). Deutlich verrät sich ein längerer Zeitabstand des Verfassers von der Zeit Moses durch die Formel „bis auf den heutigen Tag“ (Dtn 34 34 34 6 cf. 40 8) sowie durch die Angabe, daß seit Moses Tod kein Prophet mehr aufgestanden sei, der ihm gleiche (Dtn 34 10-12). Der Satz „damals waren die Kananiter im Lande“ (Gen 12 6 13 7) kann nur in einer Zeit geschrieben sein, in der die Kananiter nicht mehr im Lande waren; ihre Vertreibung und die Festsetzung Israels



in Kanaan ist vorausgesetzt auch Ex 15<sup>15-17</sup> Lev 18<sup>21-27</sup> Dtn 2<sup>12</sup>; vgl. auch Gen 40<sup>15</sup> („Land der Hebräer“). Die Ortsnamen Dan (Gen 14<sup>14</sup> Dtn 34<sup>1</sup>) und Zeltedörfer Jairs (Num 32<sup>41</sup> Dtn 3<sup>11</sup>) hätte Mose noch nicht gebrauchen können, da sie erst später aufkamen (Jud 18<sup>29</sup> 10<sup>4</sup>). Vom Tode Moses konnte natürlich nicht er selbst erzählen (Dtn 34<sup>5</sup> ff.). Der Verfasser von Gen 36<sup>31</sup> kennt gar schon die israelitische Königszeit. In Num 21<sup>11</sup> ff. wird für Ereignisse der Mosezeit bereits eine schriftliche Quelle, das  $\text{זֶרְחִיָּה בִּלְחָמֹת}$  „זֶרְחִיָּה בִּלְחָמֹת“, angeführt. Auch der geographische Standpunkt des Verfassers ist nicht der Moses, wenn er das Ostjordanland ohne jeden erläuternden Zusatz als  $\text{יַרְדֵּן זֶרְחִיָּה}$  („jenseits des Jordan“) bezeichnet (Gen 50<sup>10</sup> f. Num 22<sup>1</sup> 32<sup>32</sup> 35<sup>14</sup> Dtn 1<sup>1,5</sup> 3<sup>8</sup> 4<sup>46</sup>), oder wenn er die Südrichtung durch  $\text{זָרְחִיָּה}$ , die Westrichtung durch  $\text{זָרְחִיָּה}$  bezeichnet, auch wo es sich um Richtungsbestimmungen auf der Halbinsel Sinai handelt (z. B. Ex 26<sup>18,22</sup>). Der Verfasser gibt sich also nirgends den Anschein, mit Mose identisch zu sein.

5. Nicht einmal das, daß alle Teile des Pentateuchs von ein und demselben Autor stammen, läßt sich annehmen. Auf das Gegenteil läßt schon die Tatsache schließen, daß einzelne Stücke auf Mose zurückgeführt werden, andere nicht (cf. Nr. 3). Auch der Einzelaufbau des Werkes erklärt sich nur dann befriedigend, wenn wir annehmen, daß es galt, fertig vorliegende Stoffe verschiedener Herkunft zu komponieren. So finden wir mehrfach eine Zusammenstellung zweier Berichte über ein und dasselbe Ereignis (Dubletten), vgl. z. B. die Schöpfungsgeschichten Gen 1<sup>1</sup> ff. und 2<sup>4</sup> ff., die Stamm bäume der Sethiten Gen 4<sup>25</sup> f. (Fragment) und 5<sup>1</sup> ff., die Berichte über den Abrahambund Gen 15 und 17, über die Berufung Moses und die Offenbarung des Namens  $\text{יְהוָה}$  Ex 3 und 6, über die Speisung Israels mit Wachteln Ex 16 und Num 11, über das Haderwasser Ex 17<sup>1</sup> ff. und Num 20<sup>1</sup> ff., über die Anstellung von Gehilfen Moses Ex 18<sup>13</sup> ff. und Num 11, die doppelte Mitteilung der Gesetze, die dem Bundesschluß zwischen Jahwe und Israel zu grunde liegen Ex 21—23 (cf. 24<sup>3</sup> ff.) und 34<sup>10-26</sup> (cf. v 27 f.) etc. etc. Mehrfach reißt der Faden der Erzählung ab, um später wieder aufgenommen zu werden; dazwischen ist dann ein relativ selbständiges und in sich geschlossenes Stück eingeschaltet, so z. B. die Judageschichte Gen 38 zwischen die Josephgeschichte Gen 37 und 39 ff., die Opfertora Lev 1—7 zwischen Ex 35—40 und Lev 8, die den Bericht über die Ausführung der Ex 25—31 gegebenen Vorschriften enthalten, die Reinheitstora Lev 11—15 zwischen Lev 10 und 16 etc. Daß die Gesetze nicht in einem geschlossenen systematischen Zusammenhang mitgeteilt werden, erklärt sich zum Teil gewiß daraus, daß ein jedes an der Stelle mitgeteilt werden sollte, wo von seinem Erlaß zu berichten war; daß aber auch mit der Erzählung nicht verknüpfte Gesetze wie Num 5<sup>1</sup> 15<sup>1-31</sup> 28—30 nicht da eingeordnet sind, wo sie sachlich hingehören, und daß selbst mit der Erzählung verknüpfte Gesetze nicht immer da stehen, wo man sie erwarten sollte (Num 36 z. B. nicht im Zusammenhang mit

Num 27<sup>1</sup> ff.), erklärt sich nur aus der Schwierigkeit, aus zahlreichen vorhandenen Einzelelementen ein planmäßiges Ganzes herzustellen. bliebe aber völlig rätselhaft, wenn der Pentateuch das Werk eines einzigen Autors wäre. Dazu kommt nun noch, daß die verschiedenen Abschnitte einen ganz verschiedenen Charakter tragen. Der Stil ist in manchen ganz schematisch (z. B. Gen 1. 5 Num 7<sup>12</sup> ff.) und infolge der Ueberladung einzelner Satztheile mit allerhand Beifügungen sehr schwerfällig, in andern lebendig wechselnd und leicht; in den einen Stücken läßt sich eine starke Vorliebe für formelhafte Wendungen beobachten (namentlich im Dtn), in den andern findet sich davon nichts. In manchen Abschnitten wird volkstümlich naiv von Gott gesprochen, der Erzähler scheut vor den stärksten Anthropomorphismen und Anthropopathismen nicht zurück, ja er berichtet von Gott direkt Anstößiges (Ex 11<sup>2</sup> 12<sup>35</sup> f.); anderwärts beobachten wir das peinliche Streben, Gott vor jeder Herabziehung in das Menschliche zu bewahren. Gen 4<sup>26</sup> lesen wir, daß Gott schon zur Zeit der dritten Menschheitsgeneration mit dem Namen יהוה angerufen wurde; dagegen scheint Mose Ex 3<sup>13</sup> ff. den Namen Gottes noch nicht zu kennen, und Ex 6<sup>2</sup> f. erklärt Gott selbst, daß er seinen Namen bisher noch nicht kundgegeben habe. Dtn 12. 16 etc. wird ausdrücklich erklärt, daß Jahwe nur an einer, von ihm selbst zu erwähnenden Stätte verehrt werden dürfe, und die Verehrung Jahwes an andern Stätten wird 12<sup>2</sup> ff. ausdrücklich als heidnische Verirrung gebrandmarkt; aber in der Gen werden zahlreiche Kultstätten mit einem besonderen Nimbus ausgestattet, indem ihre Begründung auf die Patriarchen zurückgeführt und durch Gotteserscheinungen, ja wohl gar durch einen göttlichen Befehl (Gen 35<sup>1</sup>) motiviert wird. Dtn 16<sup>22</sup> wird das Errichten von Masseben verboten; aber Gen 28<sup>18</sup> wird die Massebe von Bethel dadurch verherrlicht, daß ihre Aufrihtung durch Jakob erzählt und durch einen Offenbarungstraum motiviert wird, und Ex 24<sup>4</sup> wird gar Mose selbst die Errichtung von zwölf Masseben zugeschrieben. Und das alles sind nur Beispiele, die sich hundertfach mehren ließen. Sie genügen aber zum Beweis der Behauptung, daß die einzelnen Teile des Pentateuchs nicht alle gleicher Herkunft sein können.

### § 34. Geschichte und Literatur der Pentateuchkritik.

**Literatur:** A WESTPHAL, *Les sources du Pentateuque* 1888; H HOLZINGER, *Einleitung in d. Hexateuch* § 6—10, 1893. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den Lehrbüchern der Einleitung.

**I. Bis zur Mitte des 18. Jh.** galt der Pentateuch fast allgemein als ein Werk Moses. Nur vereinzelt wurde die mosaische Autorschaft bezweifelt oder bestritten, ohne daß das irgendwelche Folgen gehabt hätte. So leugnete der heidnische Philosoph CELSUS die Abfassung durch Mose und überhaupt die literarische Einheitlichkeit (ORIGENES *ζητήσιν Κέλσου* IV 42); die Nazariier bestritten die Autorschaft Moses (JOHANNES DAMASC. *de haer.* XIX);

der Valentinianer PTOLEMAEUS unterschied mosaische Bestandteile und Zusätze der Aeltesten (EPIPHANIUS adv. haer. XXXIII 4); in den Clementinischen Homilien III 47 wird erklärt, das Gesetz gehe wohl sachlich auf Mose zurück, sei aber erst nach seinem Tode von irgendeinem andern aufgeschrieben. Im Mittelalter soll nach IBNESRA († 1167) zu Gen 36 31 ein R. Jischak diesen Abschnitt aus der Zeit Josaphats hergeleitet haben: IBNESRA selbst deutet zu Gen 12 6 und Dtn 11 vorsichtig Zweifel an, ob nicht manche Einzelheit auf eine spätere Hand weise. Ähnlich erklärten die Jesuiten BENTOPEREIRA (Comment. et disput. in Genesim 1594—1600) und JACQUESBONFRÈRE (Pentateuchus 1625) gewisse auffallende Erscheinungen durch die Annahme vereinzelter späterer Ueberarbeitung. Weiter gingen andere, indem sie zwar eine schriftliche mosaische Grundlage oder die Herkunft einzelner Abschnitte von Mose festhielten, unsern jetzigen Pentateuch aber doch für ein wesentlich nichtmosaisches Werk erklärten: so KARLSTADT (De canonicis scripturis 1520), der katholische Jurist ANDREAS MASIUS (Comment. in Jos. 1574), der Philosoph HOBBS (Leviathan 1651), der Reformierte ISAACPEYRERIUS (Systema theol. ex praeadamitarum hypothesi 1655), SPINOZA (Tractatus theologico-politicus 1670), der Oratorianer RICHARDSIMON (Histoire crit. du Vieux Test. 1685), der Arminianer JOH CLERICUS (Sentimens... sur l'hist. crit. du V.T. composée par R. Simon 1685).

2. Der eigentliche **Begründer der modernen Pentateuchkritik** wurde der katholische französische Arzt JEANASTRUC († 1766) durch seine Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genese 1753. Sein Werk trägt freilich ausgesprochen apologetischen Charakter. Er will die Schwierigkeiten, die der mosaischen Antorschaft durch Dubletten, Widersprüche, mangelhaften Aufbau etc. erwachsen, durch die Annahme lösen, daß Mose sich für die Genesis mehrerer älterer Quellen bediente, die teils übereinstimmend, teils widersprechend berichteten; er habe die beiden Hauptquellen und mehrere Nebenquellen in vier Kolonnen vergleichend zusammengestellt, spätere Abschreiber aber hätten diese Kolonnen sehr oberflächlich und mechanisch in einen fortlaufenden Text zusammengezogen. Wichtiger wurde, daß er im Gebrauch der Gottesnamen יהוה und אלהים das Hauptkriterium entdeckte, nach dem die Hauptquellen meist leicht zu unterscheiden sind, da die eine regelmäßig nur אלהים, die andere dagegen יהוה anwendet (daher „elohistische“ und „jahwistische“ Quelle). ASTRUC fand zunächst teils überhaupt keine Beachtung, teils geringschätzige Ablehnung, bis JGEICHORN seine Hypothese aufnahm: es ist freilich zweifelhaft, ob er ASTRUC anders als aus Gegenschriften kannte. EICHORN ging in seiner Einleitung in das AT 1780—83 (4. Aufl. 1823—24) über ASTRUC hinaus, indem er die durchgängige Verschiedenheit des literarischen Charakters der jahwistischen und elohistischen Stücke nachwies, das Verfahren der redaktionellen Zusammenarbeit der Quellen als ein plan-

volles zu begreifen suchte und den Redaktor je länger desto entschiedener von Mose unterschied. EICHHORN fand viel Anklang. Unter seinen Anhängern ist besonders KARLDAVID ILGEN (D. Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs I 1798) zu erwähnen, der zuerst erkannte, daß es nicht bloß eine, sondern zwei elohistische Quellen gäbe, was jedoch lange unbeachtet blieb (cf. Nr. 6), und der die drei Hauptquellen auf 17 selbständige Einzelurkunden zurückführte und damit die Fragmentenhypothese (cf. Nr. 3) vorbereitete. Man nennt die von ASTRUC, EICHHORN und ILGEN vertretene Hypothese die **ältere Urkundenhypothese**. Ihr charakteristischer Unterschied von den in Nr. 3—4 zu besprechenden Fragmenten- und Ergänzungshypothesen liegt darin, daß 1. als Hauptquellen des Redaktors zusammenhängende Erzählungsreihen (Urkunden), nicht kurze Einzelstücke (Fragmente) angenommen werden, und daß 2. der Redaktor von den Verfassern dieser Quellen scharf unterschieden wird.

3. Als man die Analyse auf die folgenden Bücher (Ex—Dtn) ausdehnte und den Blick zugleich mehr auf das Einzelne richtete, gab man die Annahme zusammenhängender Quellenschriften preis, weil sie undurchführbar schien, erklärte vielmehr den Pentateuch als ein ziemlich planloses, allmählich angewachsenes Konglomerat zusammenhangsloser Fragmente aus verschiedener Zeit (**Fragmentenhypothese**). Als Grundstock der Sammlung betrachtete man teils das Dtn, teils Gen—Ex, an die sich nach und nach die weiteren Teilsammlungen Lev, Num, Dtn anschlossen. In England vertrat diese Hypothese zuerst AGEDDES (The holy bible I 1792, Critical remarks on the Hebrew I 1800), in Deutschland JOHSEVATER (Comment. über d. Pent. 1802—05). Von weiteren Vertretern sind hervorzuheben WMLDEWETTE (Beiträge zur Einl. II 1807, Einleitung in d. AT 1817, 3 1892), A TH HARTMANN (Forschungen über d. Bildung, d. Zeitalter u. d. Plan der fünf Bücher Moses 1831) und PV BOHLEN (Genesis 1835). — Bei DEWETTE und seinen Schülern verband sich die Literarkritik mit historischer Kritik, was viele zur Ablehnung jeder Kritik veranlaßte (vgl. Nr. 9), aber auch auf kritischer Seite nicht allgemein Anklang fand (LBERTHOLDT, Einl. 1812—19; FR BLEEK, Einige aphoristische Beiträge zu d. Untersuchungen über d. Pent. in ROSENMÜLLERS Bibl. exeget. Repert. 1822, Beiträge zu d. Forschungen über d. Pent. in St Kr 1831, De libri Gen. origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium 1836 Ergänzungshypothese, cf. Nr. 4); JJ STÄHELIN, Krit. Untersuchungen über d. Gen 1830 [Erneuerung der älteren Urkundenhypothese]; EBERTHEAU, Die 7 Gruppen mosaischer Gesetze in d. drei mittleren Büchern d. Pent. 1840).

4. In einer in StKr 1821 erschienenen Rezension über STÄHELINS Krit. Untersuchungen über d. Gen. zeigte HEWALD, daß doch wenigstens eine Reihe von Abschnitten, die elohistische, einen guten Zusammenhang und planmäßigen Aufbau hat, für den auch schon die Durchführung eines chro-

nologischen Systems spricht: er sprach dann die theoretische Möglichkeit aus, daß die jahwistischen Stücke von vornherein zur Ergänzung dieser Grundschrift verfaßt sein könnten, lehnte aber diese Möglichkeit mit dem Hinweis auf die Selbständigkeit der jahwistischen Stücke ab und entschied sich für die Annahme, daß der Redaktor sie aus einer einst selbständigen Quelle übernommen habe. Doch war die Einfachheit der Formel „eine elohistische Grundschrift und ihre Ergänzung durch den Jahwisten“ (**Ergänzungshypothese**) so verlockend, daß sie alsbald zahlreiche Anhänger fand und zeitweise allgemein herrschte. Ihr erster Vertreter war F BLEEK (*De libri Gen. origine atque indole historica* 1836), ihr Hauptvertreter F TUCH (Komment. über d. Gen. 1838), ferner DEWETTE (Einleitung <sup>1</sup>1840, <sup>2</sup>1845), STÄHELIN (Krit. Untersuchungen über d. Pent. 1843), CAESARVLENGERKE (Kanaan 1844), F DELITZSCH (Genesis 1852). Die Abfassung der Grundschrift, die übrigens ältere Dokumente verwertet haben sollte, verlegte man in die Richterzeit oder den Anfang der Königszeit, die Ergänzung in die Zeit Sauls, Salomos oder Hiskias: nur im Dtn sah man meist einen Nachtrag aus dem 7. Jh.

5. Da man jedoch erkannte, daß auf dem Wege einer reinen Ergänzungshypothese nicht alle vorhandenen Probleme befriedigend zu lösen waren, modifizierte man sie mehrfach durch **Kombination einer Fragmenten- mit einer Urkundenhypothese**, indem man den Ergänzner nicht eine einheitliche Grundschrift benutzen ließ, sondern mehrere Quellen, die er kombinierte und durch eigene Zutaten ergänzte. So nahm HEWALD in seiner Geschichte d. Volkes Israel (<sup>1</sup>1843 ff., <sup>2</sup>1851 ff., <sup>3</sup>1864 ff.) an, daß vorlagen 1. einige Stücke von der Hand Moses, 2. das Buch der Kriege Jahwes, 3. eine Biographie Moses aus der Zeit bald nach seinem Tode, 4. das Buch der Bündnisse aus der Zeit Simsons, 5. das Buch der Ursprünge (עֲוֹנוֹתֵינוּ) aus der Zeit Salomos, 6. das Werk eines ersten prophetischen Erzählers aus der Zeit Elias, der Nr. 4 benutzte, 7. das eines zweiten prophetischen Erzählers etwa um 800; alle diese Schriften sammelte 8. etwa um 750 der dritte prophetische Erzähler, indem er sie durch eigene Zutaten ergänzte; dazu kamen 9. noch einige Nachträge, darunter besonders das Dtn aus der ersten Hälfte des 7. Jh. — Etwas einfacher unterscheidet AKNOBEL (Komment. zu Gen—Jos 1852 ff.) 1. die Grundschrift, die unter Benutzung schriftlicher Quellen zur Zeit Sauls entstand, 2. das Rechtsbuch, in der assyrischen Periode unter Benutzung des עֲוֹנוֹתֵינוּ verfaßt, 3. das Kriegsbuch aus der ersten Hälfte des 9. Jh., abhängig von der Grundschrift und dem עֲוֹנוֹתֵינוּ; diese Quellen vereinigt und ergänzt 4. der Jehowist: in dessen Werk wurde später 5. das Dtn eingearbeitet. — ESCHRADER (Bearbeiter der 8. Aufl. von DEWETTES Einl. 1869) unterscheidet 1. den annalistischen Erzähler = erster Elohist aus der Zeit Davids, 2. den theokratischen Erzähler = zweiter Elohist aus der Zeit kurz nach der Reichsteilung: Kom-

binator und Ergnzer ist 3. der prophetische Erzähler = Jehowist zur Zeit Jerobeams II; später nachgetragen ist 4. das Dtn kurz vor dem Exil.

**6. Gegenwärtig hat sich die neuere Urkundenhypothese fast allgemeine Anerkennung erworben.** Ihr Begründer ist HHUPFELD (D. Quellen d. Gen u. d. Art ihrer Zusammensetzung 1853). Er bewies, zunächst allerdings nur für die Genesis, daß 1. neben den jahwistischen zwei Reihen elohistischer Stücke vorliegen (cf. ILGEX, Nr. 2), daß 2. jede dieser Reihen für sich eine ursprünglich vollständige und von den andern unabhängige Quelle (Urkunde) bildete, daß 3. der Redaktor von dem Verfasser all dieser Quellen zu unterscheiden ist. Fast gleichzeitig brachte EDRIEM (D. Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854) den Charakter des Dtn als einer selbständigen Quelle zur Anerkennung. Das Hauptverdienst an der Durchführung der neueren Urkundenhypothese haben THNÖLDEKE (Untersuchungen zur Kritik d. AT 1869), der die eine elohistische Quelle (Grundschrift, Priesterkodex) fast abschließend aussonderte, sowie ADILMANN (Neubearbeitung des KNOBELSchen Hexateuchkommentars 1875 ff.) und JWELHAUSEN (Composition d. Hexateuchs, JdTh 1876f., neugedruckt in Skizzen u. Vorarbeiten II 1885, <sup>3</sup> 1899), die den ganzen Hexateuch quellenkritisch analysierten, und endlich AKTENEX, der mehrere Einzelprobleme in verschiedenen Aufsätzen in der ThT behandelte. Es ergab sich dabei, daß keine der vier Hauptquellen eine strenge literarische Einheit bildet, daß jede vielmehr wieder ein literarisches Problem stellt, da sie Stücke verschiedener, aber doch verwandter Herkunft enthält. Auf die Lösung dieser Spezialprobleme ist in Kommentaren, Monographien und Zeitschriftenaufstzen viel Fleiß verwandt worden, ohne daß überall schon eine anerkannte Lösung gefunden wäre (vgl. die Literaturangaben zu den folgenden Paragraphen). Dabei kommen für die Einzelquellen auch die berechtigten Elemente der Fragmenten- und Ergnzungshypothesen zur Verwertung, die für das Ganze des Pentateuchs gescheitert sind. Auch die metrische Analyse ist bereits, allerdings verfrüht, in den Dienst der Quellenforschung gestellt durch EDSTEVENS (Metrische Studien II, d. hebr. Genesis 1904—05).

**7. Die Grafische Hypothese.** Vom Standpunkt der Ergänzungshypothese aus mußten natürlich die elohistischen Stücke als Grundschrift für die älteren, die jahwistischen als ihre Ergänzung für die jüngeren gehalten werden. Vom Standpunkt der neueren Urkundenhypothese aus war die Zeitfolge der Quellen von vornherein nicht bestimmt. Und hier entstand ein Streit besonders um die Datierung der einen elohistischen Quelle, die wir jetzt den Priesterkodex zu nennen pflegen, weil sie vor allem die Vorschriften für die priesterliche Kultustechnik enthält. Schon kurz nach 1830 hatte EDREUSS in Thesen, die allerdings erst später gedruckt wurden, 1834 auch in Vorlesungen die Anschauung vertreten, daß diese Gesetze nicht den Ausgangspunkt, sondern den Abschluß der Entwicklung bilden, und dieselbe

These hatten unabhängig voneinander im Jahre 1835 auch W VATKE (Die Religion d. AT I) und J FLGEORGE (D. älteren jüdischen Feste) ausgesprochen und ausführlich begründet, ohne jedoch damit Anklang zu finden. Nun wurde der Bischof von Natal, J W COLENSO, durch historisch-kritische Untersuchungen (Pentateuch and book of Joshua critically examined 1862—79) aufs neue zu der Erkenntnis geführt, daß gerade die Grundschrift sich hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit und daher wohl auch hinsichtlich ihrer Abfassungszeit am weitesten von den Tatsachen entferne. Größere Bedeutung erhielt diese These über den späten Ursprung des Priesterkodex durch K H GRAF (D. geschichtlichen Bücher d. AT 1866), nach dem sie gewöhnlich auch als Grafsche Hypothese benannt wird. Er erkannte, daß die Gesetze der Grundschrift (er war damals noch Anhänger der Ergänzungshypothese) jünger als die des Dtn sein müssen, und wollte daher die erzählenden und die gesetzlichen Partien der Grundschrift getrennt und jene für alt, diese für jung gehalten wissen. Von A KUENEN in einer Rezension auf die Unmöglichkeit dieser Trennung aufmerksam gemacht, tat er (in MERXS Archiv für wissensch. Erforschung d. AT 1869 S. 466 ff.) den weiteren Schritt, daß er sich der neueren Urkundenhypothese anschloß und den ganzen Priesterkodex für nachdeuteronomisch erklärte. Inzwischen hatte auch W H A K O S T E R S (De historie-beschouwing van den deuteronomist met de berichten in Gen—Num vergeleken 1868) für die historischen Partien des Priesterkodex nachdeuteronomische Abfassung erwiesen. Die glänzendsten Vorkämpfer der Grafischen Hypothese wurden A B R KUENEN (Godsdienst van Israel 1869—70) und J W E L L H A U S E N (Gesch. Israels I 1878, später unter dem Titel Prolegomena zur Gesch. Israels <sup>2</sup>1883, <sup>6</sup>1905), die beide durch einen Vergleich der aus dem übrigen AT sich ergebenden Entwicklung mit den Pentateuchquellen den Beweis führten, daß der Priesterkodex der nachexilischen Zeit zugewiesen werden muß. Durch sie ist der Sieg dieser Hypothese fast auf der ganzen Linie entschieden, soweit überhaupt die Berechtigung der Kritik anerkannt wird (Ausnahmen s. Nr. 8). Fast alle Verfasser von neueren Einleitungswerken, biblischen Theologien, Geschichten Israels, Kommentaren und zahllosen sonstigen Arbeiten erkennen sie an (§ 2, 86). Von Spezialwerken über den Pentateuch, die sie vertreten, seien hier außerdem genannt A K A Y S E R, D. vorexilische Buch der Urgeschichte 1874; E R E S S, L'histoire sainte et la loi 1879; A L E X A N D R E W E S T P H A L, Les sources du pentateuque 1888 ff.; B W B A C O N, The genesis of Gen 1892, The triple tradition of the exodus 1894; H H O L Z I N G E R, Einleitung in d. Hexateuch 1893; C S T E U E R N A G E L, Allgemeine Einl. in d. Hexateuch 1900; J E C A R P E N T E R and G H A R F O R D, The Hexateuch accorded to the Revised Version 1900; J E C A R P E N T E R, Composition of the hexateuch 1902; A M E R X, D. Bücher Mose und Josua (RVB II 3) 1907; I B E N Z I N G E R, Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? (RVB II 15) 1908.

8. Gegenüber der großen Masse der Anhänger sind die im übrigen **kritisch gerichteten Gegner der Grafschen Hypothese** stark in der Minderheit.

a. **Vertreter der neueren Urkundenhypothese, doch mit vorderonomischer Ansetzung des Priesterkodex** sind besonders ADILLMANN, Neubearbeitung der KNOBELSchen Kommentare: Gen <sup>6</sup>1892, Ex—Lev <sup>2</sup>1880 (<sup>3</sup>1897 ed. RYSSSEL), Num—Jos <sup>2</sup>1886; RKITTEL, Aufsätze in den Theol. Stud. aus Württemberg 1881—82, Gesch. d. Hebräer I 1888 (doch erkennt KITTEL in der 2. unter dem Titel Gesch. d. Volkes Israel erschienenen Auflage 1909—12 die Grafsche Hypothese an); WWGRAFBAUDISSIN, Gesch. d. alttestl. Priestertums 1889, Einl. in d. AT 1901; EDRIEIM, Einl. ed. BRANDT 1889—90; HLSTRACK, Einl. <sup>6</sup>1906; derselbe und SOETTLI im Kurzgefaßten Komment. z. d. heil. Schr. AT 1893 ff. Auch WVATKE, einst ein Vorläufer der Grafschen Hypothese (Nr. 7), hat sich in der Einl. in d. AT (ed. PREISS 1886) gegen sie erklärt. Dagegen hat FDELITZSCH (Pentateuchkrit. Studien in Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880 ff.) seine anfängliche Ablehnung immer deutlicher aufgegeben (cf. a. a. O. 1882 S. 291).

b. Eine **kritische Sonderstellung** nehmen ein AKLOSTERMANN (Der Pentateuch 1893, neue Folge 1907; die meisten der hier vereinigten Aufsätze erschienen vorher in der NkZ) und BDEERDMANS (Alttestl. Studien, I Gen 1908, II Vorgeschichte Israels 1908, III Exodus 1910). KLOSTERMANN stellt zunächst das Dtn als späteren Nachtrag dem übrigen Pentateuch gegenüber; der letztere geht auf das mosaische Grundgesetz zurück, das mehrfach ergänzt und umgearbeitet wurde, so besonders zur Zeit Salomos durch Einarbeitung der Heiligtums- und Lagerordnung. EERDMANS sucht zu zeigen, daß die von der neueren Urkundenhypothese angenommenen durchlaufenden Zusammenhänge in Wahrheit nicht vorhanden sind. Seine eigene Analyse stellt sich als ein eigenartiges Gemisch einer Fragmenten- und Ergänzungshypothese dar. Der Grundstock der Erzählung setzt sich aus zum Teil parallelaufenden Abschnitten verschiedener Herkunft zusammen, ist dann aber allmählich bis in die nachexilische Zeit hinein durch allerhand Nachträge historischer und gesetzlicher Art erweitert und mehrfach überarbeitet worden. In der Gen lassen sich die Stoffe auf vier religionsgeschichtliche Stufen verteilen: eine polytheistische, die Jahwe nicht kennt, eine polytheistische, in der Jahwe neben andern Göttern erscheint, eine monotheistische, doch auf polytheistischer Grundlage ruhende, und endlich eine ursprünglich monotheistische. Eine eingehende Auseinandersetzung mit EERDMANS' Analyse der Gen lieferte besonders HOLZINGER in ZATW 1910 S. 245 ff., 1911 S. 44 ff.

9. Die Tatsache, daß die Literarkritik sehr bald historisch-kritische und namentlich auch religionsgeschichtliche Konsequenzen im Gefolge hatte



und das traditionelle Bild der Mosezeit gründlich umgestaltete, rief schon frühzeitig die **Apologetik** wach, vgl. z. B. HEWALD, *D. Komposition der Gen* 1823. Der Begründer der modernen Apologetik ist aber erst EWHENGSTENBERG (Beiträge z. Einl. II u. III: *d. Authentic d. Pent.* 1836—39). Ihm ist die Abfassung des Pentateuchs durch Mose ein durch Jesu und der Apostel Autorität gesichertes Dogma, das dem, der es gläubig annimmt, durch den heiligen Geist versiegelt wird; die Wissenschaft hat nur die Aufgabe, den vorhandenen Glauben nachträglich vor dem Verstand zu rechtfertigen und gegen Angriffe zu verteidigen. Dazu wird ein großes Maß von Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgewandt, dem aber, da das Ergebnis von vornherein feststeht, ein stark advokatorischer Charakter eignet. Den gleichen Charakter zeigen auch zahlreiche andere apologetische Arbeiten bis zur Gegenwart; doch stehen diese fast ausnahmslos an Gelehrsamkeit hinter denen HENGSTENBERGS zurück. Bei der Mehrzahl der Apologeten tritt der dogmatische Gesichtspunkt mehr in den Hintergrund; sie sind bereit, in Kleinigkeiten ein nachmosaisches Element zuzugeben, ja selbst die literarische Autorschaft Moses geben manche preis, wenn nur die inhaltliche anerkannt und die jetzige Formulierung nicht gar zu weit von der Zeit Moses entfernt wird. Es muß auch zugegeben werden, daß die Apologetik sich durch die Widerlegung mancher unvorsichtigen Behauptungen der Kritik ein Verdienst erworben hat und stets eine heilsame Mahnung zu größter Vorsicht ist. Im ganzen aber vermag die Apologetik die verlorene Position nicht zu retten, solange sie das Gesamtproblem nicht erfaßt, es nicht auf eine befriedigendere Weise als die Kritik positiv löst und sich auf die Entkräftung einzelner kritischer Urteile beschränkt, die doch eben nicht als einzelne, sondern in ihrer Gesamtheit entscheidende Kraft beanspruchen. Von den außerordentlich zahlreichen apologetischen Arbeiten sind beispielsweise zu nennen: HACHRHÄVERNICK, *Handbuch d. hist.-krit. Einl. ins AT* 1836 bis 49; FHRANKE, *Untersuchungen über d. Pent.* 1834—40; WHGREEN, *The higher criticism of the pent.* 1895 (deutsch von BECHER 1897); ADZAHN, *D. Deuteronomium* 1890, *Ernste Blicke in d. Walm d. modernen Kritik des AT* 1893 ff.; ERUPPRECHT, *D. Rätsel d. Fünfbuches Moses* 1895—97, *Wissenschaftl. Handbuch d. Einl.* 1898; HAROLD M WIENER, *Essays in pentateuchal criticism* 1909, *The Origin of the Pent.* 1910.

## § 35—44. Quellenanalyse des Pentateuchs.

### § 35. Allgemeines über die Quellenanalyse des Pentateuchs.

**1. Bezeichnung der Quellen und Redaktoren.** Die neuere Urkundenhypothese rechnet mit vier selbständigen Hauptquellen, einer jahwistischen, zwei elohistischen (dem sogenannten Priesterkodex und dem Elohisten im engeren Sinn) und der deuteronomischen. Diese Hauptquellen

gelten aber meist als komplizierte Gebilde, in denen man ältere und jüngere Schichten und mehrere relativ selbständige Stücke unterscheiden kann. An dem Zustandekommen jeder der vier Hauptquellen sind also Redaktoren beteiligt, und ebenso werden besondere Redaktoren für die Vereinigung der Hauptquellen angenommen. Man bezeichnet die Hauptquellen resp. ihre Verfasser, die verschiedenen Schichten und die Redaktoren mit Siglen, deren gebräuchlichste im folgenden zusammengestellt sind (in Klammern einige abweichende Bezeichnungen, die noch heute Bedeutung haben).

- J = Jahwist (DILLMANN = C); Schichten J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup> etc. (J und J<sup>s</sup>, d. h. sekundäre Stücke von J).  
 E = Elohist (DILLMANN = B); Schichten E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup> etc. (E und E<sup>s</sup>).  
 D = deuteronomische Quelle: Schichten D<sup>1</sup>, D<sup>2</sup> (D und Dt).  
 P = Priesterkodex (auch PC, DILLMANN = A, WELLHAUSEN = Q, vgl. § 54.3); Schichten P<sup>1</sup>, P<sup>2</sup> . . . P<sup>s</sup> (P und P<sup>s</sup>); relativ selbständige Stücke Pg = priesterliche Grundschrift, Po = Opfertora Lev 1—7, Pr = Reinheitstora Lev 11—15, Ph (H) Heiligkeitsgesetz Lev 17—26.  
 JE = das J und E umfassende Werk, das man nach WELLHAUSENS Vorschlag den Jehowisten nennt (Kombination der Konsonanten von „Jahwist“ und der Vokale von „Elohist“).  
 JED = das J, E und D umfassende Werk.  
 R = Redaktor, speziell der des Gesamtpentateuchs: Redaktoren der einzelnen Quellen J<sup>r</sup>, E<sup>r</sup>, D<sup>r</sup>, P<sup>r</sup>; die Redaktoren, welche die Hauptquellen kombinierten: Rje = Kombinator von J und E (auch als JE<sup>r</sup> bezeichnet), Rd = Kombinator von JE und D, Rp = Kombinator von JED und P (auch einfach mit R bezeichnet).  
 Bb = Bundesbuch Ex 21—23.

**2. Handhaben der Quellenanalyse** sind a. in erster Linie die **Dubletten** und **Widersprüche** (§ 33.5). Dabei ist allerdings zu beachten, daß solche nicht unbedingt die Einheit des Verfassers ausschließen, da schon die mündliche Tradition, aus der er schöpfte, keine absolut einheitliche gewesen sein wird, und da, was uns als Dublette oder Widerspruch erscheint, dem alten Schriftsteller vielleicht nicht immer so erschienen ist. Es gehört also ein gewisser nur durch längere Schulung und sorgfältige Berücksichtigung anderer quellenkritischer Indizien zu erwerbender Takt dazu, daß man beweiskräftige und unerhebliche Dubletten und Widersprüche unterscheidet. Im allgemeinen wird man den Kanon aufstellen dürfen: je dichter Doppelberichte und widersprechende Angaben beieinander stehen, je bedeutsamer sie für die Darstellung sind, je konsequenter differierende Angaben durchgeführt sind, desto beweiskräftiger sind sie; je weniger sie sich aufdrängen, je geringere Bedeutung sie für das Ganze haben, desto weniger dürfen sie für die Quellenanalyse benutzt werden. Besondere Beweiskraft aber haben sie, wenn sie mit anderen Indizien zusammentreffen.

**b.** Solche Indizien sind **Verschiedenheiten der Ausdrucksweise** (Wortschatz und Stil) sowie **der theologischen und ethischen Anschauungen**. Beispielsweise liegen uns gleich im Anfang des Pentateuchs zwei Schöpfungsgeschichten (Gen 1<sup>1</sup>—2<sup>4a</sup> und 2<sup>4b-25</sup>) vor, die sich in der Reihenfolge der Erschaffung der organischen Wesen widersprechen (Gen 1: Pflanzen, Tiere, Mann und Weib; Gen 2: Mann, Pflanzen, Tiere, Weib). Der Schluß auf verschiedene Verfasser wird dadurch bestätigt, daß Gen 1 z. B. das Verbum  $\text{סָרַף}$  für die Schöpfertätigkeit Gottes mehrfach verwendet, Gen 2 nie, daß Gen 1 von den einzelnen Schöpfungsakten stets nach dem gleichen Schema erzählt, Gen 2 dagegen keine Spur von Schematismus zeigt, daß Gen 1 es konsequent vermeidet, die Tätigkeit Gottes wie die eines Menschen darzustellen, während Gen 2 dies durchgängig tut. Dazu kommt dann noch, daß die erste Geschichte Gott stets  $\text{אֱלֹהִים}$  nennt, die zweite dagegen ebenso regelmäßig  $\text{יהוה}$  (über das danebenstehende  $\text{אֱלֹהִים}$  vgl. § 36, 2b, 3a).

**c.** Endlich bilden **Mängel in der Verknüpfung und Sprünge im Aufbau** der Erzählung oder einer Gesetzsammlung eine wichtige Handhabe für die Quellenscheidung. So bildet z. B. Gen 5 sachlich die Fortsetzung zur ersten Schöpfungsgeschichte, und dies ist auch durch die formellen Rückweise auf Kap. 1 in 5<sup>1</sup> ff. bestätigt. Auf die dazwischenstehenden Geschichten 2<sup>4b</sup>—4<sup>26</sup>, die untereinander mannigfach verknüpft sind (vgl. 3<sup>3</sup> mit 2<sup>9</sup>; 4<sup>1</sup> mit 3<sup>20</sup>; 4<sup>16</sup> mit 2<sup>8</sup>; 4<sup>24</sup> mit 4<sup>15</sup>; 4<sup>25</sup> mit 4<sup>8</sup>), wird nicht zurückgewiesen. Man kann diese also herausnehmen, ohne daß eine Lücke entsteht, ja erst dann entsteht ein geschlossener Zusammenhang.

**d.** Für die Quellenscheidung in einigen Abschnitten des Pentateuchs, besonders in der Genesis, bildet die bereits unter b erwähnte **Verschiedenheit der Benennung Gottes** eine bequeme Handhabe. Doch ist mit allem Nachdruck zu betonen, daß sie weder der Grund noch die allein entscheidende Handhabe der Quellenscheidung ist, wie dies von apologetischer Seite oft dargestellt wird. Der Wechsel der Gottesnamen ist eine Folge der verschiedenen Meinungen über den Zeitpunkt, von dem an der Name  $\text{יהוה}$  bekannt war und gebraucht wurde (vgl. einerseits Gen 4<sup>26</sup>, andererseits Ex 3<sup>13</sup> ff. und 6<sup>2</sup> f.); die Verschiedenheit dieser religionsgeschichtlichen Theorien ist neben andern ein Grund der Quellenscheidung, die des Gebrauches der Gottesnamen nur ein Symptom. Die Schriftsteller, die der Ex 3<sup>13</sup> ff. 6<sup>2</sup> f. bezeugten Meinung sind, daß der Name  $\text{יהוה}$  der vormossaischen Zeit noch unbekannt war, können ihn natürlich nicht gebrauchen lassen, wenn sie eine Person dieser Zeit reden lassen, und es ist dann nur stilgerecht, wenn sie auch in der objektiven Erzählung den Namen  $\text{יהוה}$  vermeiden. So kann man sie eben an dieser Vermeidung erkennen und von denen unterscheiden, die den Namen  $\text{יהוה}$  schon in der vormossaischen Zeit gebrauchen, weil sie meinen, er sei seit der Urzeit bekannt und gebräuchlich gewesen. Freilich ist bei der Verwendung dieses Kriteriums immer mit der

Möglichkeit zu rechnen, daß etwa spätere Bearbeiter und Abschreiber die Namen teilweise vertauscht haben, wie denn die Textzeugen tatsächlich mehrfach differieren. Das wird von apologetischer Seite, z. T. aber auch von anderer (z. B. EERDMANS) stark betont. Man glaubt damit der ganzen Quellenanalyse den Boden entziehen zu können, hat aber damit die wirkliche Sachlage nicht genügend gewürdigt. Im ganzen kann die Tatsache, daß im MT der Wechsel der Gottesnamen mit anderen Kriterien, abgesehen von ganz vereinzelt Ausnahmen, zusammenstimmt, als Beweis dafür dienen, daß wir uns auf diesen ziemlich absolut verlassen können. Ferner ist zu beachten, daß zwar ein elohistischer Verfasser eben durch seine Theorie gezwungen ist, den Namen יהוה zu vermeiden, daß aber für einen jahwistischen Verfasser ein Zwang, den Namen יהוה ausnahmslos zu gebrauchen, nicht vorliegt, mit andern Worten, daß ein יהוה zwar gegen einen Elohisten beweist, ein יהוה aber nicht unbedingt gegen einen Jahwisten. Und endlich: wenn auch anfangs der Wechsel der Gottesnamen das Hauptkriterium bei der Quellenscheidung gebildet hat, so haben wir doch jetzt so viele andere Handhaben, daß wir fast überall die Scheidung genau so vollziehen würden, auch wenn alle Quellen im Gebrauch der Gottesnamen vollkommen übereinstimmten, wie wir denn z. B. in den Büchern Ex—II Reg die Quellen scheiden, obwohl hier die Gottesnamen nur ausnahmsweise wechseln. Nur als bequemstes Indizium spielt er auch heute noch bei der Analyse der Gen eine wichtige Rolle.

3. Obwohl die Analyse erst in § 36 ff. vollzogen werden kann, wird es doch für den Zweck der leichteren Orientierung angebracht sein, die **Hauptergebnisse der Quellenscheidung** in groben Grundzügen hier mitzuteilen. a. **Die Ausscheidung von P** ist mit fast vollkommener Sicherheit gelungen. Ihm gehört die Hauptmasse der Gesetze in Ex—Num an (außer Dekalog, Bundesbuch und Bundesworten), ferner die Hauptmasse der Stammbäume, statistischen Zusammenstellungen und echronologischen Angaben, aber nur wenige ausgeführte Erzählungen. An der Gen ist er etwa mit einem Fünftel beteiligt. Von größeren Stücken gehören ihm hier an Gen 1 1—2 4 5. 6 9—8 19\* (ein Sternchen bedeutet, daß P hier nur teilweise beteiligt ist) 9 1—17 10\* 11 10—32\* 17. 23. 25 7—17\* 35 9—12 36\*. 46 6—27. sonst nur kürzere Sätze. Im Ex stammen aus ihm besonders Kap. 6. 7 1—8 15\* 9 8—12 12 1—20, 30—13 2 13 20—14 29\* 16\*, vor allem aber die geschlossenen Massen Kap. 25—31. 35—40. Der Lev stammt ausschließlich aus P. In Num gehören ihm an vor allem die großen Abschnitte 1 1—10 28 15. 17—19. 25 c bis 31 54 33—36; außerdem ist er mehr oder weniger stark beteiligt an Kap. 13—14. 16 20. 32; sonst gehören ihm nur kleinere Elemente an. Im Dtn ist er nur ausnahmsweise verwertet, besonders 32 48—52 und 34\*.

b. Ebenso sicher ist **die Ausscheidung von D**. Diese Quelle findet sich nur im Dtn und hier gehört ihr fast alles an (Ausnahmen besonders in Kap. 27. 31\*, 33. 34\*).

c. Was nach Abzug von P und D übrig bleibt, gehört, soweit es quellenhaft ist, **J und E** an. Da aber diese Quellen einander sehr ähulich und oft sehr eng verflochten sind, begegnet ihre Trennung vielfach großen Schwierigkeiten, und so gehen denn gerade hier die Ansichten noch ziemlich weit auseinander. Beteiligt sind J und E nur an Gen, Ex, Num und in fast verschwindendem Maße am Dtm. Ziemlich sicher ist die Scheidung nur in der Gen gelungen (doch auch hier nicht überall), da bis Ex 3 der Wechsel der Gottesnamen als Leitfaden benutzt werden konnte. Abgesehen von Gen 15, an dem auch E beteiligt ist, stammt bis Gen 19 alles, was nicht zu P gehört, aus J. Weiterhin ist J die Hauptquelle für Kap. 24—26, 33, 38, 39, 43, 44, 49, 50<sup>1-11</sup>, E für Kap. 20—22, 40—42, 50<sup>15-26</sup>. Im übrigen kommen J und E ungefähr gleichmäßig als Quellen in Betracht.

4. Natürlich wird die Analyse um so schwieriger und unsicherer, je mehr sie auf die **Scheidung der Schichten innerhalb der Hauptquellen** ausgeht. Denn einerseits bewegen wir uns auf einem viel unsichereren Boden, weil die nicht immer sichere Scheidung der Hauptquellen von einander vorausgesetzt werden muß, und weil hier die Texte mehrere Redaktionen erfahren haben. Andererseits sind die Differenzen der verschiedenen Schichten einer Quelle meist nicht so stark als die der Hauptquellen. Auf einigermaßen sicherem Boden stehen wir da, wo die Hauptquelle sich sicher abgrenzen läßt (D, P und J in Gen 1—19). In **D** bildet jedenfalls das eigentliche Gesetz Kap. 12—26 die Grundschrift, obwohl auch hier noch zwischen Ursprünglichem und Sekundärem geschieden werden muß: ob und wie weit das Gesetz umrahmende Stücke der Grundschrift angehören, ist streitig, jedenfalls aber sind sie zum großen Teil sekundär. In **P** heben sich vor allem die erzählende Grundschrift samt den eng mit der Erzählung verknüpften Gesetzen (Pg) von den selbständigen, den Gang der Erzählung unterbrechenden Gesetzkörpern (Po, Pr, Ph) und einzelnen Gesetzesabschnitten (z. B. Num 5—6) ab. In der **Urgeschichte des J** ist besonders die Sintflutgeschichte und die Völkertafel mit Sicherheit als ein sekundäres Stück erkannt. Alles Weitere, namentlich die genauere Analyse von J und E in den Sinaiperikopen, ist meist noch ganz streitig und wird vielleicht nie befriedigend gelöst werden.

5. Die **Redaktoren** haben im allgemeinen den Wortlaut der Quellen unverändert mitgeteilt. Das ergibt sich daraus, daß selbst die feineren Differenzen der Quellen noch deutlich erkennbar sind. Doch ist ihr Verfahren nicht immer das gleiche. Einzelne haben Sorge dafür getragen, daß die Widersprüche möglichst wenig hervortraten, haben sie auch z. T. durch harmonisierende Glossen verdeckt, ohne sie jedoch wirklich zu beseitigen (so JE<sup>r</sup>), andere haben die stärksten Differenzen ruhig nebeneinander stehen lassen (so besonders Rp). In der Art der Quellenzusammenstellung haben sie verschiedene Methoden befolgt, und zwar ohne bestimmtes Prinzip, so daß sich bei ein und demselben Redaktor verschiedene Methoden beobach-

ten lassen. Bald sind die parallelen Berichte je in vollem Umfang hintereinander gestellt (z. B. die beiden Schöpfungsgeschichten Gen 11—24. und 24—25), bald sind sie unter möglichster Schonung ihres ursprünglichen Umfangs kunstvoll ineinander verwoben (z. B. J und P in der Sintflutgeschichte Gen 6—8), bald hat der Redaktor nur den einen der parallelen Texte mitgeteilt, indem er den andern entweder ganz beiseite ließ (z. B. Gen 40—42 nach E, Gen 43—44 nach J) oder nur zur Ergänzung benutzte (z. B. in der Völkertafel Gen 10, wo P vollständig mitgeteilt, J nur zur Ergänzung benutzt ist).

6. In der folgenden Darstellung der Pentateuchanalyse (§ 36—43) werden wir in allen Fällen, wo wesentliche Uebereinstimmung herrscht, nur die Ergebnisse mitteilen, auf die Begründung aber, die in jedem neueren Kommentar nachgelesen werden kann, nicht weiter eingehen. Nur wo wichtigere Differenzen bestehen, werden wir sie eingehender erörtern. Daß nicht jede Differenz berücksichtigt werden kann, versteht sich in einem Lehrbuch, das sich auf die Hauptsachen beschränken muß, von selbst.

7. **Literatur zur Quellenanalyse des Pentateuchs.** Kommentare. KEH: AKXOBEL 1852 ff., neubearbeitet von ADILMANN (Gen 1892, Ex Lev 1880, Num-Jos 1886) und VRYSEL (Ex Lev 1897). KD: KEIL, Gen Ex 1861, 1878; Lev Num Dtn 1862, 1870. NIK: HUNKEL, Gen 1910; BBAENTSCH, Ex Lev Num 1903; CSTEINERAGEL Dtn Jos u. allgemeine Eml. in d. Hexateuch 1900. MHC: HILZINGER, Gen 1898, Ex 1900, Num 1903; ABETHOLET, Lev 1901, Dtn 1899. SZ: HILSTRACK, Gen 1905, Ex Lev Num 1894; SOETTLI, Dtn 1893. ICC: JSKINNER, Gen 1910; HGRAY, Num 1903; SBDRIEVE, Dtn 1895. Selbständig: FDELITZSCH, Gen 1852, 1853, Neuer Komm. über d. Gen 1887. — Sonstige Beiträge: JWELLHAUSEN, Composition d. Hexateuchs 1899; RKITTEL, Gesch. d. Hebräer I 1888 § 5—10, 12—14, 20—22, 2. Aufl. Gesch. d. Volkes Israel I 1912 § 21—27, 29—31, 37—39; WEADDS, The documents of the Hexateuch translated and arranged in chronol. ordre 1892—98; HILZINGER, Eml. in d. Hex. mit Tabellen über d. Quellenscheidung 1893; JECARPENTER und GIBBARTERSBY, The Hexateuch 1900; JECARPENTER, The composition of the hexateuch 1902; GHARFORD, The composition of the hexateuch 1902; SBOT; CBALL, Gen 1896, SBDRIEVE und HAWHITE, Lev 1894 (engl. Uebersetzung u. Erklärung 1898), JAPATERSON Num 1900; HSAT 1909; EKAUTZSCH, Gen, Lev u. Teile von Ex Num, HILZINGER, Teile von Ex Num, KMAKT, Dtn; OPROCKSEN, D. nordhebr. Sagenbuch, die Elohimquelle 1906; EDMAYER, D. Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 (mit Beiträgen von BLUTHER); AMERX, D. Bücher Mose und Josua (RVB II 3) 1907. Vgl. auch die in § 34 genannte Literatur. — Uebersichtliche Darstellung der Ergebnisse durch Anwendung verschiedener Typen in SZ und teilweise in NIK, durch Beifügung der Quellensigla in HSAT und teilweise in NIK, durch verschiedenartigen Ueberdruck in SBOT, durch tabellarische Zusammenstellung in HILZINGER, Eml. in d. Hexateuch und in JECARPENTER, Composition of the hexateuch; z. T. finden sich solche auch in den im folgenden zu nennenden Spezialwerken.

### § 36. Analyse der Urgeschichte (Gen 1—11).

**Literatur zur ganzen Genesis § 35f.** außerdem: EKAUTZSCH u. ASO-CIN, D. Gen mit äußerer Unterscheidung d. Quellenschriften 1891; GWBACON, The genesis of Gen 1892; JBOEHMER, D. erste Buch Mose angelegt für Bibelfreunde 1905; ESTEYERS, D. hebr. Gen 1901—05 (= Metrische Stud. II); BDELMANS, D. Composition d. Gen 1908; vgl. dazu HILZINGER ZATW 1910 S. 215 ff., 1911 S. 44 ff. — Zur Urgeschichte: KRÖDDE, Bibl. Urgeschichte 1883; BSTEDE ZATW 1894 S. 250 ff.; CMEINHOLD, Bibl. Urgesch. 1901.

## 1. Verteilung der Hauptquellen\*.

- P 1—24<sub>a</sub> die erste Schöpfungsgeschichte.  
 J 2<sub>4b-25</sub> die zweite Schöpfungsgeschichte.  
 J 3<sub>1-24</sub> die Vertreibung aus dem Paradies.  
 J 4<sub>1-16</sub> Kains Brudermord.  
 J 4<sub>17-24</sub> Stammbaum der Kainiten.  
 J 4<sub>25-26</sub> erster Stammbaum der Sethiten (Fragment).  
 P (J) 5<sub>1-32</sub> zweiter Stammbaum der Sethiten (J 5<sub>29</sub>).  
 J 6<sub>1-4</sub> Engelehen.  
 P + J (Rp) 6<sub>5-8</sub> die Sintflut (P 6<sub>9-22</sub> 7<sub>6,11,13-16,17a\*,18-21,24</sub> 8<sub>1-2,4,3b-5,13,,14-19</sub>; J 6<sub>5-8\*</sub>, 7<sub>1-5\*,10,7\*,16b,12,17b,22,23\*</sub> 8<sub>6,4,2b,3a,6b-12,13b,20-22</sub>; Rp 6<sub>7a\*</sub>, 7<sub>3a\*,7a\*,8-9,17a,23a\*,1</sub>).  
 P 9<sub>1-17</sub> die noachischen Gebote und der Noachbund.  
 J 9<sub>18-27</sub> Noachs Söhne, Verfluchung Kanaans.  
 P 9<sub>28-29</sub> Noachs Tod.  
 P + J (Rp) 10<sub>1-32</sub> die Völkertafel (P 10<sub>1-7,20,22,23,31,32</sub>; J 10<sub>8-19,21,23-30</sub>; Rp 10<sub>24</sub>).  
 J 11<sub>1-9</sub> der Turmbau zu Babel.  
 P 11<sub>10-26</sub> der Semitenstammbaum.  
 P + J 11<sub>27-32</sub> die Terachiden (P 11<sub>27,31,32</sub>; J 11<sub>28-30</sub>).

2. Bei genauerer Prüfung erweist sich die **jahwistische Urgeschichte** als **nicht einheitlich**. a. In der **Paradiesgeschichte** finden sich Erweiterungen in 2<sub>9-14</sub> 3<sub>20,22b,24</sub>. Die Stelle 3<sub>3</sub> kennt nur einen Baum, von dem zu essen den Menschen verboten ist, den Baum der Erkenntnis, und dieser ist es, der in der Mitte des Gartens steht; beides steht im Widerspruch mit 2<sub>9</sub> 3<sub>22b,24</sub>. Das ganze Stück 2<sub>9-14</sub> wird als Zusatz verdächtig durch die Wiederaufnahme von 2<sub>8</sub> in 2<sub>15</sub>, sowie durch seinen gelehrten Ton: 3<sub>24</sub> ist Dublette zu 3<sub>23</sub>. Diese Zusätze stammen wohl aus einer Parallelversion. Endlich 3<sub>20</sub> stört den Zusammenhang und ist gewiß nur als Vorbereitung auf 4<sub>1</sub> eingeschaltet.

b. Sekundär ist ferner sicherlich die Geschichte von Kain und seinen Nachkommen (4<sub>1-24</sub>). Für den Zusammenhang ist sie entbehrlich, wenn man in 4<sub>25</sub> 7<sub>7</sub> und die letzten Worte von 7<sub>7</sub> an streicht. Gegen ihre Ursprünglichkeit spricht, daß in 4<sub>14</sub> f. sowie durch den Stadtbau 4<sub>17</sub> das Bestehen einer größeren Zahl von Menschen vorausgesetzt ist, als der Zusammenhang zuläßt, und daß der ganze Abschnitt die Planmäßigkeit im Gebrauch der Gottesnamen stört. Nach 4<sub>26</sub> ist nämlich der Name 7<sub>7</sub> zuerst zur Zeit des Enosch gebraucht worden. Damit harmonieren die Gottesbezeichnungen bei J vollkommen, wenn wir von 4<sub>1-24</sub> absehen: die redend Eingeführten sagen

\*) Einklammerung eines Quellensignals bedeutet, daß aus dieser Quelle nur einzelne Elemente zur Auffüllung benutzt sind: das gleiche Verfahren ist auch in den folgenden Paragraphen angewandt.

bis 4<sup>25</sup> ausnahmslos אלהים (3 1.3.5 4<sup>25</sup>), der Erzähler selbst nennt Gott zwar von Anfang an יהוה, fügt aber regelmäßig אלהים gleichsam als Korrektur bei (אלהים יהוה = Jahwe oder, wie man ihn damals nannte, Elohim). Von 4<sup>26</sup> an gebrauchen beide, die redend Eingeführten und der Erzähler, den Namen יהוה (5<sup>29</sup> 6<sup>3</sup> etc). Dagegen in 41-24 heißt Gott ausnahmslos יהוה. Vermutlich stammt der Nachtrag teils aus der volkstümlichen Tradition (Kains Brudermord, Lemechnotizen), teils vom Ergänzter selbst (der umrahmende Stammbaum, der, wie die wesentliche Gleichheit der Namen mit denen des Sethitenstammbaumes [erhalten nur in P, ursprünglich aber auch in J vorhanden] lehrt, diesem nachgebildet ist).

c. Sekundär sind ferner die **Sintflutgeschichte** und die **Völkertafel** (6<sup>5</sup>—8<sup>22\*</sup> 10<sup>8-30\*</sup>) samt dem Verbindungsstück 9<sup>18-19</sup>. Die Angaben, daß die Hirten, Musikanten und Schmiede von Lemechs Söhnen, die Riesen aus den Engelehen abstammen (4<sup>20</sup> ff. 6<sup>4</sup>), reimen sich nicht mit der Behauptung, daß alle Menschen außer Noah und seinen Söhnen durch die Sintflut vernichtet sind; danach kamte selbst J<sup>2</sup>, der Verfasser von 4<sup>20</sup> ff., die Sintflutgeschichte noch nicht, die somit genauer mit J<sup>3</sup> zu bezeichnen ist. Außerdem harmoniert Noah, der Vater von Sem, Ham und Japhet (9<sup>18</sup>), nicht mit Noah, dem Vater von Sem, Japhet und Kanaan 9<sup>24</sup> ff. (danach sind זש טז in 9<sup>22</sup> und der diese Worte vorbereitende Vers 9<sup>18</sup> ausgleichende Zusätze des J<sup>2</sup>). Endlich harmoniert die Völkertafel nicht mit der Vorstellung, daß die Spaltung der Menschheit in Völker plötzlich beim Turmbau erfolgte, und ihre Angabe, daß Nimrod der erste König von Babel war (10<sup>10</sup>), nicht mit der Erzählung 11<sup>1-9</sup>, nach der diese Stadt erst später erbaut ward. Die Völkertafel mag in 10<sup>9</sup> und 10<sup>16-18,4</sup> noch ergänzende Zusätze erfahren haben.

d. Für den Zusammenhang entbehrlich sind auch 61-4 (Engelehen) und 11<sup>1-9</sup> (Turmbau); doch liegen zwingende Gründe für ihre Ausscheidung aus J<sup>1</sup> nicht vor.

3. Weniger begründet resp. den Problemen weniger gerecht werdend sind andere Analysen von J. WELHAUSEN (Composition) sieht sekundäre Stücke in 41-16a 4<sup>25,26</sup> . . . 5<sup>29</sup> 6—8\* 9<sup>18-27</sup> 10\*, in denen 61-4 ein „unverdauter Brocken“, 9<sup>20-27</sup> 10<sup>16-18,4</sup> Nachträge sind. Nach DILLMANN stammen 4<sup>17-21</sup> 61-1 9<sup>20-27</sup> aus einer anderen Quelle (wahrscheinlich E), aus der sie entweder J selbst oder ein R entlehnte; 41-16 standen einst hinter 4<sup>26</sup>, 10<sup>8-12</sup> hinter 11<sup>1-9</sup>. BRÜDE (Bibl. Urgesch.) nimmt zwei parallele jahwistische Urgeschichten an: J<sup>1</sup>: 2<sup>4b-9,16</sup>—3<sup>19,21</sup> 6<sup>3</sup> 3<sup>23</sup> 4<sup>1,2b\*,16b-24</sup> 6<sup>1,2,4</sup> 10<sup>9</sup> 11<sup>1-9</sup> . . . 9<sup>20-27</sup>; J<sup>2</sup> (jüngere Umarbeitung von J<sup>1</sup> unter Benutzung babylonischer Stoffe): eine Schöpfungsgeschichte, die P in Gen 1 benutzte, eine Sethitentafel (Reste 4<sup>25</sup> .26), 6<sup>5</sup>—8<sup>22\*</sup> 9<sup>18,19</sup> 10<sup>8,10-15,18b,19</sup> und eine Semitentafel (Reste 10<sup>21,22,25</sup> 11<sup>28-30</sup>). Ferner entstand eine jüngere Rezension der Paradiesgeschichte von J<sup>1</sup> durch Einschaltung von 2<sup>10-14</sup> und Einarbeitung des



Lebensbaumes, sowie durch Ersetzung des Namens אֱלֹהִים durch אֱלֹהֵם; diese jüngere Rezension wurde mit der älteren kombiniert (daher der Doppelname אֱלֹהֵם אֱלֹהִים); dann wurde J<sup>2</sup> eingearbeitet, wobei R die Geschichte von Kains Brudermord als Redaktionsklammer selbständig schuf. KUENEN (Einkl.) sieht in 4 2a, 3-16a eine erste Erweiterung, eine zweite in 4 25, 26 . . . 5 29 6 5—8 22\* 9 18-19 10\*. STADE (ZATW 1894 S. 250 ff.) unterscheidet drei Schichten: a. Kap. 2—3 (bereits durch Einarbeitung einer Variante erweitert, cf. BUDDÉ) und 11 1-9; b. einen aus 4 25 f. 17 ff. zu rekonstruierenden Stammbaum der ersten Menschen, dem vielleicht eine nicht erhaltene Schöpfungsgeschichte vorausging, ferner 9 20-27 und vielleicht auch 6 1-4 10<sup>a</sup>; nach der Kombination von a und b wurde hinzugefügt c. die Sintflutgeschichte 6 5—8 22\* 9 18-19 10\*, indem zugleich aus dem Stammbaum von b ein Kainitenstammbaum als Rahmen für die weiteren Nachträge 4 1-16 und das Lemechlied abgezweigt wurde. HOLZINGER (Genesis) hält BUDDÉ'S J<sup>2</sup> für den Hauptstrom der Urgeschichte, in den ältere, früher noch nicht vereinigte Einzelstücke hineingeletet sind. GUNDEL (Genesis) hält die Urgeschichte des J für eine von R vollzogene Kombination zweier selbständiger Quellen: die eine gebraucht von Anfang an den Namen אֱלֹהִים, daher Jj, die andere erst von 4 26 an, vorher aber אֱלֹהֵם, daher Je. Zu Jj gehörten eine Version der Paradiesgeschichte, der Sethitenstammbaum, die Verfluchung Kanaans, eine Version der Völkertafel und der Turmbaugeschichte; zu Je gehörten eine zweite Version der Paradiesgeschichte, der Kainitenstammbaum, die Engelen, die Sintflut, eine zweite Version der Völkertafel und der Turmbaugeschichte; R fügte hinzu die Geschichte von Kains Brudermord.

### § 37. Analyse der Patriarchengeschichte (Gen 12—50).

Literatur s. zu § 36.

#### 1. Die Abrahamgeschichte nebst Anhang über Ismael (12 1—25 18).

- J + P 12 1-9 Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan, Sichem, Bethel (J 12 1-4a, 6-9; P 12 1<sub>1</sub>-5).
- J 12 10-20 Zug nach Aegypten, Saras Gefährdung.
- J + P 13 1-18 Trennung Lots von Abraham (J 13 1-5, 7—11, 6 12 b<sub>2</sub>—18; P 13 6, 11 b, 12\*).
- 14 1-24 Kriegszug Kedorlaomers (Sonderquelle, vgl. § 59, 1).
- J + E 15 1-6 Verheißung von Nachkommen (J 15 1\* 2, 1, 3 b, 4, 6; E 15 1\* 3 a, 2 b, 5).
- J + E (Rd) 15 7—21 feierliche Verheißung Kanaans (J 15 7—11, 12\* 17, 18\*; E 15 12 a<sub>2</sub>, 13-16; Rd 15 18 b<sub>2</sub>-21; vgl. Anmerkung 1).
- J + P (R) 16 1-16 Erzeugung Ismaels, Flucht Hagers (J 16 1 b, 2, 4-7, 11-14; P 16 1 a, 3, 15, 16; R 16 8-10).
- P 17 1-27 der Abrahambund, die Beschneidung.

- J (P) 18<sub>1</sub>–19<sub>29</sub> Besuch Gottes bei Abraham, Abrahams Fürbitte für Sodom, Sodoms Untergang (J 18<sub>1</sub>–19<sub>28</sub>; P 19<sub>29</sub>),  
 J 19<sub>30-38</sub> Lot und seine Töchter.  
 E (R) 20<sub>1-18</sub> Abraham in Gerar und Saras Gefährdung (v 18 = R).  
 E (J,P) 21<sub>1-21</sub> Geburt Isaaks, Vertreibung Hagens und Ismaels (E 21<sub>6,8-21</sub>; J 21<sub>1a,2a,7</sub>; P 21<sub>1b,2b-5</sub>).  
 J + E 21<sub>22-34</sub> Vertrag mit Abimelech bei Beerseba (J 21<sub>25,26,28-31,33</sub>; E 21<sub>22-24,27,32,34</sub>; vgl. Anmerkung 2).  
 E (R) 22<sub>1-19</sub> Opferung Isaaks (R:  $\text{וַיִּזְבַּח}$  statt  $\text{וַיִּשְׁחַט}$  in v 11 und Beifügung von v 14-18).  
 J 22<sub>20-24</sub> die Nahoriden.  
 P 23<sub>1-20</sub> Saras Tod, Erwerbung der Höhle Machpela (vgl. Nr. 6a).  
 J (R) 24<sub>1-67</sub> Werbung Rebekkas (vgl. Nr. 4e).  
 J + P 25<sub>1-11</sub> Abrahams Söhne von Keturah, sein Tod (J 25<sub>1-5,11b</sub>; P 25<sub>7-11a</sub>; R 25<sub>6</sub>; vgl. Nr. 4e).  
 P (J) 25<sub>12-18</sub> die Nachkommen Ismaels (P 25<sub>12-17</sub>; J 25<sub>18</sub>; vgl. Nr. 4e).

Anmerkung 1. 15<sub>7-21</sub>; v 13-16 stören den Anschluß von v 17 an v 12\*; für E spricht die Bezeichnung der Kananiter als  $\text{כְּנַעֲנִים}$  in v 16.

Anmerkung 2. 21<sub>22-34</sub>; v 32a ist Wiederaufnahme von v 27b; das spricht dafür, daß v 28-31, mit denen v 25-26 zusammengehören, ein Einsatz aus anderer Quelle sind. Außerdem sind v 28 ff. Doublette zu v 27a.

## 2. Die Isaak-Jakobgeschichte nebst Anhang über Esau (25<sub>19</sub>–36<sub>43</sub>).

- P + J 25<sub>19-26</sub> Geburt Esaus und Jakobs (P 25<sub>19,20,26b</sub>; J 25<sub>21-26a</sub>).  
 J 25<sub>27-34</sub> der Handel um das Erstgeburtsrecht.  
 J (R) 26<sub>1-11</sub> Isaaks Zug nach Gerar, Gefährdung Rebekkas (Rd 26<sub>5</sub>).  
 J 26<sub>12-33</sub> Streit um die Brunnen und Vertrag bei Beerseba.  
 P 26<sub>34-35</sub> Esaus Weiber.  
 J + E 27<sub>1-45</sub> Jakob erschleicht den Segen seines Vaters (Scheidung unsicher, Haupttenor J, wahrscheinlich aus E namentlich v 16, 46, 11-13, 16, 18b, 19, 21-23, 28, 33b, 34, 39b).  
 P (R) 27<sub>46</sub>- 28<sub>9</sub> Entsendung Jakobs nach Mesopotamien (R 27<sub>46</sub>).  
 J + E (R) 28<sub>10-22</sub> Jakobs Traum in Bethel (J 28<sub>10,13-16,19a</sub>; E 28<sub>11,12,17,18,20,21a,22</sub>; R v 19b, 21b).  
 J + E) 29<sub>1-11a</sub> Jakobs Ankunft bei Laban (J 29<sub>2-14a</sub>; E v 1).  
 E (P,J) 29<sub>14b-30</sub> Jakobs Dienst um Lea und Rahel (E v 14b-23, 25, 27, 28a, 30; P v 24, 28b, 29; J v 26).  
 J + E 29<sub>31</sub>–30<sub>21</sub> Geburt der Kinder Jakobs (Scheidung nicht ganz sicher; wahrscheinlich J 29<sub>31-35</sub> 30<sub>9-16,20a,21,24b</sub>; E 30<sub>1-8,17-20a,2b,22-21a</sub>).  
 J (E) 30<sub>25-43</sub> Jakobs weiterer Dienst, Entstehung seines Reichtums (Scheidung nicht ganz sicher; J v 25, 27, 29-31, 35-43; E v 26, 28, 32-31).

- E (J,P)** 31<sub>1–21</sub> Jakobs Flucht (E v 2,4–18a<sub>2</sub>,19–21a<sub>2</sub>b; J v 1,3,21a<sub>2</sub>; P v 18a<sub>2</sub>b).
- E + J (R)** 31<sub>22–32</sub> Verfolgung durch Laban, Auseinandersetzung und Vertrag (Scheidung namentlich in v 14–54 unsicher; E 31<sub>22–24</sub>, 26,28–45,51–32<sub>1</sub>\*; J 31<sub>25</sub>,27,46,48a,50a\*; R 31<sub>47</sub>,48b,49,50<sup>†</sup> und die Erwähnung des  $\frac{1}{2}$  in v 51 ff.).
- E + J** 32<sub>2–22</sub> Jakob in Machanajim, Erscheinung des Heeres Gottes, Vorbereitung auf das Zusammentreffen mit Esau (E v 2,3, 14b–22; J v 4–14a).
- J (E,R)** 32<sub>23–33</sub> Ueberschreitung des Jabbok und Gotteskampf bei Pnuel (J v 23,25–32; E v 24; R v 33).
- J** 33<sub>1–16</sub> Versöhnung mit Esau.
- J + E** 33<sub>17–20</sub> Zug über Sukkoth nach Sichem (J v 17; E v 18a<sub>2</sub>b–20; R v 18a<sub>2</sub>).
- J + E** 34<sub>1–31</sub> Sichem und Dina (J v 1–3\*,5,7,11,12,19,25\*,26,30,31; E v 1–4\*, 6,8–10,13–18,20–25a<sub>2</sub>b,27–29; vgl. Anmerkung).
- E,P (R)** 35<sub>1–15</sub> Jakob in Bethel (E v 1–5a,6b,7,8,14; P v 6a,9–13a,15; R v 5b,13b).
- E** 35<sub>16–20</sub> Geburt Benjamins, Rahels Tod.
- J** 35<sub>21–22</sub> Rubens Blutschande mit Bilha.
- P** 35<sub>22</sub>–29 Jakobs Söhne, Ankunft bei Isaak, Isaaks Tod.
- P** 36<sub>1–43</sub> edomitische Stammabäume und Listen (vgl. Nr. 6c).

Anmerkung. Kap. 34: Die Bestimmung der einen Quelle als J ist sicher, die der andern als E ist im Anschluß an CORNILLI ZATW 1891 S. 1 ff. erfolgt; andere sehen in ihr P (DILLMANN) oder wenigstens eine P nahestehende Quelle (KUEHNEN ThT 1880 S. 257 ff.). In Einzelheiten mag eine spätere Bearbeitung angenommen werden.

### 3. Die Josephgeschichte (37–50).

- E, J, P (R)** 37<sub>1–11</sub> Anlässe des Neides auf Joseph (E v 5a,6–8a,9–11; J v 2b–4; P 37<sub>1,2</sub>\*; R v 5b,8b).
- J, E** 37<sub>12–36</sub> Joseph kommt infolge des Neides seiner Brüder nach Aegypten (J v 13a,21,23,25–27,28a<sub>2</sub>,32,33,35 (+); E v 12,13b–20,22,24, 28\*–31,34,36).
- J** 38<sub>1–30</sub> Juda und Tamar.
- J (R)** 39<sub>1–23</sub> Josephs Standhaftigkeit gegenüber dem Weibe seines Herrn und seine Gefangensetzung (R v 1b<sub>2</sub>).
- E (J)** 40<sub>1–23</sub> Joseph deutet die Träume des Mundschenken und des Bäckers (J v 1a<sub>2</sub>b,3b,5b,15b).
- E (J)** 40<sub>1–36</sub> Joseph deutet die Träume Pharaos (J v 34a,35a<sub>2</sub>,36).
- E (P,J)** 41<sub>37–52</sub> Josephs Erhöhung, Geburt seiner Söhne (P v 46a; J v 48).
- E** 41<sub>53–57</sub> Ausbruch der Hungersnot.
- E (J)** 42<sub>1–38</sub> die erste Reise der Brüder Josephs nach Aegypten (J v 23,4b–7\*,27,28,38).
- J (E)** 43<sub>1–4</sub> die zweite Reise (E 43<sub>14,23</sub>).

- E (J,R) 45<sup>1-28</sup> Joseph gibt sich zu erkennen und lädt seinen Vater nach Aegypten ein (J v 46,51\*,10a,13,14,28; R v 19-21a).
- E, P, J (R) 46<sup>1-24</sup> Uebersiedlung der Familie Jakobs nach Aegypten (E v 11-51; P v 6-27; J v 1a,28-34; R v 1a,3,51).
- J, P, E 47<sup>1-12</sup> ihr Empfang durch Pharao und Ansiedlung in Aegypten (J v 1-5,1,6b; P v 5b [LXX] 6a,7-11; E v 12).
- J (?) 47<sup>13-26</sup> Joseph macht die Aegypter zu Leibeigenen.
- J, P 47<sup>27-31</sup> Jakob auf dem Sterhebett (J v 27a,29-31; P v 27b,28).
- E, J, P (R) 48<sup>1-22</sup> Jakob segnet Joseph und adoptiert Ephraim und Manasse (E v 1,2a,5\*,9a,10b-12\*,15,16,20-22\*; J v 2b,9b,10a,13,14,17-19; P v 3-6; R v 7 und der Name  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  in v 8,11,21).
- J, P (R) 49<sup>1-33</sup> Jakob segnet alle seine Söhne, sein Tod (J v 10-27,33a,7; P v 1a,28b,7-32,33\*; R v 28abz).
- J, P 50<sup>1-14</sup> Jakobs Beisetzung in Kanaan (J v 1-11,14 [reiner J-Text?]; P v 12-13).
- E (P) 50<sup>15-26</sup> Josephs Edelmut gegen seine Brüder, sein Tod (P v 22b).

4. **Sekundäres in J.** Die Quelle J scheint auch hier durch zahlreiche Nachträge erweitert zu sein. a. Den Zusammenhang der Abraham-Lot-Geschichte unterbrechen 12<sup>10-20</sup> und Kap. 15—16\*. Zu 12<sup>10-20</sup> und 15\* liegen zugleich in J Varianten vor in 26<sup>1</sup> ff. resp. 12<sup>7</sup> und 18<sup>9</sup> ff. Ferner widerspricht 15<sup>7</sup> durch die Nennung von  $\text{נַחֲוֹר}$  \*8 als Heimat Abrahams den Voraussetzungen von 24<sup>1</sup> ff. vgl. mit 24<sup>10</sup>, wonach die Stadt Nahors in Aram-Naharajim Abrahams Heimat ist (danach ist auch in 11<sup>28</sup>  $\text{נַחֲוֹר}$  \*8 ein Zusatz nach J<sup>2</sup>; anders BUDDE, Urgesch. S. 426 und GUNKEL zu 11<sup>28</sup>). Endlich setzen 12<sup>10-20</sup> und 16\* voraus, daß Abraham weit südlicher (etwa bei Beerseba) wohnt, als die umgebenden Erzählungen angeben (Hebron); diesen Widerspruch beseitigt J<sup>2</sup> durch Einfügung von 12<sup>9</sup> 13<sup>1,3,4</sup>. — b. In Kap. 13 unterbrechen v 13-17 den Zusammenhang von v 12 und 18; v 13 ist eine hier noch nicht angebrachte Vorausnahme von 19<sup>4</sup> ff., v 14-17 eine Dublette zu 12<sup>7</sup>; auch v 10bz wird ein Zusatz sein. — c. In Kap. 18 sind die für den Zusammenhang entbehrlichen v 17-19,22b-33a, welche im Unterschied von der übrigen Erzählung von Kap. 18 f. Jahwe und seine Begleiter deutlich auseinanderhalten, das Strafgericht über Sodom im Widerspruch mit v 21 als schon beschlossen betrachten und sich auch durch den hochstehenden Gottesbegriff von der stark anthropomorphistischen Umgebung sichtbar abheben, sicher ein Nachtrag. Im übrigen bieten Kap. 18 f. ein noch nicht befriedigend gelöstes Problem, da sie bald Jahwe allein, bald drei Männer (Jahwe und zwei Engel) auftreten lassen; GUNKEL vermutet eine nicht konsequente monotheistische Bearbeitung einer polytheistischen Grundlage, FRIPP (ZATW 1892 S. 23 ff.) eine Umarbeitung, die Jahwe durch drei Engel ersetzen wollte, um den Anthropomorphismus zu vermeiden, BALL (SBOT) und KRAETZSCHMAR (ZATW 1897 S. 81 ff.) eine Kombination

zweier Parallelen, von denen die eine Jahwe, die andere drei Männer auftreten ließ. — **d.** Sekundär sind wohl auch **21**<sup>25–33\*</sup>, die gleich **12**<sup>10–20</sup> und **16** einen südlichen Wohnsitz Abrahams voraussetzen und eine Variante zu **26**<sup>12</sup> ff. sind. — **e.** In **Kap. 24** scheidet GUNDEL ohne ausreichenden Grund zwei jahwistische Versionen (PROCKSCH eine jahwistische und elohistische). Wohl aber schließt Kap. 24 die Fortsetzung **25**<sup>1</sup> ff. für **J**<sup>1</sup> aus, denn es setzt in v 36,62,67 (Text entstellt, vgl. § 60,7b) voraus, daß Abraham inzwischen verstorben ist. So müssen **25**<sup>1–5,11b</sup> ein Nachtrag sein, wenn sie nicht etwa ursprünglich vor Kap. 24 gestanden haben oder erst nachträglich aus einem Ismaelitenstammbaum, dessen Schluß dann in **25**<sup>18</sup> zu sehen wäre, in einen Abrahamidenstammbaum umgeformt sind, um neben der Parallele des **P** **25**<sup>12</sup> ff. erhalten werden zu können (so HOLZINGER). — **f.** **Kap. 26\*** hält GUNDEL für einen Nachtrag in **J**; in der Tat unterbricht es den Zusammenhang der Jakob-Esau-Geschichten, und in **26**<sup>1–11</sup> ist Rebekka nicht als Mutter von zwei erwachsenen Söhnen vorgestellt. Doch wird man besser mit WELHAUSEN annehmen, daß Kap. 26 bei **J** vor **25**<sup>21</sup> ff. stand und erst von **Rp** umgestellt ist, weil sich an die Notizen des **P** (**25**<sup>19</sup> f. <sup>20b</sup>) wohl **25**<sup>21</sup> ff., nicht aber Kap. 26 anschließen ließ. Als Rückweise auf **J**<sup>2</sup> sind jedoch **26**<sup>1aβ,2aβ,15,18</sup> (cf. **12**<sup>10</sup> ff. **21**<sup>25</sup>) **J**<sup>1</sup> abzusprechen und **J**<sup>r</sup> zuzuweisen. — **g.** **28**<sup>13</sup> bis **16,19a** widersprechen der Angabe des **J**<sup>1</sup>, daß schon Abraham das Heiligtum von Bethel begründete (**12**<sup>s</sup>); da **29**<sup>2</sup> lückenlos an **28**<sup>10</sup> anschließt, sind sie für einen Nachtrag zu halten. — **h.** **32**<sup>10–13</sup> versetzen uns im Widerspruch mit der Umgebung an den Jordan (v 11) und sehen in den zwei Heeren ein Zeichen großen Reichtums, nicht wie v s f. das Ergebnis einer Vorsichtsmaßregel, sind daher wohl ebenfalls ein Nachtrag. — **i.** **Kap. 38** stört den Zusammenhang der Josephgeschichte und widerspricht ihr durch die Angabe, daß **Juda** sich von seinen Brüdern getrennt habe. — **k.** Endlich befremdet, daß **49**<sup>1b–27</sup> Segenssprüche Jakobs über alle seine Söhne mitgeteilt werden, nachdem zuvor (Kap. 48\*) Ephraim und Manasse schon einen besonderen Segen erhalten haben.

**5. Sekundäres in E.** Bei der Quelle **E**, deren Hauptfaden wir wahrscheinlich als **E**<sup>2</sup> zu bezeichnen haben, weil er unter Verwertung älterer Elemente (**E**<sup>1</sup>) hergestellt ist (§ 38,3 39,3 42,5), erhebt sich die Aufgabe, etwaige ältere und jüngere Stücke (**E**<sup>1</sup> und **E**<sup>3</sup>) auszusondern. Doch gelingt das nur in sehr beschränktem Maße, und ob es sich dabei um ältere, von **E**<sup>2</sup> aufgenommene Stücke oder jüngere Nachträge handelt, läßt sich nicht sicher entscheiden. So müssen wir uns begnügen, die Stücke auszusondern, die wahrscheinlich nicht von **E**<sup>2</sup> stammen, ohne sie auf **E**<sup>1</sup> und **E**<sup>3</sup> zu verteilen. **a.** Wahrscheinlich sind die beiden Berichte über die Begründung der Kultstätte in Bethel (**28**<sup>11</sup> ff. und **35**<sup>1</sup> ff.) auf verschiedene Schichten zu verteilen. Vermutlich ist die Massebenrezension (Kap. 28) die ältere (**E**<sup>1</sup> resp. **E**<sup>2</sup>), die Altarrezension (Kap. 35) die jüngere (**E**<sup>2</sup> resp. **E**<sup>3</sup>). Natürlich gehö-

ren dann das die beiden Stücke verbindende Gelübde (28<sup>20</sup>ff.) und die Rückweise auf Kap. 28 (31<sup>13</sup> 35<sup>1,7</sup>) der jüngeren Hand an. — **b.** Mit dem Hauptfaden von E harmonieren ferner nicht die isolierten Verse 35<sup>8,14</sup> und 48<sup>22</sup>; auch sie sind wohl Reste einer älteren Schicht oder jüngere Nachträge.

**6. Sekundäres in P.** In P befremdet **a. Kap. 23** durch seine Ausführlichkeit und sprachlichen Eigentümlichkeiten (z. B.  $\text{פֶּרַע}$  vor Imperativ v 5/6, 11, 13, 14/15 [z. T. von den Massorethen verkannt] und  $\text{פֶּרַע}$  v 4 statt des sonst bei P ausnahmslos gebrauchten  $\text{פָּרַע}$ ). Es ist daher wohl eine midraschartige Ausführung eines bei P gegebenen Motivs (25<sup>9</sup>ff. etc.). — **b. 35<sup>10</sup>** befremdet bei P, da er den Namen  $\text{פֶּרַע}$  nie anwendet; beachte auch die neue Einführung der Gottesrede in v 11. — **c. Kap. 36** ist sicher nicht einheitlich. Dubletten sind zunächst v 1-5 und v 9 ff.; in v 1-5 harmonieren die Namen der Frauen Esaus nicht mit den 26<sup>34</sup> 28<sup>9</sup> von P genannten, v 1-5 sind also Pg abzusprechen. In v 10-14 sind im gegenwärtigen Text die Söhne Esaus auf die in v 1-5 genannten Mütter verteilt; doch kennt die Reproduktion von v 10 ff. in I Chr I 35 ff. diese Verteilung noch nicht, sie ist also erst nachträglich nach v 1-5 eingetragen. Ebenso sind v 15-19 und 40-43 Dubletten; v 15 ff. setzen wieder v 1-5 voraus, sind also sekundär. Weiter verhalten sich die Dubletten v 20-28 und v 29-30 wie die Grundlage von v 10-14 und v 15-19 (Aufzählung der Söhne resp. der Häuptlinge): v 20-28 gehören (außer v 21<sup>6</sup>=29<sup>4</sup>) mit v 10-14\*, dagegen v 29-30 mit v 15-19 zusammen. V 6-8 sind sicher Pg. So verteilt sich Kap. 36, abgesehen von v 31-39 auf Pg (v 6-9, 10-14\*, 20-28, 40-43) und P<sup>2</sup> (v 1-5, 15-19, 29-30). Da P<sup>2</sup> in I Chr I 35-54 nicht reproduziert wird, ist seine Einarbeitung wohl erst später erfolgt. Da ferner das ganze Kapitel sonst nur aus Pg resp. P<sup>2</sup> stammt, liegt es nahe, auch v 31-39 einer dieser beiden Schichten zuzuweisen, und dann nicht P<sup>2</sup>, da I Chr I 35 ff. diesen nicht kennt, v 31-39 aber reproduziert, sondern Pg. Gewöhnlich leitet man sie freilich aus J ab, in dessen Zusammenhang sie aber nicht einzupassen sind; immerhin mag Pg sie einer älteren Quelle entnommen haben. — **d.** Endlich dürften auch 46<sup>8-27</sup> in P sekundär sein; die Zahl 70 (v 27) kennt freilich auch Pg in Ex 15, doch rechnet er Jakob in sie nicht mit ein, während dieser in Gen 46 mitgezählt ist.

### § 38. Analyse von Ex 1—18.

**Literatur** § 35,7, außerdem: AJFUCHER, D. Quellen von Ex 1-77 1880, Die Quellen von Ex 78-24 in JpTh 1882; BWHACON, The triple tradition of the exodus 1894.

**1. Scheidung der Hauptquellen.** In der Ausscheidung des P ist völlige Sicherheit erreicht. Dagegen besteht bezüglich der Scheidung von J und E vielfach große Unsicherheit. Die im folgenden gegebene Übersicht beansprucht daher oft nur einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert, und mehrfach ist auf die Scheidung von J und E als zu unsicher ganz verzichtet.

- P, J, E 11–22 Vermehrung und Bedrückung der Israeliten (P v 1–5, 7, 13, 14\* ; J v 6, 8–10, 14\*, 20b ; E v 11, 12, 15–22\*).
- E 21–10 Moses Geburt, Aussetzung und Aufnahme durch die Tochter Pharaos.
- J (+ E?) 211–22 Mose flieht wegen Erschlagung eines Aegypters nach Midian, Aufnahme bei dem Priester Midians, Verheiratung mit Sippora, Geburt Gerschoms (v 11–15 bz E?).
- J + P 223–25 Tod des Pharaos, Gott hört Israels Seufzen (J v 23az ; P v 23az–25).
- J + E 31–22 Berufung Moses (J v 2–4a, 5, 7, 8\*, 10–20\* ; E v 1, 4b, 6, 9–15, 21–22).
- J, E, R 41–17 Beschwichtigung der Bedenken Moses (J v 1–14az ; E v 17 ; R v 14az–16).
- E, J, R 418–26 Mose geht nach Aegypten (E v 18, 20b ; J v 19 20a, 24–26 ; R v 21–23).
- E, J 427–31 Begegnung mit Aaron, Auftreten vor den Aeltesten (E v 27, 28, 29\*, 30a, 31b ; J v 29\*, 30b, 31a).
- J, E 51–61 erstes Auftreten vor Pharaos (J 51a\*, 3.5–61 [mit Bearbeitungsspuren] ; E 51\*, 2.4).
- P 62–77 Berufung Moses, Abordnung an Pharaos, Beigabe Aarons als Sprecher.
- P 78–13 Verwandlung des Stabes in eine Schlange.
- J, E, P 714–25 Verwandlung von Wasser in Blut (P v 19, 20a\* 21b, 22 ; J v 14, 15a, 16, 17\*, 18, 21a, 24, 25 ; E v 15b, 17b\*, 20\*, 23).
- J, P 726–811 Froschplage (J 726–29 81–11az ; P 81–3, 11\*).
- P 812–15 Mückenplage.
- J 816–28 Stechfliegenplage.
- J 91–7 Viehpest.
- P 98–12 Beulenpest.
- J, E (R) 913–35 Hagel (J v 13–21, 23b, 24, 25b–30, 33, 34 ; E v 22, 23a, 25a, 35a ; Rp v 35b ; Glosse v 31–32).
- J (E) 101–20 Henschreckenplage (E v 12, 13a, 14az, 20).
- E, J 1021–29 Finsternis (E v 21–23, 27 ; J v 24–26, 28, 29).
- E, J, R 111–10 Ankündigung der letzten Plage (E v 1–3 ; J v 4–8 ; Rp v 9–10).
- P, J, R 121–28 Einsetzung des Passah-Massoth (P v 1–20, 28 ; J v 21–23, 27b ; Rd v 24–27a).
- J, E, P 1229–42 Erwürgung der Erstgeburt und Auszug (J v 29–32, 38 ; E v 33–36, 39 ; P v 37, 40–42).
- P, Rd 1243–1316 Gesetze über Passah, Erstgeburtsweihe und Massoth (P 1243–132 ; Rd 133–16).
- E, J, P, R 1317–1521 Durchzug durch das Schilfmeer (E 1317–19 143–7\*, 10\*, 15az, 16az, 19a, 20b 1520, 21 ; J 1321–22 143–7\*, 10\*, 11–14, 19b, 20a, 21a), 24, 25, 27a), 30, 31 ; P 1320 141–4, 8, 9, 10 b), 15\*, 16a), 18, 21 azb, 22, 23, 26, 27 az, 28, 29 ; R 151–19).

- JE, R, P 15<sup>22-27</sup> Zug nach Mara (Bitterwasser) und Elim (JE v 22-25<sub>a</sub>; E v 25<sub>b</sub>; Rd v 26; P v 27).
- P, J<sup>2</sup>, R 16<sup>1-36</sup> Wachteln und Manna (P v 1-3, 9-13<sub>a</sub>, 15<sub>b</sub>-18, 21<sub>a</sub>, 22-26, 29-32, 35; J (?) v 4<sup>abz</sup>, 13<sub>b</sub>-15<sub>a</sub>, 19, 20, 21<sub>b</sub>; R v 4<sup>bβ</sup>-8, 27, 28, 33, 34, 36).
- P, JE 17<sup>1-7</sup> Zug nach Raphidim, das Haderwasser (P v 1<sup>abz</sup>; JE v 1<sup>bβ</sup>-7).
- E 17<sup>8-16</sup> die Amalekiterschlacht.
- E (R) 18<sup>1-27</sup> der Besuch Jethros, Einsetzung von Richtern (Rje v 2<sub>b</sub>, Rd[?] v 21<sub>b</sub>, 25<sub>b</sub>).

2. In der **jahwistischen Erzählung** werden 4<sup>19, 20<sub>a</sub>, 24-26</sup> ursprünglich zwischen 2<sup>23az</sup> und 3<sup>2</sup> ff. gestanden haben, d. h. die Berufung Moses wird in ihr erst nach seiner Rückkehr in Aegypten erfolgt sein: denn diese Verse nehmen auf sie keine Rücksicht, ja sind mit ihr teilweise unvereinbar. R hat die Umstellung wohl vorgenommen, weil er im Anschluß an E die Berufung außerhalb Aegyptens stattfinden lassen wollte. — Ein sekundäres Element sind vielleicht 12<sup>21-23, 27b</sup>, da sie mit den sonstigen Angaben des J nicht ganz harmonieren: die Kennzeichnung der israelitischen Häuser zum Zweck ihrer Verschonung setzt voraus, daß die Israeliten mitten unter den Aegyptern wohnen (vgl. dagegen z. B. 8<sup>18</sup>). — Andere kleine Unstimmigkeiten in den als jahwistisch bezeichneten Stücken beruhen teils darauf, daß die Scheidung von J und E nicht vollkommen scharf vollzogen werden kann, teils darauf, daß die Redaktion zwischen J und E allerlei Ausgleichungen vorgenommen hat.

3. **Schichten in E.** Nachdem E in 3<sup>14</sup> f. den Namen  $\text{Elohim}$  eingeführt hat, sollte man erwarten, daß er ihm fortan ebenso konsequent verwendet, wie P von 6<sup>2</sup> f. an. Tatsächlich aber treffen wir sowohl in Ex 1—18 wie weiterhin eine Reihe von Abschnitten, in denen Gott  $\text{Jahwe}$  genannt wird. Das läßt schließen, daß es einen elohistischen Verfasser gab, der den Namen  $\text{Elohim}$  durch seine ganze Schrift hindurch vermied. Da nun die  $\text{Elohim}$ -Stücke z. T. in E unentbehrlich sind, aber nicht den leitenden Faden bilden, wird anzunehmen sein, daß sie einer älteren Schrift (E<sup>1</sup>) entstammen und von E<sup>2</sup>, dem Verfasser der jetzigen elohistischen Erzählung, unverändert oder nur mit erweiternden Zusätzen versehen in seine eigene Darstellung übernommen sind (vergleiche OSTERMAYER SÖKr 1899 S. 338 ff.). Die Richtigkeit dieser These ergibt sich daraus, daß sie ohne Schwierigkeit durchführbar ist und eine Reihe von Problemen der Analyse löst, die sonst nicht befriedigend gelöst werden können. In Ex 1—18 sind solche aus E<sup>1</sup> übernommenen Stücke nach Ausweis des Namens  $\text{Elohim}$  13<sup>17-19</sup> (ein vollkommen selbständiges Stück) 14<sup>19a, 20b</sup> (Fragment) 17<sup>8-13</sup> (? hier könnte  $\text{Elohim}$  v 9 appellativen Sinn haben: mit göttlichen Kräften erfüllter Stab) und 18<sup>1-27\*</sup>. Im letzteren Abschnitt findet sich  $\text{Elohim}$  nur in v 1<sup>b</sup> und v 8-11, die sich aber als Zusätze von der Hand des E<sup>2</sup> auffassen lassen; ihre Ausscheidung hinterläßt keine Lücke. — Jüngere Nachträge zu E<sup>2</sup>, also mit E<sup>3</sup> zu bezeichnen sind vielleicht 12<sup>31, 39</sup>, die wohl eine historische Motivierung des Gesetzes Ex 23<sup>15</sup> geben sollten und zunächst am Rand standen, von wo sie dann in den Text eindringen.



4. Umfänglicher sind die **Nachträge in P.** a. 6<sup>28-30</sup> sind eine bloße Wiederaufnahme von 6<sup>10-12</sup> und erweisen so 6<sup>13-30</sup> als eine Einschaltung; diese sprengen den engen Zusammenhang von 6<sup>12</sup> und 7<sup>1</sup> ff.; sie setzen auch die Beiordnung Aarons als Sprecher Moses, die doch erst 7<sup>1</sup> ff. erfolgt, schon voraus. Das Bruchstück des Stammbaumes v 14-25 hat der Ergnzer jedenfalls einem größeren Zusammenhange entnommen, v 13 und v 26 ff. hat er wohl selbst verfaßt. — b. 12<sup>2</sup> unterbricht den Tenor der Einleitungsformeln v 1, 3, 4, und das  $\text{עֲזָבֹתֵי}$  bezieht sich nicht auf die v 1 Angeredeten, sondern auf die Israeliten. — c. Die Massothverordnungen 12<sup>15-17az</sup> und 18-20 (übrigens Dubletten, also von verschiedenen Händen) passen nicht in den Zusammenhang; eine sieben-tägige Feier ist in Aegypten nicht möglich, die Anordnung bezieht sich also nicht auf die gegenwärtige Situation wie v 3 ff., sondern auf künftige Zeiten. — d. 12<sup>43-51</sup> und 13<sup>1-2</sup> erweisen sich schon durch ihre Stellung als Nachträge zu den in 12<sup>1</sup> ff. gegebenen Anweisungen, die übrigen von zwei Händen stammen, da nur der erste durch 12<sup>50</sup> f. mit der Erzählung notdürftig verknüpf ist (inhaltlich nimmt er auf die historische Situation keine Rück-sicht); der Nachtrag 13<sup>1-2</sup> ist wohl durch Num 3<sup>13</sup> 8<sup>17</sup> veranlaßt.

5. Auffallend ist die **Stellung von 15<sup>22</sup>—18<sup>27</sup>**. Die hier zusammengestellten Stücke gehören sachlich meist hinter die Sinaiperikopen. So setzen 15<sup>25</sup> f. 18<sup>13</sup> ff. voraus, daß Mose die Offenbarung der Gesetze schon empfangen hat; 16<sup>33</sup> f. setzen die Herrichtung der Stüftshütte voraus; 17<sup>6</sup> und 18<sup>5</sup> befinden wir uns bereits am Horeb, der doch erst 19<sup>1</sup> ff. erreicht wird; 17<sup>8</sup> ff. versetzen uns schon an die Südgrenze Kanaans, wo die Amalekiter wohnen. Tatsächlich finden wir auch Varianten mehrerer dieser Erzählungen hinter den Sinaiperikopen, vgl. 15<sup>22</sup> ff. 17<sup>1</sup> ff. mit Num 20<sup>2</sup> ff. (Wasserwunder), Kap. 16 mit Num 11\* (Wachtelspeisung), 17<sup>8</sup> ff. mit Num 14<sup>39</sup> ff. (Kampf mit den Amalekitem), Kap. 18 mit Num 10<sup>29</sup> ff. 11 (Besuch des Schwiegervaters Moses und Bestellung von Gehilfen Moses). Die Redaktion hat also hier die ursprüngliche Anlage gründlich gestört, teils wohl, um die einander oft zu sehr widersprechenden Varianten nicht allzu hart aufeinanderstoßen zu lassen, teils weil die geographischen Angaben eine andere Anordnung zu fordern schienen (z. B. Raphidim nach P am Wege von Aegypten zum Sinai). Die geographischen Anschauungen dürften im einzelnen eine starke Wandlung dadurch erfahren haben, daß der Sinai-Horeb in verschiedenen Zeiten an ganz verschiedenen Stellen gesucht wurde.

### § 39—41. Analyse der Sinaiperikopen (Ex 19<sup>1</sup>—Num 10<sup>10</sup>).

**Literatur** siehe § 35, 7, außerdem: AKUENEN, Israel bij den Sinai (ThT 1881 S. 164 ff.); AJULICHER, D. Quellen von Ex 7<sup>8</sup>-24<sup>11</sup> (JpTh 1882); JWRÖTHSTEIN, Das Bundesbuch u. d. religionsgeschichtl. Entwicklung Israels 1888; PWTÜRSTER, Zur Charakteristik u. Geschichte des Priesterkodex u. d. Heiligkeitsgesetzes (ZATW 1884 S. 112 ff.); KBÜDDE, Bemerkungen zum Bundesbuch (ZATW 1891 S. 96 ff.), D. Gesetzgebung d. mittleren Bücher d. Pent (ZATW 1891 S. 193 ff.); CBRESTON, Les quatre sources des lois de l'Exode (Revue de théologie et de philosophie 1883 S. 329 ff.).

Les cinq documents de la loi mosaïque (ZATW 1892 S. 177 ff.); BBAENTSCH, Das Bundesbuch 1892; OMEISNER, D. Dekalog 1893; WSTAERK, D. Deuteronomium 1894 S. 29 ff.; RKRAETZSCHMAR, D. Bundesvorstellung im AT 1896 S. 79 ff.; CSTEUCERNAGEL, D. jehovistische Bericht über d. Bundesschluß am Sinai (StKr 1899 S. 319 ff.); ALOTZ, D. Bund vom Sinai (NKz 1901 S. 561 ff. 631 ff. 859 ff., 1902 S. 181 ff.).

### § 39. Die jehowistischen Sinaiperikopen.

**1. Vorbemerkungen.** Die Abgrenzung der jehowistischen Stücke vom Priesterkodex gelingt mit völliger Sicherheit: JE gehören Ex 19<sup>2b</sup>—24<sup>15,1</sup>, 18<sup>b</sup> 31<sup>18\*</sup> 32<sup>1</sup>—34<sup>28</sup>. Dagegen ist die Analyse dieser Stücke außerordentlich umstritten. Kompliziert wird sie besonders durch die in die Erzählung eingebetteten Gesetzkörper, den Dekalog 20<sup>2-17</sup>, das Bundesbuch 20<sup>22</sup>—23<sup>33</sup> und die Bundesworte 34<sup>10-26</sup>. Es empfiehlt sich daher, von diesen zunächst einmal abzusehen und lediglich den erzählenden Rahmen zu analysieren. Erst dann ist eine sichere Basis für die Beantwortung der Frage gewonnen, ob und wie die Gesetzkörper sich in die Hauptquellen einfügen lassen.

**2. Die Verteilung der erzählenden Stücke auf die Hauptquellen** ist folgende:

- E, J, R 19<sup>2b-25</sup> die Gottesoffenbarung auf dem Sinai (E v 26, 3a, 10, 13b, 14, 16, 17, 19 und die Grundlage von v 36-8; J v 9a, 11-13a, 15, 20a, 18, 20b; Rd Bearbeitung von v 36-8; Rje v 21-25; v 9b ist irrtümliche Wiederholung von v 8b; vgl. Anmerkung 1).
- E 20<sup>18-21</sup> Bestellung Moses zum Mittler.
- E, R 24<sup>1-2</sup> Mose und Vertreter des Volkes auf den Berg geladen (Ev 1; R v 2; vgl. Anmerkung 2).
- E, J 24<sup>3-5</sup> Verpflichtung auf das Bundesbuch und Bundesschluß (Ev 3\*, 4a, 7, 8<sup>7</sup>; J v 4a, 7; vgl. Anmerkung 3).
- E 24<sup>9-11</sup> Mose und Vertreter des Volkes auf dem Gottesberg (vgl. Anmerkung 2).
- E 24<sup>12-15a, 18b</sup> 31<sup>18\*</sup> Mose erhält die Gesetzestafeln.
- E (R) 32<sup>1-35</sup> das goldene Kalb (Rd v 7-14; Rp v 15\*, vgl. Anmerkung 4).
- J, E, R 33<sup>1-6</sup> Befehl zum Aufbruch, Trauer des Volkes (J v 1a; E v 2a, 3b-6; R v 1b, 2b, 3a).
- E 33<sup>7-11</sup> das Offenbarungszelt.
- J, R 33<sup>12-23</sup> Moses Bitte, Jahwe möge sein Volk begleiten und ihm sein Angesicht sehen lassen (Text völlig verwirrt).
- E, J 34<sup>1-9, 27-28</sup> Erneuerung der Steintafeln, Jahwe zeigt sich Mose. Aufzeichnung der Bundesworte (E v 1, 1a, 2b, 25; J v 2, 3, 4, 5, 5-9, 27; vgl. Anmerkung 5).

Anmerkung 1. In Kap. 19 sind nach Ausweis von  $\text{עֲלֵה־בְּרֹחַ}$  sicher elohistisch v 2, 17, 19; diese aber ziehen v 10, 13a, 13b nach sich, und v 26 wird als überleitender Satz zwischen elohistischen Stücken ebenfalls aus E stammen. V 36-8 tragen deuteronomisches Gepräge und werden daher meist Rd zugeschrieben; ihr für einen bloßen Bearbeiter zu eigenartiger Inhalt empfiehlt jedoch die Annahme, daß ein quellenhaftes Stück zugrunde liegt, und zwar, da LXX durchgängig  $\text{עֲלֵה־בְּרֹחַ}$  bezeugt, ein sol-

ches aus E. Bis v 20 ist danach auch die Ausscheidung von J gegeben. V 21-25 sind weder in J noch in E unterzubringen und bieten meist nur Wiederholungen und Steigerungen ihrer Angaben; sie gehören danach wohl R an.

Anmerkung 2. Kap. 24 1-2 und 9-11 gehören augenscheinlich eng zusammen; wegen אלהים in v 9 ff. stammen sie aus E. In v 1 ist אל יהוה sicher falsche Auflösung von יהוה. Der aus der Redeform herausfallende v 2 ist Glosse zu v 1. Nach v 1 ist in v 11 אלהים יישיב statt אלהים יושב zu lesen.

Anmerkung 3. Da 24 3-8 den Zusammenhang von v 1-2 und 9 ff. zu sprengen scheinen, möchte man sie zunächst J zuweisen. Doch da v 7, von dem 4a2 nicht zu trennen ist, den Zusammenhang von v 6. und 8 stört, liegt wohl in v 3-8 ein zusammengesetzter Text vor, von dem ein Teil zu E gehören kann. Da die Masseben (v 4.) für E charakteristisch sind, wird, wie oben angegeben, zu scheiden sein. Ueber Bearbeitungsspuren siehe Nr. 3a, 5c.

Anmerkung 4. Da in Kap. 32 Inkonzinnitäten und Dubletten vorliegen, nimmt man meist Zusammenarbeitung von J und E an. Doch läßt sich die Erzählung in J kaum unterbringen, und so sind besser immerelohistische Erweiterungen (vgl. Nr. 3b) und redaktionelle Zusätze (Rd v 7-14 nach Dtn 9 12-14, 25-29. Rp שני לזה v 13) anzunehmen.

Anmerkung 5. Sachlich sind in Kap. 34 mehrere Dinge kombiniert, die Erneuerung der Gesetzestafeln und die Aufzeichnung der Gesetze auf sie durch Gott, die Erscheinung Jahwes vor Mose und die Mitteilung von Gesetzen, die Mose aufzeichnen soll, und die als Grundlage des Bundesschlusses dienen sollen. Die beiden letzteren gehören unerkanntermaßen J an. Der Bericht über die Erneuerung der Gesetzestafeln weist auf Kap. 32 zurück und gehört danach E. Der Einwand, daß E 24 12 31 18 לזה אבן sagt, hier aber לזה אבנים steht, ist unerheblich, zumal wenn verschiedene Schichten in E in Betracht kommen (vgl. Nr. 3). Die Zuweisung an J würde die Ausscheidung aller Rückweise auf die ersten Tafeln als redaktioneller Zusätze erfordern (so WELLSHAUSEN: לראשונים in v 1, 4.) und der ganze v 10) b) bliebe dann aber immer noch unerklärt, daß D in Dtn 10 1 ff. nur v 1, 4\* und 28 verwertet, die er also gesondert gelesen haben muß, und daß R in v 10 im Widerspruch mit v 28, wo zu ייבהב nur Mose Subjekt sein könnte, wenn der Zusammenhang zwischen v 27 und 28 quellenhaft wäre, Jahwe zum Subjekt des Schreibens gemacht hätte. Endlich ist a priori zu erwarten, daß E, der in Kap. 32 von der Zerschmetterung der ersten Tafeln erzählt hat, auch von ihrer Erneuerung berichtete.

3 a. Daß die elohistische Erzählung, abgesehen von einer Lücke zwischen 33 6 und 7, in der von der Anfertigung der heiligen Lade erzählt gewesen sein muß, vollständig erhalten ist, ist leicht zu sehen: daß sie nicht einheitlich ist, ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Während aber manche sich damit begnügen, einzelne Stücke in Kap. 32 ff. fürsekundär zu erklären, hat KUENEN nur 24 1-2, 9-11 33 7-11, KRAETZSCHMAR nur 24 1-2, 9-11 und den vor 33 7 ausgefallenen Bericht über die Anfertigung der heiligen Lade für E<sup>1</sup> übrig gelassen. Danach wäre der einzige Zweck des Zuges zum Horeb gewesen, Jahwe resp. seine Repräsentation, die heilige Lade, von dort abzuholen. Dabei sind religionsgeschichtliche Theorien ausschlaggebend, die aber die literarische Analyse nicht bestimmen dürfen, da Traditionsschichten und literarische Schichten sich keineswegs immer decken. Ein literarisches Kriterium zur Scheidung der Schichten bietet uns die Verschiedenheit der Gottesbezeichnungen. Bis 31 18 herrscht der Name יהוה vor; die Ausnahmen scheinen sämtlich auf Ueberarbeitung zu beruhen. In 19 31, 7, 8 24 3, 5 bietet die LXX noch אלהים. In 24 1 ist statt יהוה אל in der Rede Gottes sicher יהוה zu lesen. So bleiben nur folgende Stellen mit dem Namen יהוה übrig: 19 10 24 3<sub>b</sub>, 5<sub>b</sub>, 12. In 19 10 kann man יהוה streichen: bei unmittelbarem Anschluß von v 10 an v 8

brauchte das Subjekt nicht ausdrücklich genannt zu werden. 24<sub>3b</sub> könnte in Nachahmung von 19s 24<sub>7</sub> nachgetragen sein, vgl. dazu unter Nr 5c. In 24<sub>8b</sub> ist der Relativsatz entbehrlich; er enthält überdies einen Rückweis auf v 7 = J und stammt daher wohl sicher von Rje. Ebenso kann 24<sub>12</sub> ein Zusatz sein, der den Leser von vornherein darüber aufklären sollte, zu welchem Zweck Mose noch einmal den Berg besteigt. Somit gehört bis 31<sub>18</sub> wohl ungefähr alles, was in E quellenhaft ist, E<sup>1</sup> an; dazu kommen dann aus der Fortsetzung noch 32<sub>15-16</sub>, in denen ebenfalls עֲלֵהְיָ steht. E<sup>1</sup> erzählt also folgendes: Gott erklärt, wenn Israel ihm gehorche, wolle er es als sein Volk betrachten; das Volk erklärt sich dazu bereit. Zunächst besteht nun die Absicht, den feierlichen Bundeschluß so zu vollziehen, daß das ganze Volk auf dem Horeb mit Gott zusammenkommt; da das Volk aber Furcht hat, wünscht es, daß Gott nur indirekt mit ihm verhandele. Gott läßt daher nur Vertreter des Volkes zu sich auf den Berg. Mit dem Gesamtvolk wird der Bund am Fuß des Berges durch Blutsprengung geschlossen; dann gehen die Vertreter des Volkes auf den Berg, um Gott zu huldigen. Nachdem so der Bund hergestellt ist, übergibt Gott Mose sein Gesetz, das er selbst auf zwei Steintafeln aufgeschrieben hat.

b. Dagegen ist in Kap. 32 ff., abgesehen von 32<sub>15-16</sub>, konsequent der Name עֲלֵהְיָ gebraucht: diese Stücke stammen also nicht von E<sup>1</sup>. Es ist aber leicht zu sehen, daß sie lediglich eine Ergänzung zum Bericht des E<sup>1</sup> bilden; denn sie sind ohne E<sup>1</sup> nicht verständlich, da sie vom Bruch des Bundes und seinen Folgen erzählen. Dieser Nachtrag scheint aber nicht ganz einheitlich zu sein. So sollte man das Verhör 32<sub>21-24</sub> vor v 20 erwarten: es ist wohl nachgetragen, um Aaron Gelegenheit zu geben, sich soweit als möglich zu entschuldigen. Sicher sind 32<sub>25-29</sub> ein Zusatz, da sich die hier berichtete Bestrafung mit der von v 20 stößt, und da von der Erwählung der Leviten zum Priestertum sonst bei E keine Spur zu finden ist. Uebrigens haben v 25-29 wohl eine Notiz über die bösen Wirkungen des Trankes von v 20 verdrängt. Endlich sind wohl auch 32<sub>31b,35</sub> ein Zusatz, da 32<sub>31a,7</sub> in 33<sub>24</sub> wieder aufgenommen wird. Möglicherweise sind auch 32<sub>17-18</sub> auszuscheiden, da Josua sonst in der Erzählung keine Rolle spielt; dann wäre auch in 24<sub>13</sub> מִן־עַמֵּי יִשְׂרָאֵל und 24<sub>14</sub> als ein 32<sub>17f.</sub> vorbereitender Zusatz zu streichen, wofür spricht, daß 24<sub>13b</sub> in v 15a wieder aufgenommen wird.

4. Die jahwistischen Stücke scheinen nicht in ihrer ursprünglichen Reihenfolge erhalten zu sein. Dem Befehl, die Worte Jahwes aufzuschreiben (34<sub>27</sub>), entspricht der Bericht über das Aufschreiben (24<sub>4a,2</sub>); so wird 34<sub>27</sub> ursprünglich vor 24<sub>4a,2</sub> gestanden haben. Verwirrt ist auch der Text von 33<sub>12</sub> ff.; doch gelingt es hier nicht, die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen, zumal da der Text wohl auch mehrfache Ueberarbeitungen erfahren hat. KRAETZSCHMAR hat auch in J mehrere Schichten unterscheiden wollen: J<sup>1</sup> habe nur von einer Abholung Jahwes vom Sinai erzählt, der Bericht

über eine Verpflichtung auf Worte Jahwes sei sekundär; doch fehlt es für diese Annahme an literarkritischen Instanzen.

5. Nunmehr erhebt sich die Frage nach dem **Verhältnis der Gesetzkörper zum erzählenden Rahmen** von J und E. a. In J müssen zweifellos Worte Jahwes mitgeteilt gewesen sein, die als Grundlage einer **תורה** galten; denn 34<sup>27</sup> 24<sup>10z</sup> wird ausdrücklich auf sie hingewiesen. Niemand bezweifelt, daß dies im wesentlichen die vor 34<sup>27</sup> in 34<sup>10-26</sup> mitgeteilten Bundesworte sind. Bei J bildeten also sie und nicht Ex 20<sup>22-23</sup> 33 das „Bundesbuch“ (247).

b. Auch E kennt Gesetze, doch im Unterschied von J nicht von Mose in ein Buch geschriebene, sondern von Gott selbst auf zwei **Steintafeln** geschriebene (31<sup>18\*</sup> 32<sup>15</sup> f. 34<sup>1,4\*</sup>, 28, cf. auch 24<sup>12</sup>). Diese Steintafeln erhält Mose erst nach der Bundschließung (24<sup>3-3\*</sup>). Allem Anschein nach enthalten sie sehr umfangreiche Gesetze; denn die Tafeln sind auf beiden Seiten beschrieben (32<sup>15</sup>), und zur Einmeißelung der Schrift hat Gott 40 Tage gebraucht (31<sup>18</sup> 34<sup>28</sup>). Nach dem Zusatz 24<sup>12</sup> werden die Gesetze als **תורה** und **מצות** bezeichnet (das „und“ vor **תורה**, das den Anschein erweckt, als handle es sich hier um eine zweite Gruppe von Gesetzen neben dem Tafelgesetz, fehlt in Sam und LXX, ist also sicher nicht ursprünglich), und sie sind Mose nicht gegeben, um das Volk auf sie zu verpflichten, sondern, damit er nach ihnen Tora erteilen könne. Erläutert wird dies durch 18<sup>13</sup> ff., wo Mose Rechtsstreitigkeiten schlichtet, indem er je nach Bedarf einzelne **תקום** und **תורה** Jahwes bekannt gibt. Erst auf den Rat Jethros publiziert er die **תקום** und **תורה** (nach 15<sup>25</sup> genauer erst in Mara). Daß nach E Gesetze schon vor der Aufzeichnung durch Gott mündlich mitgeteilt waren und bei der Bundschließung eine Rolle spielten, ist danach höchst unwahrscheinlich. So kann weder der Dekalog noch das Bundesbuch in E im Zusammenhang der Horebperikope mitgeteilt gewesen sein. Beide können also erst von R eingefügt sein.

c. Dem scheint jedoch 24<sup>3</sup> zu widersprechen, da hier sowohl **תקום** (vgl. die Einführung des Dekalogs 20<sup>1</sup>) als **מצות** (vgl. die Ueberschrift des Bundesbuches 21<sup>1</sup>) erwähnt werden, die Mose dem Volke mitteilt, und die das Volk zu beachten verspricht. Hier ist aber zunächst **את כל הדברים** ein Zusatz, da v 3b nur auf die **דברים** Bezug nimmt. Dann aber ist fraglich, ob mit den **דברים** wirklich ursprünglich der Dekalog gemeint war. Der v 3b, der die Deutung auf vom Volk zu befolgende Worte fordert, ist uns in Nr. 3a bereits als Zusatz verdächtig geworden; für Gesetzesübermittlung hätte der Verfasser schwerlich das Verbum **יצא** gewählt; endlich sprengt der Dekalog den engen Zusammenhang zwischen 20<sup>18</sup> ff. und 19<sup>19</sup>, seine Versetzung hinter 20<sup>18-21</sup> (KÜENEN) wäre aber nur dann zu rechtfertigen, wenn wir ihn unter allen Umständen in E unterbringen müßten. So dürfte 24<sup>3a</sup> in seiner ursprünglichen Form und nach seinem ursprünglichen Sinn nicht von einer Gesetzesübermittlung, sondern von einer Berichterstattung über das gesprochen

haben, was Gott mit Mose geredet hat, als er zu ihm in das Wolkendunkel trat (20<sup>21</sup>).

d. Nach dem Zusammenhang dürfen wir vermuten, daß Gott sich zunächst bereit erklärte, Mose als Mittler anzuerkennen (cf. den Parallelbericht Dtn 5<sup>25</sup> ff.). Sodann wird er ihm **Anweisungen über die Gestaltung der Zeremonie des Baudesschlusses** gegeben haben. Ein Teil derselben ist uns tatsächlich in 24<sup>1</sup> erhalten; den Rest werden wir aus dem Ausführungsbericht in 24<sup>4</sup> ff. erschließen dürfen. Danach muß Jahwe über die Errichtung eines Altars nebst Masseben, über die Darbringung von Brand- und Schlachtopfern und über die Blutsprengung Anweisungen gegeben haben. Möglicherweise ist auch davon ein Rest in 20<sup>24a</sup> erhalten, der dann den Kern gebildet hat, an den sich die weiteren Gottesworte 20<sup>22-26</sup> ankristallisierten: vgl. Nr. 7 a.

6. Der **Dekalog** 20<sup>1-17</sup>, der somit weder zu J noch zu E gehört, sondern von einem Redaktor eingefügt ist, ist ganz äußerlich zwischen Kap. 19 und 20<sup>18</sup> eingeschaltet. Nachdem er einmal eingefügt war, lag es nahe, in ihm das Grundgesetz des Jahwebundes zu sehen und ihn mit dem Tafelgesetz zu identifizieren, was denn auch in Dtn 5<sup>19</sup> 10<sup>4</sup> deutlich der Fall ist. Rje kennt diese Identifizierung aber sicher noch nicht. Denn er hat durch die Quellenverflechtung in Ex 34 deutlich zum Ausdruck gebracht, daß auf den zweiten Tafeln die Bundesworte des J standen (v 27 f.), und nach 34<sup>1</sup> waren das die gleichen Worte wie die, welche auf den ersten Tafeln standen. Die Einfügung des Dekalogs fällt also nach Rje und ist somit wahrscheinlich erst auf Grund der Paralleldarstellung in Dtn 5 erfolgt. Da aber die Motivierung des Sabbathgebotes 20<sup>11</sup> gegenüber Dtn 5<sup>14</sup> f. geändert ist, und zwar nach P Gen 2<sup>1</sup> ff., geht die Einfügung des Dekalogs in Ex 20 wohl erst auf Rp zurück. Ueber den Ursprung des Dekalogs ist damit jedoch noch nichts entschieden (vgl. § 59, 1).

7 **Die Sinai-Horeb-Debarim.** a. **Die Horeb-Debarim des E<sup>2</sup> resp. E<sup>3</sup>.** Der Abschnitt 20<sup>22-23</sup> 33 besteht genauer aus zwei ganz heterogenen Bestandteilen: 21<sup>1</sup> haben wir deutlich eine Überschrift; danach sind 20<sup>22-26</sup> von dem Bundesbuch im engeren Sinne (Kap. 21 ff.) zu scheiden. Diese Verse sind nicht einheitlich, wie der Wechsel der pluralischen (v 22-23) und der singularischen Anrede (v 24-26) lehrt. Auch die Altarvorschriften scheinen verschiedener Herkunft zu sein: v 21, der die Errichtung eines Erdaltars fordert, erweckt zunächst nicht den Eindruck, als seien auch andere Altäre erlaubt, und v 24<sup>b</sup> ist ein deutlicher Abschluß. Vermutlich stammt v 24<sup>a</sup> aus der Erzählung des E<sup>1</sup> (vgl. Nr. 5 d); v 22-23 sind wohl von E<sup>2</sup> zur Vorbereitung seines Nachtrages in Ex 32 beigelegt. Nachdem so der Stelle der Charakter einer Mitteilung von Forderungen an die Adresse des Volkes aufgeprägt war, wird sie in diesem Sinne durch die Anfügung weiterer Gesetze ausgebaut sein. Vielleicht sind dabei Materialien verwendet, die einst in E zwischen Jos 24<sup>25</sup> und 26 standen (das

„diese Worte“ Jos 24<sup>26</sup> setzt die Anführung von Gesetzen voraus). Zu diesen „Sichengesetzen“ Josuas wird speziell auch eine Vorschrift über den Altarbau gehört haben, wie wir sie jetzt in Ex 20<sup>25</sup> lesen: gerade die hier geforderte Bauart war für den Altar des אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, der in Sichem verehrt wurde (Jos 8<sup>30</sup> Gen 33<sup>20</sup>), eigentümlich (Jos 22<sup>28</sup>, cf. den Kultnamen in Jos 22<sup>16, 21</sup>). Durch die Anfügung solcher Gesetze an Ex 20<sup>24</sup> ergaben sich die gesetzlichen מִצְוֹת des E, welche der jetzige Text von 24<sup>3</sup> voraussetzt. Vermutlich sind sie uns in 20<sup>22-26</sup> nicht vollständig erhalten. Wir haben sogar noch die Möglichkeit, ihren einstigen Umfang etwas genauer festzustellen. Rje hat die Bundesworte des J aus ihrer Stellung vor 24<sup>4</sup> entfernt und in Kap. 34 versetzt, augenscheinlich nur, um sie neben den Bundesworten des E überhaupt mitteilen zu können. Da er nun durch seine Darstellung in Kap. 34 den Anschein erweckt, als seien die Bundesworte des J eine bloße Wiederholung der früheren, auf Grund deren der Bund geschlossen war, müssen die Bundesworte, die er in E fand, denen des J wesentlich ähnlich gewesen sein. So bietet uns Ex 34 einen Leitfaden zu ihrer Rekonstruktion. Den Gesetzen von Ex 34 sehr ähnliche Verordnungen finden wir nun tatsächlich in Ex 23<sup>10</sup> ff.: so werden sie, die noch dazu unter die Ueberschrift מִשְׁפָּטִים (21<sup>1</sup>) nicht recht passen, mit 20<sup>22-26</sup> zu verknüpfen sein (ob auch 22<sup>27-30</sup>, ist wegen ihrer Stellung mitten zwischen den מִשְׁפָּטִים zweifelhaft). Natürlich sind die so rekonstruierten Horebdebarim des E genauer nicht E<sup>1</sup>, sondern E<sup>2</sup> oder gar E<sup>3</sup> zuzuschreiben.

**b. Die redaktionelle Ausgleichung der Debarim des J und E.** Die Horebdebarim des E und die Bundesworte des J sind, nachdem sie in JE vereinigt waren, aus leicht begreiflichen Gründen einander noch ähnlicher gestaltet, als es schon anfangs der Fall war. In Kap. 23 befremdet, daß nach Abschluß der Festgesetze v 14-16 noch einmal ein v 14 paralleler Satz in v 17 folgt; da v 17-19 wörtlich mit 34<sup>23, 25-26</sup> übereinstimmen, sind sie sicherlich zwecks weiterer Ausgleichung von dorthier nachgetragen. Umgekehrt dürfte in Ex 34<sup>18, 20b</sup> ein Nachtrag aus 23<sup>15</sup> vorliegen, da J an seiner Stelle nach 34<sup>25</sup> das Passahfest = Fest der Opferung der Erstgeburt gefordert haben muß, wie auch v 19 schließen läßt. Ebenso mag 34<sup>21</sup> ein Zusatz nach Analogie von 23<sup>12</sup> sein, da das Sabbathgebot zwischen den Verordnungen über die Jahresfeste keinen natürlichen Platz hat. Weiter dürften beide Gesetze noch weitere Bearbeitungsspuren zeigen in 23<sup>13</sup> (pluralische Anrede in singularischer Umgebung) 34<sup>11b-16, 24</sup> (deuteronomischer Charakter: v 21 ist in 23<sup>17-19</sup> noch nicht mit reproduziert). Der Versuch, aus den Debarim einen Dekalog herzustellen, ist nicht genügend begründet: das in 34<sup>28</sup> nachhinkende וְשֵׁרֵת הַרְבִּיבִים ist sicher ein Zusatz des Rd, der die Meinung, die Debarim des J hätten den Inhalt des Tafelgesetzes gebildet, zugunsten der deuteronomischen These abwehren will, daß der Dekalog auf den Steintafeln stand.

8. Es restieren die מִשְׁפָּטִים des Bundesbuches 21<sup>1</sup>—23<sup>9</sup> und sein

Schluß 23<sup>20-33</sup>. **a. Ihre Herkunft.** Hätte Rje sie bereits mit den Debarim des E vereinigt vorgefunden oder sie selbst mit ihnen verbunden, so hätte er schwerlich das viel kürzere und die **מצוות** nicht enthaltende Gesetz von Ex 34 für eine Rekapitulation des Bundesbuches ausgegeben, wie er getan hat. Die **מצוות** sind daher wohl erst nach der Vereinigung von J und E hier eingeschaltet, vielleicht erst von Rd, wofür die mehrfachen Spuren einer deuteronomischen Bearbeitung (cf. unter c) angeführt werden können. Die Frage, woher der Ergänzter die **מצוות** hatte, wird verschieden beantwortet. Nach KUENEN (der die **מצוות** und **דברים** noch nicht trennt) stand das Bundesbuch in E an der Stelle, die jetzt das Dtn einnimmt: Rd habe es umgestellt, um dem deuteronomischen Gesetz Platz zu machen. Mindestens müßte diese Ansicht dahin modifiziert werden, daß nur die **מצוות** an der Stelle des Dtn standen; doch fehlt es überhaupt an jedem sicheren Grund dafür: weder ist es richtig, daß das Dtn einfach eine Erweiterung des Bundesbuches sein wolle (§ 43 n), noch daß letzteres in E gestanden haben müsse; eine gewisse Ähnlichkeit mit E konnte auch vorhanden sein, wenn beide als selbständige Werke bestanden. Nach HOLZINGER und PROCKSCH wäre das Bundesbuch ursprünglich ein Josuagesetz gewesen und hätte zwischen Jos 24<sup>25</sup> und 26 gestanden. STAERK (D. Deuteronomium S. 106 ff.) glaubt, daß wenigstens die **מצוות** in Jos 24 standen, daß aber die Rede Jos 24 ursprünglich eine Moserede war und die Stelle des Dtn einnahm. In der Tat dürften zwischen Jos 24<sup>25</sup> und 26 Gesetze mitgeteilt gewesen sein: doch waren das eher solche, die jetzt zu den **דברים** des E gehören (vgl. Nr. 7 a), als die **מצוות** des Bundesbuches.

**b. Quellenanalyse.** Die unter der Ueberschrift **מצוות** mitgeteilten Gesetze 21<sup>1-239</sup> dürften nicht alle gleichen Ursprungs sein. Das lehrt die mehrfach mangelhafte Disposition (21<sup>2-11</sup> Sklavenrecht, 21<sup>12-32</sup> Schutz des Menschenlebens, 21<sup>33-22<sup>14</sup></sup> Schutz des Eigentums, 22<sup>15-16</sup> Verführung einer Jungfrau, 22<sup>17-19</sup> Zauberei, Viehschande, Götzenopfer, 22<sup>20-26</sup> Humanitätsvorschriften, 22<sup>27</sup> Verwünschung Gottes oder des Fürsten, 22<sup>28-29</sup> kultische Abgaben, 22<sup>30</sup> Fleisch zerrissener Tiere, 23<sup>1-9</sup> Verhalten vor Gericht, gegen Feinde und Fremdlinge). Außerdem zeigen die Vorschriften eine verschiedene Art der Formulierung. Nach letzterer scheidet STAERK 1. die eigentlichen **מצוות** 21<sup>1-11, 18-37</sup> 22<sup>20-16</sup> (ausgeführte Bestimmungen in Form eines hypothetischen Satzgefüges), 2. Strafbestimmungen in lapidarer Kürze 21<sup>12, [13-14] 15-17, 22<sup>17-19</sup></sup>, 3. religiös-ethische Gebote in der Art der **דברים** 22<sup>20a, 22<sup>21a</sup>, 25-29</sup> 23<sup>1-3, 6-9a</sup> 10-12, 11, 15 a, z. 16. Woher die einzelnen Gruppen stammen, läßt sich nicht mehr bestimmen. Daß Elemente verschiedener Herkunft in Kap. 21 ff. gesammelt sind, dafür spricht auch die Schlußparänese 23<sup>20-33</sup>, die ebenfalls nicht als einheitlich begriffen werden kann, ohne daß wir jedoch die einzelnen Elemente zu scheiden instande wären.

**c.** Schließlich läßt sich auch nicht verkennen, daß der Text dieser Ge-



setzsammlung mannigfach **bearbeitet** ist. Mehrere Zusätze verraten sich durch ihre pluralische Anredeform inmitten singularischer Umgebung (z. B. 22<sup>20b</sup>, 21, 23, 24<sup>b, 30</sup> 23<sup>9b</sup>, cf. auch 23<sup>13\*</sup> 21<sup>b, 25a, 31</sup> 22<sup>b</sup>), andere dadurch, daß sie den Zusammenhang oder die Harmonie der Form stören (21<sup>13-14</sup> 22<sup>1-2, 3</sup> 23<sup>4-5</sup>, vgl. auch zu den  $\text{עֲרֵב־עֵר}$  von 23<sup>10-19</sup> in Nr. 7 b). Von diesen Zusätzen tragen einige deuteronomischen Charakter (22<sup>20b</sup>, 23<sup>9b</sup> = Dtn 10<sup>19</sup> 23<sup>8</sup>; 22<sup>21</sup> cf. Dtn 10<sup>18</sup> 24<sup>17</sup> ff.; 22<sup>24b</sup> cf. Dtn, 23<sup>20</sup>; 23<sup>4-5</sup> cf. Dtn 22<sup>1-4</sup>; in der Schlußparänese 23<sup>23-24, 28, 31b, 32, 33</sup>).

## § 40. Die erzählenden Stücke der Sinaiperikope des P.

**1. Uebersicht.** Nach Abzug von JE und seinen Erweiterungen verbleiben für P Ex 19<sup>1-2a</sup> 24<sup>15b-18a</sup> 25<sup>1-31</sup> 17, 18<sup>a\*</sup> 34<sup>29</sup>—Num 10<sup>10</sup>. Auch hier sind in die Erzählung einige mehr oder weniger selbständige Gesetzkörper eingebettet (die Opfertora Lev 1—7, die Reinheitstora Lev 11—15, das Heiligkeitsgesetz Lev 17—26, dazu die kleineren rein gesetzlichen Abschnitte Lev 16, 27 Num 5, 6). Von diesen können wir, da sie mit dem Gang der Erzählung nichts zu tun haben, zunächst völlig absehen (vgl. über sie § 41). Es verbleibt dann die Erzählung, die immer noch gesetzliche Elemente enthält, doch nur solche, die mit ihr eng verknüpft sind. Diese gliedert sich folgendermaßen: Ex 19<sup>1, 2a</sup> 24<sup>15b-18a</sup> die Ankunft am Sinai und die Erscheinung Gottes auf ihm; 25<sup>1-31</sup> 17, 18<sup>a</sup> die Anweisung für die Errichtung der Stiftshütte und die Einsetzung der Priester; 34<sup>29-40</sup> 38 die Errichtung der Stiftshütte; Lev 8<sup>1-10</sup> 20 16<sup>1-34</sup> die Einsetzung der Priester und die durch Erfahrungen bei ihren ersten Amtshandlungen veranlaßten Vorschriften; Num 11—49 7<sup>1-10</sup> 10 die Lagerordnung, Vorbereitungen zum Weitermarsch (Bestellung der Leviten zum Transport des Heiligtums etc.) und kleine Ergänzungen.

**2.** In Ex 25—31 wird zunächst bestimmt, wie die Mittel zur Errichtung der Stiftshütte und zur Anfertigung der Priesterkleider beschafft werden sollen (25<sup>1-9</sup>). Dann werden Anweisungen gegeben für die Geräte der Stiftshütte (25<sup>10-40</sup>), das Zelt (26<sup>1-37</sup>), den Altar und Vorhof (27<sup>1-19</sup>), die Bedienung des Leuchters (27<sup>20-21</sup>), die Priesterkleider (28<sup>1-43</sup>), die Priesterweihe (29<sup>1-37</sup>) und das tägliche Brandopfer (29<sup>38-42</sup>). In 29<sup>43-46</sup> finden wir den formellen Abschluß der Tabernakelgesetzgebung. Dann folgen aber noch Anweisungen über den Räucheraltar (30<sup>1-10</sup>), die Sühnegelder, die bei der Musterung zu erheben sind (30<sup>11-16</sup>), das eiserne Waschbecken (30<sup>17-21</sup>), das Salböl (30<sup>22-33</sup>), das Räucherwerk (30<sup>34-38</sup>), die zu berufenden Künstler Besaleel und Oholiab (31<sup>1-11</sup>) und das Sabbathgebot (31<sup>12-17</sup>). Eine Notiz über die Uebergabe der Gesetzestafeln an Mose macht den Abschluß (31<sup>18a\*</sup>). Hier erweisen sich 30<sup>1-31</sup> 17 schon durch ihre Stellung hinter 29<sup>43-46</sup> als Nachtrag, und auch 27<sup>20-21</sup> und 29<sup>38-42</sup>, die übrigens wörtlich in Lev 24<sup>1</sup> ff. resp. Num 28<sup>3</sup> ff. wiederkehren, passen wenig in den Aufbau des Ganzen,

der es mit der Vorbereitung des Kultus, noch nicht mit dem Kultus selbst, zu tun hat. Diese Stücke harmonieren auch sachlich nicht ganz mit Pg: einen Räucheraltar (30<sup>1-10,27</sup> 31<sup>8</sup>) kennt Pg nicht, bei dem der Brandopferaltar einfach „der Altar“ heißt (Kap. 27—29 passim); die Salbung ist bei Pg auf den Hohenpriester Aaron beschränkt (29<sup>4</sup> ff. 29), dagegen ist sie 30<sup>26</sup> ff. auf alle Priester und selbst die heiligen Gegenstände ausgedehnt (danach sind auch 29<sup>21</sup> und  $\text{יִשָּׁחַת אֹתָם}$  in 28<sup>41</sup> Zusätze); die Bezeichnung des seit der Schöpfung bestehenden Sabbath als Bundesverpflichtung (31<sup>12</sup> ff.) widerspricht der Bundestheorie des Pg (cf. § 543). Außerdem greifen 27<sup>20</sup> f. durch die Erwähnung Aarons und seiner Söhne Kap. 28 vor und ebenso 30<sup>11</sup> ff. durch die Erwähnung der Musterung Num 1. Kleinere Zusätze sind 28<sup>42-43</sup> (nach v<sup>41</sup> verspätet und in v<sup>4</sup> nicht angekündigt), 29<sup>27-30</sup> (sie sprengen den Zusammenhang: die Keule wird v<sup>22</sup> ff. verbrannt) und 29<sup>36-37</sup> (verspätete Stellung). Endlich fehlen 25<sup>6</sup> und Teile von 28<sup>23-28</sup> in LXX.

3. In Ex 34<sup>29-35</sup> (Bericht über den Abstieg Moses und den Abglanz der Herrlichkeit Jahwes auf seinem Gesicht) sind v<sup>33-35</sup> wohl ein haggadischer Zusatz, der das einmalige Faktum zu einem dauernden Zustand macht, von dem P sonst nichts weiß. In Kap. 35—40 folgt dann der Bericht über die Herstellung der Stiftshütte nebst ihren Geräten sowie der Priesterkleider und über die Einweihung des Heiligtums (Sabbathgebot 35<sup>1-3</sup>; Beisteuer des Volkes 35<sup>4-29</sup>; Berufung der Werkmeister 35<sup>30-36</sup> 7; Stiftshütte 36<sup>3-38</sup>; ihre Geräte 37<sup>1-38</sup> 8; der Vorhof 38<sup>9-20</sup>; Uebersicht über die verarbeiteten Metallmengen 38<sup>21-31</sup>; die Priesterkleider 39<sup>1-32</sup>; Ablieferung der Arbeiten an Mose 39<sup>33-43</sup>; Aufrichtung der Stiftshütte und Einweihung 40<sup>1-33</sup>; Einzug der Herrlichkeit Jahwes 40<sup>34-35</sup>). Sicherlich hat Pg von der Ausführung der Anordnungen Kap. 25 ff. berichtet; aber der in Ex 35 ff. vorliegende Bericht kann nicht von ihm stammen, da er die sekundären Stücke Kap. 30 f. bereits mit berücksichtigt. Vermutlich hat Pg nur einen kurzen summarischen Ausführungsbericht gegeben, aus dem vielleicht 35<sup>20-22</sup> 39<sup>12-43</sup> 40<sup>17\*,34-35</sup> stammen, und ist dieser nachträglich zu dem jetzigen ausführlichen Bericht erweitert. In diesem dürfte die Zusammenstellung 38<sup>21-31</sup>, welche die Musterung des Volkes und die Anstellung der Leviten schon voraussetzt, eine ganz junge Einlage sein. Außerdem scheint der Abschnitt 36<sup>36-38</sup> 20 noch einmal überarbeitet zu sein, und zwar so, daß er sich nun noch genauer an Ex 25 ff. anschloß: LXX läßt schließen, daß er sich ursprünglich nicht enger an Kap. 25 ff. anlehnte, als Kap. 39 f. es tun. Eine speziellere Analyse ist kaum noch möglich, hat auch kein sachliches Interesse. — In LXX hat ein Teil von Kap. 36 ff. noch eine völlige Umarbeitung erfahren (cf. KLOSTERMANN, Pentateuch II S. 52 ff.). An 36<sup>34,2,9,35-38</sup> 38<sup>9-20</sup>), sodann der über die Metallarbeiten Besaleels (38<sup>21-23</sup> 37<sup>1-23</sup>, dann ein aus zerstreuten Stellen des MT hergestelltes Stück, endlich 38<sup>21-31</sup>).

**4a.** Den Bericht über die Priesterweihe, die Ausführung der Anweisungen von Ex 29, erhalten wir in **Lev 8**. Ueber ihn wird analog zu urteilen sein wie über Ex 35 ff.: auch hier wird eine kurze summarische Notiz des Pg durch einen ausführlichen, sich eng an Ex 29 anlehenden Bericht ersetzt sein. Manche freilich glauben, daß Lev 8 von Pg stammt, weil hier der Brandopferaltar noch „der“ Altar ist, ein Räucheraltar neben ihm also noch unbekannt ist; doch erklärt sich das wohl aus dem engen Anschluß an den Wortlaut von Ex 29.

**b.** An Lev 8 schließt sich in **Kap. 9** und **10<sup>12-15</sup>** der Bericht über den ersten Gottesdienst der neuingesetzten Priester nach den Anweisungen Moses. Hier dürften sekundär sein die Erwähnung der Webekeule (9<sup>21</sup> 10<sup>14,15</sup>; cf. zu Ex 29<sup>27</sup> ff.), da nach Pg Ex 29<sup>22</sup> ff. die Keule verbrannt wird, ferner 9<sup>21</sup>, da die Opferstücke bereits 9<sup>10,13,17</sup> verbrannt sind, und endlich 10<sup>15</sup>, der nur eine Wiederholung von v 14 ist.

**c.** Zwischen Kap. 9 und 10<sup>12</sup> ff. sind **10<sup>1-11</sup>** (Tod Nadabs und Abihus und Vorsichtsmaßregeln für die Priester) ein störendes Element. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß Pg den ersten Gottesdienst, den er doch nur als Vorbild für alle künftigen so ausführlich beschrieben haben kann, durch eine so unliebsame Störung unterbrochen werden ließ, zumal er doch jeden Akt durch Mose leiten ließ. Mit v 6 ff. schweifen wir völlig vom Zusammenhang ab. In v 7 ist im Widerspruch mit Pg die Salbung auch der Söhne Aarons vorausgesetzt. Man hat wenigstens v 1-5 für Pg festhalten wollen, weil hier ein Räucheropfer auf Pfaffen dargebracht wird, der Räucheraltar also unbekannt zu sein scheint; aber abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob nicht eben darin die Verfehlung Nadabs und Abihus liegt, ist zu bedenken, daß auch manche sicher sekundären Stücke den Räucheraltar noch nicht kennen. Wahrscheinlich hat Pg Nadab und Abihu überhaupt nicht gekannt: Ex 6<sup>23</sup> Lev 10<sup>16</sup> ff. Num 3<sup>2,4</sup> 26<sup>60,61</sup> sind sicher sekundär; Lev 16<sup>1</sup> erweist sich als Zusatz schon dadurch, daß in v 2 eine neue Einführungsformel folgt; in Ex 28<sup>1</sup> beweist die Stellung, daß die Aufzählung der Söhne Aarons nachgetragen ist. So bleibt nur Lev 10<sup>12</sup>, wo jedoch die Worte אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ leicht ausgeschieden werden können: jedenfalls bildet diese eine Stelle keine genügende Stütze für 10<sup>1-5</sup>. Nadab und Abihu spielen dagegen bei E Ex 24<sup>1,9</sup> eine sehr ausgezeichnete Rolle. Nachdem P mit E vereinigt war, mußte auffallen, daß sie nie wieder erwähnt werden. Diese Schwierigkeit will der Nachtrag 10<sup>1</sup> ff. heben, indem er von ihrem frühen Tod erzählt.

**d.** Der Abschnitt **10<sup>16-20</sup>** (über die Behandlung des Sündopferfleisches) läßt sich nur als ein Versuch begreifen, den Widerspruch der in Kap. 9 befolgten Praxis mit der 6<sup>19,23</sup> vorgeschriebenen zu rechtfertigen; er setzt also bereits das sekundäre Stück Lev 6 (vgl. § 41,1) voraus.

**5a.** Num 1—4, 7—10<sup>10</sup> haben folgenden **Inhalt**: 11-54 die Musterung

der israelitischen Stämme außer Levi; 21-31 die Lagerordnung; 31-39 die Musterung der Leviten; 39-51 die Auslösung der Erstgeborenen durch die Leviten; 41-49 die Bestellung der Leviten zum Transport des Heiligtums; 71-89 die Weihgeschenke der Stammesfürsten; 81-4 die Bedienung des Leuchters; 85-26 die Weihe der Leviten; 91-14 die Passahfeier; 915-23 die Wolken säule; 101-10 die Signaltrompeten.

b. Hier heben sich als den Zusammenhang störende Elemente heraus 71-89 und 81-4. Der letztere Abschnitt könnte, abgesehen von v 4, der Ex 25 36.30 unnütz wiederholt, ganz wohl von Pg stammen, ist dann aber sicher versprengt. Kap. 7 knüpft durch v 1.10 f. 81.88 an Ex 40 (Altarweihe) an, müßte also in Verbindung mit Ex 40 gestanden haben. Seine Versetzung an die jetzige Stelle könnte dadurch veranlaßt sein, daß in v 3 ff. auf den Transport des Heiligtums durch die Leviten Bezug genommen wird, von dem Num 3—4 handeln. Aber gegen die Herleitung aus Pg spricht, daß die Salbung des Altars vorausgesetzt ist, und daß nach Pg die Leviten das Heiligtum tragen (1017). V 89 ist ein versprengtes Fragment.

c. In Num 1—4. 85-26 liegt wahrscheinlich Pg zugrunde, doch durch allerlei Zutaten erweitert. So sind 118-51 eine nachträgliche Motivierung dafür, daß der Stamm Levi nicht mitgemustert wurde: sie greifen zugleich Kap. 3 f. vor. Kap. 3 und 4 sind zum großen Teil Dubletten; Kap. 4, das pedantischer ist als Kap. 3, auch in v 11 bereits den goldenen Räucheraltar kennt, ist sekundär. Aber auch Kap. 3 gehört nicht in vollem Umfang Pg. V 1-4 nehmen auf Lev 101 ff. Bezug und kennen die Salbung aller Priester. V 11-13.16-51 betrachten die Leviten als Ersatzmänner für die Erstgeborenen, die als solche Jahwe gehören, während sie nach v 5-9 ein Geschenk des Volkes an die Priester sind; die ersteren werden sekundär sein, da sie auf Ex 131 f. Bezug nehmen. In 85-26 sind beide Betrachtungsweisen von Kap. 3 kombiniert; auch dies Stück ist also wenigstens in der vorliegenden Form sekundär, doch könnte ein Kern von Pg stammen (HOLZINGER betrachtet als solchen v 5-9, 12, 13, 15a, 20\*, 21\*, 22). Von sonstigen redaktionellen Eingriffen in den Text des Pg seien folgende erwähnt: In Kap. 1 ist die nach v 5 ff. auffallende Stellung von Gad in v 20 ff. wohl nach Analogie von Kap. 2 geändert (LXX haben v 21 f. hinter v 37); da nach v 1.19 Mose allein die Musterung vornimmt, ist Aaron in v 3.17.41 nachgetragen und dementsprechend in v 2-5.17 f. 41 der Singular in den Plural geändert. In Kap. 2 sind die der Rede Jahwes wenig angemessenen Zahlenangaben wohl aus Kap. 1 nachgetragen, ebenso v 32-33 = 1 16 f. Ferner wird Aaron in v 1 nachgetragen sein, cf. v 31, wo er nicht genannt ist. Vielleicht hat HOLZINGER auch mit der Vermutung recht, die Bestimmung, daß die Lagerordnung auch für die Reihenfolge beim Marsch maßgebend sein soll, gehöre der Uebersetzung an. In Kap. 3 sind v 7 und 8 Varianten; v 10 ist nach Ex 28 und Lev 8 überflüssig und verspätet; v 32 steht an unpassender Stelle; v 38b = v 10b befrem-

det durch seine Befehlsform; in v 39 ist Aaron nachgetragen, cf. v 11-16. Nach BAENTSCH stammt von Num 1—4 vielleicht überhaupt nichts von Pg. Doch stützt er sich dafür auf Num 18, wo die Institution der Leviten erstmalig begründet werde, und Num 26, wo nur in einem Zusatz auf die Mustering von Kap. 1 Bezug genommen werde: Num 18 und 26 sind aber wahrscheinlich sekundär (§ 42, 3. 1.), können also nicht gegen Pg beweisen.

d. Der Abschnitt 9<sup>1-14</sup> ist sachlich eine historisch begründete Novelle zum Passahgesetz Ex 12<sup>1</sup> ff. Sie ist sicher sekundär, da sie chronologisch an falscher Stelle steht (vgl. 9<sup>1</sup> mit 1<sup>1</sup>), das Passah im Widerspruch mit Pg als Opfermahl betrachtet (v 7, 13) und in v 12 auf Ex 12<sup>46</sup> Bezug nimmt.

e. Die beiden Stücke 9<sup>15-23</sup> und 10<sup>1-10</sup> stoßen sich, sofern sie zwei verschiedene Signale für den Aufbruch nennen. Da P die Signaltrompeten von 10<sup>1</sup> ff. sonst nie erwähnt und 10<sup>11</sup> ff. gut an 9<sup>15-23</sup> anschließen, sind 10<sup>1-10</sup> sekundär. Doch auch 9<sup>15-23</sup> stammen so, wie sie jetzt lauten, schwerlich von Pg, da sie der Erzählung über den ersten Aufbruch vorgreifen. Vermutlich hat Pg an dieser Stelle eine Mitteilung Jahwes an Mose gehabt, daß er durch das Aufsteigen und Niedergehen der Wolkensäule das Signal zum Aufbruch und Lagerschlagen des Volkes geben wolle.

## § 41. Die Gesetzkörper in der Sinaiperikope des P.

(Lev 1-7, 11-15, 16, 17-26, 27 Num 5, 6).

**1. Die Opfertora** (Lev 1-7). Literatur: AMERX, *ZwTh* 1863 S. 41 ff. 164 ff.; AKUENEX, *ThT* 1870 S. 492 ff.; PWURSTER, *ZATW* 1884 S. 112 ff.

a. **Uebersicht.** Die durch eine besondere Unterschrift (7<sup>37</sup> f.) als ursprünglich selbständiges Gesetzbuch charakterisierte Opfertora behandelt in Kap. 1 die Brandopfer, Kap. 2 die Speisopfer, Kap. 3 die Schlachtopfer, Kap. 4-5 die Sünd- und Schuldopfer, 6<sup>1-5</sup> die Brandopfer, 6<sup>7-16</sup> die Speisopfer, 6<sup>17-23</sup> die Sündopfer, 7<sup>1-10</sup> die Schuldopfer, 7<sup>11-36</sup> die Schlachtopfer. Daß sie erst nachträglich in P eingeschaltet ist, beweist ihre Stellung zwischen den eng zusammengehörenden Abschnitten Ex 35-40 und Lev 8. Der Aufbau ihres Inhaltes lehrt auf den ersten Blick, daß Kap. 6-7 Nachträge zu Kap. 1-5 bringen; bezeichnet man Kap. 1-5 im ganzen als erste Schicht der priesterlichen Opfertora (Po<sup>1</sup>), so muß man Kap. 6-7 als Po<sup>2</sup> bezeichnen.

b. **Kap. 1-5** bilden keine vollkommene Einheit und liegen uns nicht intakt vor. Der Obersatz 1<sup>2</sup> spricht nur von Tieropfern; ihm entsprechen die Untersätze 1<sup>3a</sup> z 3<sup>1a</sup>, dagegen fällt Kap. 2 aus dem System heraus, ist daher wohl erst nachträglich hier eingefügt. Uebrigens ist Kap. 2 selbst nicht einheitlich: v 1-3 vermeiden die direkte Anrede, v 4-10, 13-16 gebrauchen die singularische, v 11-12 die pluralische Anrede. Letztere sind jedenfalls ein Zusatz. Vielleicht sind zunächst nur v 1-3 an Kap. 1 angehängt und dann durch v 4-10, 13-16, später noch durch v 11-12 ergänzt. In Kap. 1 stellt v 14-17

einen Nachtrag dar, da der Obersatz 1<sup>2b</sup> auf Vogelopfer nicht vorbereitet. In Kap. 4—5 ist der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfern teilweise verwischt. Das liegt teils an einem Textfehler (5<sup>7</sup> lies nach v 11  $\text{ׁׁׁׁׁ}$  statt  $\text{ׁׁׁׁׁ}$ ), teils an der Einarbeitung von Stücken, die den Unterschied nicht festhalten, sich aber schon durch die Störung der sonst klaren Disposition als Nachträge verraten (5<sup>1-6.17-19</sup>). Uebrigens unterscheiden sich Kap. 4—5 von Kap. 1—3 formell dadurch, daß die einzelnen Abschnitte 4<sup>1</sup> 5<sup>14.20</sup> durch die Formel „und Jahwe sprach zu Mose: (sprich zu den Israeliten)“ eingeleitet werden; sie stammen also wohl von anderer Hand als Kap. 1—3. Po<sup>1</sup> entstand somit allmählich: den Kern bilden 1<sup>1-13</sup> 3<sup>1-17</sup>; dazu traten als Ergänzungen von verschiedenen Händen 1<sup>14-17</sup> 2<sup>1-3</sup> 4<sup>1-35</sup> 5<sup>7-16.20-26</sup> und später noch 2<sup>4-10</sup> (11,12) 13-16 5<sup>1-6.17-19</sup>.

e. Auch **Kap. 6—7** bilden keinen einheitlichen Nachtrag zu Kap. 1—5. Da nur fünf von den acht Abschnitten dergleichen Eingang  $\text{ׁׁׁׁׁ ׁׁׁׁׁ}$  mit folgendem Genetiv haben (6<sup>2.7.18</sup> 7<sup>1.11</sup>, cf. die Unterschrift 7<sup>37</sup> f.), unterliegen die übrigen (6<sup>12-16</sup> 7<sup>22-27.28-36</sup>) dem Verdacht späterer Einfügung (6<sup>12-16</sup> fehlt in LXX Cod. A). Auch finden sich Inkonzinmitäten in der Bestimmung der Priesteranteile zwischen 6<sup>19</sup> und 22, 7<sup>6</sup> und 7. Ferner passen 7<sup>8-10</sup> nicht in die Schuldopfertora, und 7<sup>32-34</sup> sind augenscheinlich eine bloße Erweiterung zu 7<sup>31</sup>. Es scheinen daher 6<sup>19</sup> 7<sup>7-10.32-34</sup> aus einer Priesteranteilora, deren Unterschrift wohl in 7<sup>35-36</sup> zu sehen ist, nachgetragen zu sein.

**2. Die Reinheitstora** (Lev 11—15) behandelt in Kap. 11 die reinen und unreinen Tiere, Kap. 12 die Wöchnerin, Kap. 13—14 den Aussatz, Kap. 15 die geschlechtlichen Ausflüsse. Sie ist ganz äußerlich zwischen die zusammengehörenden Kap. 10 und 16 (vgl. den Rückweis 16<sup>1</sup> auf 10<sup>1</sup> ff. und die sachliche Zusammengehörigkeit von 16<sup>2</sup> ff. mit 10<sup>6</sup> ff.) eingeschaltet, also sicherlich ein Nachtrag. Auch sie ist keine vollkommene literarische Einheit. In Kap. 11 scheiden sich v 1-23, 41-45 (über die Tiere, die gegessen resp. nicht gegessen werden dürfen) und v 24-40 (über die Berührung unreiner Tiere und die entsprechenden Reinigungszeremonien); da die letzteren den Zusammenhang der ersteren unterbrechen, und da die Unterschrift v 46 f. auf sie keine Rücksicht nimmt, sind sie ein Nachtrag. Ferner lehrt der Vergleich von v 1-23, 41-45 mit Dtn 14<sup>3-21</sup>, daß beiden eine ältere Liste als gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Bei ihrer Erweiterung zu dem Gesetz v 1-23, 41 ff. scheint ein paralleles, vielleicht summarischer gehaltenes Gesetz des Ph verwertet zu sein, da v 43-45 ganz die Art des Ph zeigen (Lev 20<sup>25</sup> ist ein solches Gesetz in Ph vorausgesetzt). — Kap. 12 und 15 gehören sachlich zusammen; daß sie getrennt sind, macht verschiedene Herkunft wahrscheinlich. Da 12<sup>2</sup> auf 15<sup>19</sup> verwiesen wird, hat Kap. 15 wohl dem Verfasser von Kap. 12 schon vorgelegen. — In Kap. 13—14 gehören 13<sup>1-16</sup> und 14<sup>1-32</sup> (über Aussatz an Menschen und die Reinigung Aussätziger) eng zusammen. Dadurch werden 13<sup>17-59</sup> (Aussatz an Kleidern und Leder) und die mit ihnen ver-

wandten 14<sup>33-53</sup> (Ansatz an Häusern) als anderer Herkunft erwiesen; vgl. auch die beiden Unterschriften 14<sup>54-57a</sup> und 14<sup>57b</sup>. Der Abschnitt 14<sup>1-32</sup> ist ebenfalls nicht einheitlich. Der Widerspruch zwischen v<sup>20</sup> und 3<sup>a</sup> und die Doppelheit der Reinigungszeremonie weisen auf eine Kombination zweier paralleler Gesetze (v<sup>3-8a</sup> und v<sup>20,86-20</sup>); da der Ritus von v<sup>3-8a</sup> der altertümlichere ist, wird dies Stück das ältere sein. Weiter dürfte v<sup>21-32</sup> eine jüngere Novelle sein; vgl. die Sonderunterschrift v<sup>32</sup>. Bei der Einarbeitung dieses Gesetzes in Pg scheint eine Ueberarbeitung der Art stattgefunden zu haben, daß der Wortlaut der in Pg vorausgesetzten Situation des Lagerlebens angepaßt wurde (13<sup>46</sup> 14<sup>3,5</sup>).

**3. Das Gesetz über den Versöhnungstag** (Lev 16). Literatur: HOORT ThT 1876 S. 155 ff.; IBENZINGER ZATW 1889 S. 65 ff. Das Kapitel ist zu unselbständig, um je für sich ein Gesetzbuch gebildet zu haben wie Lev 1—7 und 11—15: da es durchgängig auf die von Pg geschilderte Situation der Mosezeit (Aaron, Stiftshütte, Lager) zugeschnitten ist, ist es sicher von vornherein für den jetzigen Zusammenhang verfaßt, wenn auch v<sup>1</sup>, der es mit 10<sup>1</sup> ff. verknüpft, ein Zusatz ist (§ 40,4c). Das Gesetz enthält 1. Vorsichtsmaßregeln für den Hohenpriester beim Betreten des Allerheiligsten v<sup>2-4,6</sup> (resp. 11a) 12,13,23,24,34b; 2. eine Anordnung über den großen Versöhnungstag v<sup>29-34a</sup>, 3. ein Rituale für denselben v<sup>5,7-11,14-22\*</sup>, 26-28 (zur Scheidung vgl. BENZINGER und BERTHOLET zu Lev 16). Nr. 1 schreibt man fast allgemein Pg zu; doch spricht dagegen die Erwähnung der linnenen Beinkleider (v<sup>4</sup>, cf. den Zusatz Ex 28<sup>42</sup> f.) und die Verwandtschaft mit den sekundären Stücken 10<sup>6</sup> ff. Nr. 2 ist noch Neh 8<sup>13</sup> ff. unbekannt (vgl. § 57,4) und weicht auch sprachlich von Pg ab (שָׁרָפְתָּ שָׂרָפְתָּ und שָׂרָפְתָּ שָׂרָפְתָּ), ist also ebenfalls sekundär. Nr. 3 ist selbstverständlich nicht älter als Nr. 2, ja, da es nicht im Zusammenhang mit v<sup>29</sup> ff., sondern mit v<sup>2</sup> ff. erscheint, erst nach der Vereinigung von Nr. 1 und 2 eingearbeitet. Redaktionell sind das שָׂרָפְתָּ in v<sup>6</sup> und 11, ferner v<sup>17b</sup>, in v<sup>24b</sup> die Worte שָׂרָפְתָּ שָׂרָפְתָּ und שָׂרָפְתָּ שָׂרָפְתָּ und endlich v<sup>25</sup>.

**4. Das Heiligkeitsgesetz** (Lev 17—26). Literatur: AKLOSTERMANN ZTh 1877 S. 401 ff.; LHORST, Lev 17—26 und Hezekiel 1881; PWURSTER ZATW 1884 S. 112 ff.; BBAENTSCHE, D. Heiligkeitsgesetz 1893.

**a. Inhalt:** Kap. 17 Beschränkung der Opfer und Schlachtungen auf die Stiftshütte, Verbot des Blutgenusses; Kap. 18 Ehe- und Keuschheitsgesetze; Kap. 19 allerlei kleine Vorschriften; Kap. 20 Strafgesetze gegen Molochdienst, Totenbeschwörung, Wahrsagerei und Unzucht, Unterscheidung reiner und unreiner Tiere; 21<sup>1-22</sup> 16 Priestergesetze; 22<sup>17-33</sup> Beschaffenheit der Opfer; Kap. 23 Festgesetze; 24<sup>1-11</sup> der Dienst an Leuchter; 24<sup>5-9</sup> die Schaubrote; 24<sup>10-23</sup> Strafgesetze gegen Gotteslästerung, Mord und Verletzung des Nächsten; 25<sup>1-7</sup> Sabbathjahr; 25<sup>8-55</sup> Jubeljahr; 26<sup>1-2</sup> Gottesbilder, Masseben, Sabbath; 26<sup>3-46</sup> paränetische Schlußrede und Unterschrift.

**b. Scheidung von Ph und Pg.** Die relative Selbständigkeit dieser Gesetzgruppe gegenüber Pg ergibt sich aus ihrem besonderen Abschluß durch eine paränetische Rede und Unterschrift, ferner aus zahlreichen sachlichen und formellen Eigentümlichkeiten (§ 56.1.2) und endlich daraus, daß vielfach auf die von Pg geschilderte Situation kein Bezug genommen wird. Das letztere gilt freilich nicht allgemein, und das erklärt sich nicht bloß daraus, daß Lev 17—26 bei und nach ihrer Vereinigung mit Pg im Sinne desselben überarbeitet sind (vgl. unter c), sondern wahrscheinlich auch daraus, daß in Lev 17—26 Elemente aus Pg mit Ph vereinigt sind. Solche finden sich besonders in Kap. 23. Hier lehrt besonders die Doppelheit des Laubbüthenfestgesetzes (v 33-36 und v 39-43), daß zwei Festgesetze kombiniert sind. Ueber die Scheidung herrscht fast allgemeine Übereinstimmung: Ph gehören v 9-20, 39-41<sup>b</sup>; Pg v 1-2<sup>a</sup>, 4 (Wiederaufnahme von v 2) 5-8, 21 23-25, 33-38; sekundäre Erweiterungen von Pg sind v 3 (von den Sabbathen wollte Pg nach v 38 absehen) und v 26-32 (vgl. zu Lev 16); eine Ergänzung aus 19<sup>a</sup> f. ist v 22. Außerdem mögen noch 24 1-9 aus Pg stammen.

**c.** Eine Folge der Vereinigung von Pg und Ph sind zahlreiche **Bearbeitungsspuren im Text des Ph**, die ihm der Art des Pg und seiner Erweiterungen anpassen sollen. Als solche sind zu betrachten 1. alle Worte und Sätze, die nur aus dem historischen Zusammenhang des Pg resp. P<sup>a</sup> zu begreifen sind (Stiftshütte, Aaron und seine Söhne, das Lager etc.; beachte z. B. in 17 4 אהל אהרן neben אהל אהרן); 2. die Elemente, welche die spezifische Terminologie des Pg oder P<sup>a</sup> zeigen; 3. wahrscheinlich auch alle Einleitungsformeln der Redestücke, da in ihnen teils Aaron und seine Söhne erwähnt werden, teils die Rede nicht an die in der Einleitungsformel Genannten gerichtet ist; 4. endlich aus besonderen Gründen noch vereinzelte andere Elemente. Zusätze des R sind danach, abgesehen von bedeutungslosen Kleinigkeiten: 17 1, 2, 3<sup>b</sup> (von אהל אהרן an) 4<sup>a</sup> (אהל אהרן אהל אהרן) 5-7 (v 4 ist deutlicher Abschluß) 9<sup>a</sup> (אהל אהרן אהל אהרן) 18 1, 2, 24-30<sup>a</sup>\* (Übertüftung) 19 1, 2a, 5<sup>a</sup>\* (לִרְצוֹן) 6-8 (cf. BAENTSCH z. St.) 20-22 (Schuldopfer, cf. 5 20 ff.) 20 1, 2a, 21 1ab, 2, 6<sup>a</sup> (אשר יאמר) 10<sup>a</sup>\* (von אשר an) 12bz, 16, 17, 18<sup>a</sup>\* (בְּיַד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) 21<sup>a</sup>\*, 22<sup>a</sup>\* (Ph nur אהל אהרן אהל אהרן) 23<sup>a</sup>\* (אֵל אֱלֹהֵינוּ לֹא יִבָּרֵךְ) 24, 22 1, 2a, 3, 4<sup>a</sup>\* (bis לִרְצוֹן und מִלֵּא לִרְצוֹן) 4<sup>a</sup>\* (בְּיַד אֱלֹהֵינוּ) 17, 18, 19, 22<sup>b</sup>\*, (אשר) 26, 27<sup>b</sup>\* (אשר) 29, 30, 23 9, 10, 11, 11<sup>a</sup>\* (לִרְצוֹן) 12, 13, 14<sup>a</sup>\* (עַל שֵׁן כַּסְיֵינוּ) 14b, 15b, 18, 19, 20, 20<sup>a</sup>\* (עַל שֵׁן כַּסְיֵינוּ) 20a, 2b, 41b, 41 24 10-15a, 16a, 1b, 23 25 1, 2a, 3, 9b, 10-13, 32-34 (cf. Num 35) 41b, 16bz.

**d.** Das **Heiligkeitgesetz** im engeren Sinne, das nach Ausscheidung des Anteils des Pg, P<sup>a</sup> und R übrig bleibt, ist selbst **eine Sammlung von Elementen verschiedener Herkunft**; das beweist schon der wesentliche Parallelismus eines Teiles der Kap. 18 und 20. BAENTSCH unterscheidet drei Grundsammlungen: Pha Kap. 17 (ohne Schlußformeln und ohne paränetisches Element); Phb Kap. 18-20, 23-25<sup>a</sup> (charakteristische Schlußformel [אהל אהרן] אהל אהרן); Phc Kap. 21-22 (charakteristische



Schlußformel  $\text{אֲנִי יְהוָה בְּקִרְבְּךָ שָׁמַרְתָּ}$  oder ähnlich, kein paränetisches Element); der Redaktor, der diese Grundsammlungen vereinigte, fügte Kap. 26 hinzu. BERTHOLET nimmt 13 Urelemente an, von denen nur zwei dem Sammler schon vereinigt vorlagen.

e. In einzelnen sei zur Analyse folgendes bemerkt: In Kap. 18 heben sich v 7-23 durch ihre singularische Anrede von dem Rest ab, der pluralisch ist und nur den paränetischen Rahmen für v 7-23 bildet, also wohl vom Sammler stammt. — In Kap. 19 sind eine große Zahl kleiner Verordnungen teils mit singularischer, teils mit pluralischer Anrede, also verschiedener Herkunft, zusammengestellt und vom Sammler durch pluralische Rahmenelemente verkettet (siehe z. B. v 9-10: Einleitung und Schluß pluralisch, der Text des Gesetzes selbst singularisch). In Kap. 20 spricht die doppelte Strafandrohung v 20 und v 3, die der Sammler in v 1 f. auszugleichen sucht, für die Benutzung mehrerer Quellen. Im ganzen laufen die Strafgesetze den Verboten von Kap. 18, 19\* parallel, müssen aber eben darum aus anderen Quellen stammen. — In Kap. 25 ist wie in Kap. 18, 19 der Numeruswechsel ein bisher nicht genügend beachtetes Kriterium für die Analyse. Gewöhnlich verbindet man die vom Sabbathjahr handelnden v 3-7 und 17-22 und folgert daraus, daß die vom Jubeljahr handelnden v 8-16 aus einer anderen Quelle stammen; daraus folgt dann weiter, daß in v 23-35 alle mit dem Jubeljahr rechnenden Sätze dem Verfasser von v 8-16 angehören, dem Verfasser von v 3-7, 17-22 die übrigen, welche humanitäre Gebote enthalten, wie v 35-39, 40, 42, 43, 47, 53, 55. Da aber v 20-22 pluralisch sind, müssen sie von den singularischen v 3-7 getrennt werden; der Ausgangspunkt jener Analyse ist also falsch. Verbindet man die singularischen Sätze v 3-9a (227 in v 6 ist Glosse) 14a (lies mit Sam, LXX, Syr. Vulg 7227) 15, 16 (17a<sub>2</sub> = 19 14, 32) 25-28, 29-31 (zufällig ohne Anrede) 35-37, 39-44, 46b<sub>2</sub>-55a, so erhält man einen bis auf eine Lücke zwischen v 9a und 14a vollständigen und einheitlichen Text. Von den pluralischen Sätzen geht ein Teil auf Rp zurück, ebenso v 32-34 (ohne Anrede); vgl. unter c. Die übrigen (v 14b, 17-21, 33, 55b) sind Zusätze des Sammlers von Ph. Durch den Einschub v 17-24 vermittelt er zwischen den beiden Hauptteilen des Kapitels, dem Gesetz über Sabbath- und Jubeljahr und dem über die Einlösung, die nur teilweise mit dem Jubeljahr zusammenhängt. Er hat richtig erkannt, daß das Jubeljahr immer mit dem je siebensten Sabbathjahr identisch ist, während Rp immer das 50. Jahr für ein Jubeljahr hält. Danach beziehen sich v 20-22 zugleich auf Sabbath- und Jubeljahr und waren somit nicht hinter v 3-7, sondern hinter v 3-16 zu stellen. — Ob die Schlußparänese in Kap. 26 vom Sammler selbst verfaßt oder aus einer Quelle entlehnt und von ihm nur bearbeitet ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Ueber die Frage, in welchem Umfang uns Stücke von Ph außerhalb Lev 17—26 erhalten sind, vgl. § 56.4.

5. Die Einzelgesetze Lev 27 Num 5, 6. a. Lev 27 (über Gelübde

und Abgaben) nimmt in v 17 ff. auf das Jubeljahrgesetz 25 s ff. Bezug, kann aber wegen der Stellung hinter Kap. 26 doch nicht zu Ph gerechnet werden. Wegen seiner selbst über das sekundäre Stück Num 18 21 ff. weit hinausgehenden Forderungen (der Zehnte nicht bloß von Früchten, sondern auch vom Vieh v 32 f.) und wegen der gesteigerten Schätzung des Gebannten (Num 18 14 heilig, Lev 27 25 hochheilig) muß Lev 27 als ganz junger Nachtrag zu P gelten.

**b. Num 5—6** (5 1-4 Entfernung der Unreinen aus dem Lager; 5 5-10 Veruntreuungen und ihre Sühne; 5 11-31 Verfahren mit einem des Ehebruchs verdächtigen Weibe; 6 1-21 Naziräat; 6 22-27 der aaronitische Segen) erweisen sich schon durch ihre Stellung als Nachtrag, da sie wie 7 1—8 4 den Zusammenhang von Kap. 3 f. und 8 5 ff. sprengen. — Der Abschnitt 5 11-31 ist aus zwei parallelen Gesetzen kombiniert (STADE ZATW 1895 S. 166 ff.): Dubletten sind v 16 und 18, v 17 und 23, v 19 f. und 21 f., v 24 und 26 f.; die Schuld des Weibes gilt v 12 f. als sicher, v 14, 28 als zweifelhaft; doppelte Terminologie zeigt sich in  $\text{מִטְהַר מִן הַטְּמֵאִים}$  und  $\text{מִטְהַר מִן הַטְּמֵאִים}$  und  $\text{מִן הַטְּמֵאִים}$  und  $\text{הַטְּמֵאִים הַמְּטַהְרִים}$ . Die Scheidung ist nicht ganz sicher zu vollziehen; in der Hauptsache gehören der eigentlichen Eifersuchtstora v 14, 16, 17, 19, 20, 22, 25\*, 27, 1, 28, dem parallelen Gesetz v 12b, 13, 15, 18, 21, 23, 24, 25b, 26a, 27b. — In 6 22-27 ist die Segensformel v 24-26 wohl anstelle einer andern nachgetragen, wie die abweichende Stellung in LXX (hinter v 27) und die singularische Anredeform beweisen.

## § 42. Analyse von Num 10 11—36 13.

**1. Vorbemerkungen.** Während die Ausscheidung von P in Num 10 11 bis 36 13 mit fast vollkommener Sicherheit gelingt, ist die Verteilung des Restes auf J und E hier viel streitiger als anderwärts. Zwei Hauptauffassungen stehen sich hier gegenüber. Nach der einen haben J und E wesentlich das Gleiche berichtet und sind von R auch ungefähr gleichmäßig benutzt worden (so die meisten). Nach der andern gingen sie von Num 14 ab stärker auseinander und hat darum R sich in der Hauptsache nur an E angeschlossen, aus J aber nur noch vereinzelte Elemente benutzt (so ED MEYER ZATW 1881 S. 117 ff. und noch entschiedener CSTEERNAGEL, D. Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan 1901 S. 70 ff.). Zur Entscheidung verhelfen uns Jos 24 und Jud 1. Als allgemein zugegeben kann gelten, daß wir in Jos 24 1—13 eine rein elohistische, in Jud 1 eine rein jahwistische Darstellung haben (in beiden Fällen abgesehen von redaktionellen Zutaten). Aus Jos 24 ergibt sich, daß E von einem langen Aufenthalt in der Steppe, den Kämpfen gegen die Amoriter im Ostjordanland, von Bileams Segnung und der Eroberung des Westjordanlandes unter Josuas Führung erzählte (v 7 ff.). Nach ihm ist also Israel nach längerem Aufenthalt in der Steppe auf dem Umweg über das Ostjordanland als geschlossene Masse unter Josuas Führung in Kanaan eingezogen. Davon weicht J jeden-

falls in einer Beziehung ab: nach Jud 1 ziehen die Stämme einzeln oder doch nur in kleinen Gruppen in Kanaan ein; Josua kann also bei J nicht die Bedeutung gehabt haben, die ihm E gibt, sondern höchstens der Führer eines Stammes oder einer Stammgruppe gewesen sein. Weiter aber ergibt sich aus dem Vergleich von Jud 1 10 mit Num 13 22, daß nach J die Eroberung Hebrons nicht ein Menschenalter nach der Auskundschaftung, sondern bald danach erfolgte; dadurch ist für J der vierzigjährige Aufenthalt in der Steppe ausgeschlossen. Danach ist es wahrscheinlich, daß nach J der Einbruch in Kanaan im unmittelbaren Anschluß an die Aussendung der Kundschafter erfolgte, also vom Süden aus. Bestätigt wird das durch den Vergleich von Jud 1 16 f. mit Num 21 1—3: danach kann die Palmenstadt von Jud 1 16 nicht Jericho sein, sondern nur Tamar (= Palme) im äußersten Süden Judas. Dann kennt J aber auch den Umweg über das Ostjordanland nicht (EDMEYER hält diesen Umweg für J fest). Von diesen Voraussetzungen aus ergibt sich die Analyse, deren Ergebnisse in Nr. 2 mitgeteilt werden. Doch soll in eckigen Klammern auch die andersgeartete Analyse der meisten Neueren angegeben werden, und zwar in der Form, in der sie BAENTSCHE vertritt; andere weichen nur wenig ab.

## 2. Verteilung auf J, E und P.

- P 10 11-28 der Aufbruch vom Sinai.  
 J 10 29-32 Mose fordert seinen Schwiegervater zum Mitziehen auf.  
 E (R) 10 33-36 die „Signalworte“ Moses über die Lade (R v 34).  
 E, J 11 1-35 Murren des Volkes, die 70 Ältesten, Wachtelspeisung  
 (E v 1-3\*, 11\*, 12, 14, 16, 17, 24\*, 25-30; J v 4-6 (7-9) 10, 11a\*, 13, 15, 18-23, 24a\*, 31-35).  
 E 12 1-15 Mirjams Aussatz.  
 J 12 16 Zug nach der Steppe Paran.  
 P, J, E 13 1-14 39 die Kundschafter, Strafurteil über das murrende Volk  
 (P 13 1-17a, 21, 25, 26, 32, 14 1a, 2, 5-7, 10, 26-29, 34-38; der Rest JE, davon einigermaßen sicher E 13 17b, 23, 24, 26\*, 28\*, 30, 31, 33 14 22-24\*, 25b, 30, 31, J 13 17b, 22, 28b, 29\*, im übrigen ist die Scheidung nicht möglich).  
 E (R) 14 40-45 Niederlage bei Horma (R Erwähnung der Amalekiter und Kananiter in v 43, 45).  
 P 15 1-41 Vorschriften über Opfer, Bestrafung des Sabbathschänders, Quasten am Gewand.  
 P, JE 16 1-17 28 Aufruhr Dathans und Abirams resp. der Rotte Korahs, Bestrafung des murrenden Volkes, Bestätigung der Erwählung Aarons (P Aufruhr Korahs 16 1a, 2a, 3b, 3-11, 16-24\*, 27a\*, 35 17 1-28; JE Aufruhr Dathans und Abirams 16 1b, 2a, 7, 12-15, 25-34\*, wohl einheitlich, ob J oder E, nicht sicher zu entscheiden).  
 P 18 1-32 Pflichten und Rechte der Priester und Leviten.  
 P 19 1-22 Reinigungsasche und Reinigungswasser.  
 P, E 20 1-13 Mirjams Tod, das Haderwasser (P v 1a, 2, 3b, 4, 6, 7, 8a, 9b, 10, 11b, 12-13; E v 1a, 3b, 3a, 5, 8a, 9b, 9\*, 11a, 12).

- E 20<sup>14-21</sup> die Edomiter verweigern den Durchzug.  
P 20<sup>22-29</sup> Aarons Tod, Eleasar sein Nachfolger.  
J 21<sup>1-3</sup> Kampf gegen den König von Arad.  
P, E 21<sup>4-9</sup> die eiserne Schlange (P Aufbruch vom Berge Hor v 4a<sub>2</sub>; E v 4a<sub>3-9</sub>).  
P, E 21<sup>10-20</sup> Zug in das Ostjordanland (P 21<sup>10,11</sup>; E v 12-20 [nach einigen E+J, vgl. Nr. 5b]).  
E, Rd 21<sup>21-35</sup> Besiegung der Amoriterkönige Sihon und Og (E v 21-32; Rd v 33-35 [andere: E v 21-24,31; J v 25-27-30,32; Rje v 26]).  
P, E(R) 22<sup>1-24,25</sup> Bileam (P 22<sup>1</sup>; E 22<sup>2-24,25</sup>; Rp Erwähnung der Midianiter in 22<sup>4,7</sup> [andere: E 22<sup>2,3,14a,5\*,8-10,12-16,19-21\*,36,38,40,41</sup> Kap. 23\*; J 22<sup>31,4\*,5\*,6,7\*,11,17,18,22-34,37,39</sup> Kap. 24\*, vgl. Nr. 5c]).  
E 25<sup>1-5</sup> Bestrafung des Abfalls zum Baal Peor [andere: E v 1a,3,5; J v 1b,2,4).  
P 25<sup>6-18</sup> Plage wegen des Umgangs eines Israeliten mit einer Midianiterin, Befehl zum Krieg gegen Midian.  
P 25<sup>19-26,65</sup> die zweite Musterung.  
P 27<sup>1-11</sup> Gesetz über die Erbtöchter.  
P 27<sup>12-23</sup> Ankündigung des Todes Moses, Einsetzung Josuas zum Nachfolger.  
P 28<sup>1-30,1</sup> Gesetz über die Festopfer.  
P 30<sup>2-17</sup> über die Gültigkeit von Gelübden.  
P 31<sup>1-54</sup> Krieg gegen die Midianiter, Verwendung der Beute.  
P, E, R 32<sup>1-42</sup> Verleihung des Ostjordanlandes an Ruben, Gad und Halbmanasse (P v 1a,2-15,18,19,28-32; E v 1b,16,17,24,34-38,39,41,42; Rd v 20-23\*,25-27\*,33a,40; Rp v 22a,2b,23b,33b [andere: P v 1a,2b,3a(7-15),18,19,28-30; J v 1b,31-33,20-23\*,25-27,33a,2b,39,41,42; E v 3,16,17,24,34-38; JE v 2\*; Rp v 7-15, 22\*,31,32; Rd v 33a,3,40, vgl. Nr. 4i]).  
P 33<sup>1-49</sup> Verzeichnis der Lagerstätten Israels.  
P 33<sup>50-34,29</sup> Anweisung für die Verteilung des Westjordanlandes.  
P 35<sup>1-34</sup> über Leviten- und Asylstädte.  
P 36<sup>1-13</sup> Nachtrag zum Gesetz über die Erbtöchter.

**3. Gesetzliche Nachträge in P.** In der Quelle P liegen auch hier wieder zahlreiche Erweiterungen vor. Zusätze sind zunächst alle rein gesetzlichen Abschnitte, die mit der Erzählung nicht verknüpft sind, diese vielmehr störend unterbrechen: Kap. 15, 19, 28—29, 30 und wahrscheinlich auch Kap. 18. Der Abschnitt 15<sup>1-31</sup> ist ein Nachtrag zur Opfertora; v 32-36 sind eine kasuistische Novelle, die in v 32 auf die Wüstensituation als eine vergangene zurückblickt; v 37-41 zeigen in der Motivierung die charakteristischen Eigentümlichkeiten von Ph, sind also entweder ein versprengtes Stück von Ph oder Nachahmung. Kap. 19 ist ein Nachtrag zur Reinheitstora, in dem übrigens v 14-22 wiederum sekundär sind. Kap. 28—29, ein

Nachtrag zu den Festgesetzen von Lev 23, setzen Lev 16 bereits voraus und fußen durchgängig auf Lev 1-7. Kap. 30 ist ein Nachtrag zu Lev 27. Kap. 18 nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als es durch 17 27-28 18 5 v mit der Erzählung von Kap. 16 f. verknüpft ist. Da es Pg auch darin nahe steht, daß es nur einen Altar kennt (v. 3.5.7 etc.), rechnen es viele zu Pg, und BAENTSCH zieht sogar daraus, daß hier die Institution der Leviten erst geschaffen wird, die Folgerung, alle früheren Bezugnahmen auf Leviten (Num 3 etc.) seien Pg abzusprechen. Aber die Verknüpfung kann redaktionell sein und ist jedenfalls nicht stark genug, um die Ursprünglichkeit von Kap. 18 in diesem Zusammenhang zu beweisen. In Pg sollte man wenigstens die die Priester betreffenden Verordnungen in Verbindung mit Ex 29 Lev 8 f. erwarten. Daß Jahwe Aaron direkt anredet (v. 1.8.20), wäre in Pg ohne Analogie. So wird Kap. 18 doch als sekundär gelten müssen. Uebrigens scheint es überarbeitet zu sein: v 1-7 ist der Ausdruck überfüllt, und in v 25-32 gilt der Zehnte nicht als etwas, was die Leviten von Jahwe bekommen (v 21), sondern als etwas, was sie vom Volke erhalten, und wovon sie Jahwe eine Abgabe zu entrichten haben.

4. Auch **erzählende Nachträge zu P** liegen in ziemlicher Anzahl vor. a. **10 13-28** sind, nachdem in v 12 schon die Ankunft in Paran erwähnt ist, verspätet; die iterativen Tempora von v 17 an beweisen, daß die Schilderung des ersten Aufbruchs nachträglich so umgearbeitet ist, daß sie die Regel für alle folgenden Aufbrüche wurde. — b. In **Kap. 13** ist die Aufzählung der Kundschafter (v 4-15) vielleicht sekundär. — c. In **Kap 16 f.** sind 16 8-11, 16-17 vielleicht sekundär, da v 18 gut an v 7 anschließt und die Worte Moses in v. 8.10, neu eingeführt werden: auch 17 1-5 sind für Pg ausgeschlossen, da nach ihm der Altar schon mit Kupfer überzogen ist: über 17 27-28 vgl. unter Nr. 3. — d. Sekundär sind wohl auch **25 6-18**: v 11-13, der Kern von v 6-15, zeigen in der Sprache Abweichungen von Pg, und v 16-18 sind nur Vorbereitung auf das sekundäre Kap. 31 (vgl. unter h). — e. **25 19 bis 26 65** sind eine Dublette zu Kap. 1: nach 26 45 handelt es sich um die aus Aegypten Ausgezogenen, nicht um die nächste Generation. Wenn der Abschnitt im ganzen dem jetzigen Zusammenhang entspricht, so wird das darauf beruhen, daß er für diesen zugepaßt ist, weil er in seinem natürlichen Zusammenhang neben Kap. 1 nicht unterzubringen war. An sich könnte nun Kap. 26 in seiner Urgestalt von Pg stammen und Kap. 1 sekundär sein (so BAENTSCH): doch müßte man dann annehmen, daß das originale Stück einem Nachtrag habe weichen müssen. Einfacher ist es jedenfalls, Kap. 1 Pg zu belassen und Kap. 26 für einen Nachtrag zu halten. Abgesehen von der Bearbeitung für den jetzigen Zusammenhang sind nachträgliche Erweiterungen v 8-11, die auf dem jetzigen aus P und JE zusammengesetzten Text von Kap. 16 beruhen und das Schema stören, ferner v 19 (?), v 33 (Vorbereitung für 27 1 ff.), v 46 (?), v 58-60 (Mirjam sonst in P nicht er-

wähnt). — **f.** 27<sup>1-11</sup> sind nach Ausscheidung von Kap. 26 ohne Zusammenhang mit der Erzählung; mit ihnen fällt auch die Novelle **Kap. 36**. — **g.** 27<sup>12-23</sup> sind verfrüht: die Wiederkehr von v 12-14 in Dtn 32<sup>48 ff.</sup> läßt vermuten, daß v 15-23 in Pg an Dtn 32<sup>52</sup> anschlossen, und daß die Voraufnahme des ganzen Abschnittes erfolgte, um die Nennung Josuas in Num 32<sup>28 34 17</sup> vorzubereiten. — **h.** **Kap. 31** hängt mit dem sekundären Stück 25<sup>6-18</sup> zusammen und fällt schon dadurch für Pg außer Betracht. Als bestätigende Momente kommen hinzu, daß 31<sup>19 ff.</sup> Kap. 19 voraussetzen, daß die Rolle Eleasars als Gesetzgeber (v 21 ff.) in Pg ohne Analogie ist, daß die rechnerischen Ausführungen nur in sekundären Stücken wie Ex 38<sup>24 ff.</sup> Num 3<sup>40 ff.</sup> ein Analogon haben, und zahlreiche sprachliche Abweichungen. Uebrigens beweist die Zusammengehörigkeit von 25<sup>6-18</sup> mit Kap. 31, daß die Zwischenstücke 25<sup>19-30 17</sup> ihren jetzigen Platz erst später erhalten haben. — **i.** In **Kap. 32** ist zunächst die Ausscheidung von P streitig. Nach gewöhnlicher Ansicht sollen ihm von v 2-6 nur Fragmente gehören, die Hauptmasse aber J und E: doch liegen entscheidende Gründe gegen P nicht vor (die Reihenfolge Gad—Ruben v 2,6 gegenüber Ruben—Gad v 1 findet sich bei P auch v 29,31). Die kleinen Inkonzinuitäten erklären sich besser daraus, daß P erweitert ist. Da die Verhandlung nur mit Mose geführt wird, sind Eleasar und die Fürsten in v 2<sub>1</sub> sekundär: da v 2<sub>6</sub> durch "28" in v 3 wieder aufgenommen wird, sind v 3 und 4 vielleicht eine Ergänzung. Sicher sind eine späte Erweiterung v 6-15 (predigtartiger Stil). Infolge dieses Zusatzes sind v 15-19, deren ursprüngliche Stelle hinter v 31<sub>3</sub> war, vorausgenommen und nachher durch v 31<sub>1</sub>,32 ersetzt. — **k.** 33<sup>1-49</sup> haben nach v 2 einmal ein selbständiges Schriftstück gebildet. Da in ihm nicht bloß die Angaben von P, sondern auch die von JE und daneben auch noch andere Quellen (Verzeichnisse von Stationen der Karawanenstraßen?) benutzt sind, kann es erst spät in Pg eingeschaltet sein. — **l.** Die Anweisung über die Verteilung des Westjordanlandes stammt nur in ihrem Kern aus Pg. Zusätze sind 33<sup>52,53,55,56</sup> (sprachliche Abweichungen von Pg, Abhängigkeit von D und Ph), 34<sup>13-15</sup> (Pg kennt kein ostjordanisches Manasse, cf. Kap. 32) und 35<sup>1-8</sup> (in v 6 ist v 9 ff. schon vorausgesetzt: die Leviten erhalten selbst nach sekundären Stücken wie 18<sup>20 ff.</sup> noch keinen Landbesitz). — **m.** Sekundär sind endlich 35<sup>16-34</sup> (die Bezeichnung "7777 ist Pg fremd): die abschließende Formel v 29 erweist v 30-34 als Nachtrag zum Nachtrag. — Ueber Kap. 36 siehe unter f.

**5.** Auch die **elohistische Erzählung** ist nicht einheitlich. Verschiedene Inkonzinuitäten nötigen zur Annahme mehrerer Schichten. Der Hauptfaden ist hier wie im Ex als E<sup>2</sup> zu bezeichnen. Davon sind zu unterscheiden 1. ältere Stücke, die E<sup>2</sup> aus E<sup>1</sup> übernommen hat, und 2. jüngere Zutaten (E<sup>3</sup>). **a.** In **Kap. 12** scheint nach v 10 ff., wo nur Mirjam bestraft wird, ursprünglich nur von Mirjams Murren wider Mose berichtet gewesen zu sein.

das in Moses Verheiratung mit der Kuschitin seinen Anlaß hatte; erst durch eine jüngere Uebersetzung ist die jetzige Erzählung zustande gekommen, nach der Aaron und Mirjam sich gegen Moses Anspruch auf eine Bevorzugung durch Jahwe auflehnen. — **b.** In **21** 12-20 liegt ein Widerspruch vor, da v 13,15 deutlich den Arnon als Nordgrenze Moabs bezeichnen, während v 20 das moabitische Gebiet viel weiter nordwärts reichen läßt. Dies gibt jedoch kein Recht, den Abschnitt auf **J** und **E** zu verteilen; denn tatsächlich kennt **E** beide Anschauungen über die Nordgrenze Moabs (cf. einerseits **21** 24, andererseits die Bileamgeschichte), die Beteiligung von **J** an Kap. 21 aber ist nach Nr. 1 unwahrscheinlich. So hat man das Stationsverzeichnis v 12,13a,18b-20 **E**<sup>1</sup>, die Ausfüllung dieses Rahmens durch v 13b-18, **E**<sup>2</sup> zuzuweisen. — **c.** Auch in der Bileamperikope **22** 2—**24** 25 hat man aus einigen Inkonzinmitäten zu vorsehnell auf **J** und **E** als Quellen geschlossen (so zuletzt noch vGALL, Zusammensetzung und Herkunft d. Bileamperikope 1900). Da hier mehrfach der Gottesname **יְהוָה** vorkommt, ist sicher ein Stück aus **E**<sup>1</sup> benutzt, und so liegt es näher, für die Disharmonien **E**<sup>2</sup> verantwortlich zu machen. Sehen wir von den poetischen Sprüchen Bileams ab, die der Erzähler wohl kaum selbst formuliert, sondern der Tradition entnommen hat, und ziehen wir zugleich die übrigen Textzeugen in Betracht, so ergibt sich folgende Verteilung der Gottesnamen: **יְהוָה** **22** 9,10,12,13b (?) 20,22a<sub>z</sub>,38 **23** 3,4,5(?) 12,16,26,27 **24** 2,13b, **יְהוָה** **22** 8,13 (?) 18,19,22a<sub>z</sub>-35 **23** 5(?) 17 **24** 1,11, 13a. Danach ergibt sich für **E**<sup>1</sup> folgender Umfang: **22** 3a,4\*,5\* (ohne **יְהוָה** **יְהוָה**; statt **יְהוָה** lies mit Syr. **יְהוָה**) 6,7\*,8a<sub>z</sub>b,9-13a,13b (?) 14-17,20,21 (über v. 22a<sub>z</sub> siehe unten) 36ab<sub>z</sub> (bis **יְהוָה** **יְהוָה**) 37-41 **23** 1-4a,5b-7a,11-17a,18,1,23-30 **24** 2,3a,10-11b,12a,13b-15b,25. Von den Zutaten dienen **22** 2,3b der Verknüpfung mit **21** 21 ff. (**E**<sup>2</sup>): **22** 8a<sub>z</sub>, 13b (?) 18,19,36b\* (cf. bei **E**<sup>2</sup> **21** 24,26) **23** 4b (Variante zu v 2b) 5a,17b, **24** 1,11b,12b,13a sind bloße Ausführungen des in **E**<sup>1</sup> Erzählten, für die wir keine besondere Quelle anzunehmen brauchen, die wir also dem Uebersetzer **E**<sup>2</sup> zuschreiben dürfen. So bleiben nur **22** 22a<sub>z</sub>-35 und die von **E**<sup>1</sup> abweichende geographische Angabe in **22** 5 übrig, die wir allerdings aus einer selbständigen Nebenquelle ableiten müssen. Nun lehrt aber der verknüpfende Satz **22** 22a<sub>z</sub> durch seine elohistische Form, daß ein Elohist v 22a<sub>z</sub>-35 in **E**<sup>1</sup> eingearbeitet hat. Die Nebenquelle wird also nicht eine jahwistische Parallelerzählung gewesen sein (so KUENEN ThT 1884 S. 497 ff.) — denn daß ein Elohist aus **J** schöpfte, wäre ohne Analogie —, sondern eine elohistische Variante. Bezüglich der Sprüche Bileams ergibt sich, daß **23** 7b,10,18b-24 **24** 3b-9,15b-19 für **E**<sup>1</sup> unentbehrlich sind, da ohne sie etwas fehlen würde, was durch die Erzählung gefordert ist; dagegen können die kurzen Sprüche **24** 20-24 sehr wohl später nachgetragen sein. Wenn vGALL die sämtlichen Sprüche für späte Einlagen hält, so findet das in der literarischen Analyse des Rahmens keine Stütze. — **d.** In **Kap. 32** sind v 39 41,42 deutlich ein Nachtrag; sie berichten anhangsweise von der sukzessiven weiteren Eroberung des nördlichen Ostjordan-

landes, die nach dem Zusammenhang nicht mehr in die Zeit Moses fällt. — e. Ueber Num 21<sup>1a, 7-9</sup> vgl. § 52, 2.

### § 43. Analyse des Deuteronomiums.

**Literatur:** § 35, 7, außerdem ERTEHM, D. Gesetzgebung Moses im Lande Moab 1854; PKLEINERT, D. Deut. u. d. Deuteronomiker 1872; JHOLLENBERG, D. Deut. und sein Rahmen (StKr 1874 S. 467 ff.); JJPVALETON, Deuteronomium (Studiën. Theol. Tijdschr. 1879 ff.); STEINTHAL, D. fünfte Buch Moses (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissensch. 1880 ff.); GEICHTHAL, Melanges de critique biblique 1886; JVERNES, Une nouvelle hypothèse sur la composition du deut. 1887; HORST, Études sur le deut. (Revue de l'hist. des religions 1888, 1892); AVANHOONACKER, L'origine des IV premiers chap. du deut. 1889; AWLSTPHAL, Le deuteromome 1891; WSTARK, D. Deut. 1894; CSTEERNAGEL, D. Rahmen d. Deut. 1894, D. Entstehung d. deut. Gesetzes 1896; AKLOSTERMANN, Beiträge zur Entstehungsgeschichte d. Pent. 1893, 1897; JCCULLEN, The book of the covenant in Moab 1903; OBOTTICHER, D. Verhältnis d. Deut. zu II Reg 22, 23 u. zur Prophetie Jeremia 1906; AFPURKKO, D. Deut. 1910.

**1. Verteilung des Deuteronomiums auf die Hauptquellen.** Das Dtn stammt fast völlig aus der Quelle D. Ausnahmen bilden nur die folgenden Stücke. a. Aus P stammen 13, 32<sup>48-52</sup> 34<sup>11a, 7-9</sup> (der Befehl an Mose, vom Nebo aus das Land zu überblicken, und sein Tod). Hinter 32<sup>52</sup> standen einst wohl Num 27<sup>15-23</sup>, cf. § 42, 4<sub>2</sub>. — b. Aus E stammen wahrscheinlich 10<sup>6-7</sup>, ein versprengtes Fragment eines Stationenverzeichnisses, das vielleicht vor Num 21<sup>12</sup> gehört (zu 10<sup>6</sup>, vgl. § 52, 2), 27<sup>5-7</sup> (Altar auf dem Ebal), 31<sup>14, 15, 23a, z</sup> (Bestellung Josuas), 34<sup>11-4</sup> (Mose überblickt das Westjordanland; darin ist die Einzelaufzählung der Gebiete wahrscheinlich sekundär). — c. Als ein **Sonderstück**, das keiner der großen Quellen angehört, wird der Segen Moses Kap. 33 zu betrachten sein (vgl. Nr. 14). — d. Von Rd stammen einige Zusätze im Text des D, ferner einiges in 27<sup>5-7</sup> und 31<sup>23a, b</sup>, von Rp 1<sup>36</sup> 441-43 34<sup>1a, z</sup> und einige Zusätze im Text des D. — e. Für D verbleiben somit 11, 2 14—44 44—105 108—274 278—311<sup>3</sup> 31<sup>16-22, 21-30</sup> 32<sup>1-47</sup> 34<sup>5, 6, 10-12</sup> (abgesehen von Zutaten des R).

**2. Die Quelle D** umfaßt eine größere Anzahl von längeren oder kürzeren Reden Moses, die meist durch Überschriften von einander abgegrenzt sind, und einige wenige Erzählungsstücke, nämlich: 1) 11, 2, 1—4<sup>10</sup> eine Rede historisch-paränetischen Inhalts; 2) 4<sup>41</sup>—105 108—26<sup>19</sup> eine Rede paränetisch-gesetzlichen Inhalts; 3) 27<sup>1-18</sup> eine Anweisung zur Aufzeichnung des Gesetzes auf Steine; 4) 27<sup>9-10</sup> eine Ermahnung zum Gehorsam; 5) 27<sup>11-26</sup> Anweisung über die feierliche Ausrufung von Segen- und Fluchsprüchen; 6) 28<sup>1-68</sup> eine Segen- und Fluchrede; 7) 28<sup>69</sup>—30<sup>20</sup> eine paränetische Rede; 8) 31<sup>1-8</sup> Einsetzung Josuas zum Nachfolger Moses; 9) 31<sup>9-13</sup> Aufzeichnung des Gesetzes durch Mose und Übergabe des Gesetzbuches an die Priester; 10) 31<sup>16-22, 21</sup>—32<sup>47</sup> das Lied Moses; 11) 34<sup>5, 6, 10-12</sup> der Tod Moses.

**3. Die erste Rede Moses** (11, 2, 1—4<sup>10</sup>) a. Die **Überschrift** 11, 2, 1, 5 ist vermutlich durch Zusätze erweitert; v 11, 2 dürften ein versprengtes Element eines Stationenverzeichnisses sein; v 1 ist wohl ebenfalls ein Zusatz, da v 5



das letzte Wort von v 1<sup>a</sup> wieder aufnimmt. — **b.** Die Rede selbst erinnert zunächst in 1 6—3 29 an die Ereignisse, die sich seit dem Aufbruch vom Horeb abgespielt haben, und zwar meist in genauem Anschluß an E, doch mit einigen eigentümlichen Abweichungen. Auffallend ist die Wahl des **Anfanges** der Erzählung. Natürlicher wäre es, wenn auch die wichtigen Vorgänge am Horeb behandelt wären. Es ist daher zu vermuten, daß der ursprüngliche Anfang unterdrückt wurde, weil er, als Kap. 1 ff. vor 4 44 ff. gestellt wurden, eine Dublette zu Kap. 5 und 9 9—10 11\* ergab (vielleicht sind Reste von ihm mit der Parallele in 9 9 ff. kombiniert, vgl. Nr. 4b). HORST und DILLMANN möchten annehmen, daß 9 9—10 11\* selbst vor 1 6 standen und davor ein Kap. 5 entsprechendes Stück (nicht Kap. 5 wegen des Widerspruchs zwischen 5 3 und 1 35 2 14 ff.). Doch wäre die Versetzung von 9 9 ff. schwer zu erklären. — **c.** DILLMANN vermutet, daß die Geschichtserzählung von Kap. 1—3 ursprünglich nicht in **Redeform** gehalten war, sondern, wie ihre sachliche Fortsetzung in 3 11 ff., in objektiv referierender Form. Einen Beweis dafür sollen einige Stücke bilden, in denen die Umsetzung in die Redeform unterblieben ist (z. B. 2 10 ff.). Da man jedoch keinen rechten Grund für die Umsetzung der Erzählung in die Redeform sieht, und da an Kap. 1—3 in 4 1 ff. in natürlicher Weise ein Stück anschließt, das nur als Rede gedacht werden kann, ist DILLMANNs Annahme unberechtigt: die die Rede unterbrechenden Sätze sind besser als in den Text eingedrungene Randbemerkungen aufzufassen. — **d.** Die Rede bedient sich gewöhnlich der pluralischen Anrede. Die wenigen Ausnahmen (1 21, 31, 2 7, 9a, 5b, 17-19 2 14, 5b, 25, 30, 37, c) beruhen wohl auf nachträglicher **Auffüllung**. Sekundär sind ferner: die antiquarischen Glossen 2 10-12, 20-23 3 9, 11, 13b, c, die sämtlich von der gleichen Hand stammen und in 2 12 deutlich die Anrede an Israel aufgeben: 1 36-38, da v 39 gut an v 35 anschließt und v 36-38 durch die vorausgehende Erzählung nicht erklärt sind; 1 46, der mit 2 14 nicht recht vereinbar ist; 3 14-17, da sie Dublette zu v 12-13 sind; endlich 3 21-22, da sie 3 28 vorgreifen. — **e.** An den historischen Rückblick schließt sich in **Kap. 4** eine Paränese. Sie beginnt mit einer Aufforderung zum Anhören des Gesetzes (v 1 ff.) und blickt in v 5 auf die Mitteilung des Gesetzes zurück. Dieses muß also einst zwischen v 1 ff. und v 5 mitgeteilt gewesen sein, d. h. Kap. 1—4 waren ursprünglich eine historisch paränetische Umrahmung des Gesetzes. Wenn das Gesetz jetzt unterdrückt ist, so ist das sicher mit Rücksicht darauf geschehen, daß es in 4 44 ff. in anderer Umrahmung mitgeteilt ist. Uebrigens werden nur v 1-2 die Ueberleitung zur Gesetzesmitteilung gebildet haben; v 3-4, die sich störend eindrängen, werden ein durch die Erwähnung von Beth-Peor in 3 28 veranlaßter Zusatz sein. — Die auf die Gesetzesmitteilung folgende Schlußparänese v 5 ff. scheint stark erweitert zu sein. Auffallend ist hier schon der häufige Gebrauch der singularischen Anrede. Pluralisch sind in der Hauptsache nur v 5-28; die singularischen v 9, 23b, c, 24 werden Zusätze sein (im übrigen ist überall mit Sam resp. LXX der Plural herzu-

stellen: doch dürften auch manche pluralischen Sätze sekundär sein, z. B. v 20, der v 19 ergänzt). Zur Schlußparänese sind v 5-8 wohl geeignet, v 10-28 dagegen kaum, da sie inhaltlich eine Ergänzung zum Gesetz (Verbot der Gottesbilder) sind: v 10-28 sind also ein Nachtrag. Besonders aber muß der fast rein singularische Abschnitt v 29 ff. (v 29 lies mit Sam und LXX den Singular: v 34b korrigiere nach LXX) ein Anhang von anderer, und zwar wegen der mehrfachen Bezugnahme auf den Inhalt von v 10 ff. jüngerer Hand sein.

**4. Der paränetische Teil der zweiten Rede (444—1132).** a. Schon die Doppelheit der Ueberschrift (444 || 45; v 46-49 sind wahrscheinlich nachträgliche Erweiterung) legt die Vermutung nahe, daß hier **zwei Reden kombiniert** sind. Bestätigt wird das durch den direkten Widerspruch zwischen 53, nach dem die angeredete Generation, nicht eine frühere, am Horeb stand, und S2 91 etc., nach denen seit der Offenbarung am Horeb 40 Jahre vergangen sind und Israel im Begriff steht, den Jordan zu überschreiten. **STEUER-NAGEL** hat erkannt, daß die beiden Reden nach dem verschiedenen Numerus in der Anrede geschieden werden können (vgl. auch **STÄRK**). Die Scheidung geht bis 1011 ziemlich leicht: hier sind pluralisch die erzählenden Abschnitte Kap. 5 (ausgenommen der Dekalog v 6-18) und 95—1011\*, singularisch der paränetische Abschnitt Kap. 6—97; die wenigen Ausnahmen beruhen auf nachträglicher Ergänzung durch Abschreiber und betreffen fast nur formelhafte Sätze. Schwieriger ist die Scheidung in 1012—1132, wo pluralische und singularische Sätze bunt durcheinander gewürfelt sind; hier dürfte die Redaktion tiefer eingegriffen haben und ist eine befriedigende Analyse kaum noch möglich. — **b. Die pluralische Rede** wird durch einen Bericht über die Gottesoffenbarung am Horeb und die Bestellung Moses zum Mittler der Gesetzgebung (51-5.19—61) eröffnet. Die sachliche Fortsetzung bildet der nächste größere pluralische Abschnitt 97b<sub>2</sub> ff., der von der Uebergabe der Gesetzestafeln an Mose, ihrer Zerschmetterung aus Anlaß des Abfalles des Volkes (goldenes Kalb) und ihrer Erneuerung erzählt. Formell aber befriedigt der Anschluß nicht. Störend ist die Paränese 529—61, mit der die singularische Fortsetzung 62-3 eng zusammenhängt; da 529—63 ganz formelhaft sind, dürfen sie unbedenklich für sukzessive Erweiterungen gelten. Hinter 528 erwartet man etwa den Satz: „da stieg ich hinauf auf den Berg“, cf. 99. Der Redaktor, der diese Fortsetzung in den Zusammenhang der paränetischen singularischen Rede einfügte, hat diesen Anfang des zweiten Abschnittes etwas umformen müssen: von seiner Hand stammen jedenfalls auch v 7b<sub>2</sub>, 8. Der Text von 98 ff. leidet an Wiederholungen und Abschweifungen. Original sind wohl nur 99, 11, 13-17, 21, 25-29 101-5 (11?). Sind 910, 12, 18-20 vielleicht aus der vorliegenden Parallelzerzählung hier eingearbeitet? 922-23 sind sicher als weitere Beweise der Halsstarrigkeit Israels erst eingefügt, nachdem der ganze Abschnitt durch 97 f. paränetischen Charakter geworden hatte. 106-7 sind wohl ein versperrtes Element aus E, v 8-9 eine Vorbereitung auf 181 f., v 10

(singularisch) ein vom Rande eingedrungener Nachtrag zu 9<sup>29</sup>, wo von dem Erfolg der Fürbitte noch nichts gemeldet war. Wie die Ueberleitung von 10<sup>11</sup> zur Gesetzesmitteilung beschaffen war, läßt sich nicht mehr sicher ermitteln, ist auch ohne größere Bedeutung (vielleicht 10<sup>16,17</sup> 11<sup>2-5,7,16,17,22-28?</sup>). — **e.** Im Zusammenhang der pluralischen Rede wird der **Dekalog** mitgeteilt. Daß er die singularische Anredeform zeigt, beweist nicht gegen die Ursprünglichkeit dieser Verbindung, da er dem Verfasser in fester Formulierung vorgelegen haben könnte. Vergleicht man aber 5<sup>28</sup>, wo \* vor  $\text{עֲשֶׂהְךָ}$  mit Sam zu streichen ist ( $\text{עֲשֶׂה}$  ist dann zusammenfassende Bezeichnung der  $\text{עֲשֶׂה}$  und  $\text{שָׁמַעְתָּ$ , d. h. nach 12<sup>1</sup> der dtm. Gesetze), mit 9<sup>9</sup>, so erkennt man, daß der Verfasser meint, die dtm. Gesetze hätten den Inhalt der Steintafeln gebildet. Die dem widersprechenden Angaben in 5<sup>19</sup> 10<sup>4</sup>, nach denen der Dekalog auf den Steintafeln stand, können dann nicht original sein; 5<sup>19</sup> und 10<sup>4b,5</sup> sind demnach Zusätze (5<sup>19</sup> greift auch 9<sup>10</sup> f. vor). Dann aber setzt der Text der pluralischen Rede den Dekalog nicht voraus: 5<sup>4</sup> f. (v<sup>5</sup> ist übrigens wohl ein Nachtrag) und 5<sup>20</sup> ff. fordern nur, daß Jahwe zu reden begann, die letztere Stelle schließt sogar aus, daß das Volk seine Worte ruhig bis zu Ende (5<sup>19</sup>) angehört hat. — **d.** Die singularische Rede umfaßt 6<sup>4,5</sup> (6-9?) 10-13, 15 7<sup>1-4a,6,9,12b-16a,17-21,23,24</sup> 8<sup>2-18\*</sup> 9<sup>1-4a,5-7a</sup> und einen nicht sicher zu bestimmenden Anteil an 10<sup>12-11<sup>32</sup></sup> (etwa 10<sup>12,14,15,21,22</sup> 11<sup>10-12,14,15?</sup>). Die ausgeschiedenen Sätze erweisen sich als Zusätze teils durch ihre Formelhaftigkeit, teils durch ihre pluralische Form, teils dadurch, daß sie den Gedanken in eine Richtung umbiegen, die nicht weiter verfolgt wird. Durch ihre Beseitigung wird auch der Anstoß gehoben, daß immer wieder von den Gesetzen gesprochen wird, als seien sie schon bekannt, während ihre Mitteilung doch erst in Kap. 12 ff. beginnt.

**5. Das Gesetz 12<sup>1-26</sup>** hat folgenden Inhalt: 12<sup>1-2</sup> Konzentration des Kultus auf ein Heiligtum, Freigabe profaner Schlachtung an jedem Ort; 12<sup>29-13<sup>19</sup></sup> Verbot der Nachahmung heidnischer Kultsitten, Bestrafung des Götzendienstes und der Verführer zu ihm; 14<sup>1-21</sup> Enthaltung von gewissen Trauerbräuchen und unreinen Speisen; 14<sup>22-29</sup> die Zelnten; 15<sup>1-11</sup> das Schuld-erlaßjahr; 15<sup>12-15</sup> Freilassung der Sklaven nach sechsjährigem Dienst; 15<sup>19-23</sup> Erstgeburtsoffer; 16<sup>1-17</sup> die Feste; 16<sup>18-20</sup> Laienrichter; 16<sup>21-17<sup>1</sup></sup> Verbot von Ascheren, Masseben und fehlerhaften Opfertieren; 17<sup>2-7</sup> Bestrafung des Götzendienstes; 17<sup>8-13</sup> das Zentralgericht; 17<sup>14-20</sup> das Königsgesetz; 18<sup>1-8</sup> das Einkommen der Leviten; 18<sup>9-22</sup> Verbot des Molochedienstes, der Zauberei und der Befragung der Wahrsager statt der Propheten; 19<sup>1-13</sup> das Asylrecht; 19<sup>14</sup> Grenzverrückung; 19<sup>15-21</sup> Zeugenrecht; 20<sup>1-20</sup> das Kriegsgesetz; 21<sup>1-9</sup> Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes; 21<sup>10-14</sup> das kriegsgefangene Weib; 21<sup>15-17</sup> das Recht des Erstgeborenen; 21<sup>18-21</sup> Bestrafung eines widerspenstigen Solmes; 21<sup>22-23</sup> Beerdigung eines Gehängten; 22<sup>1-4</sup> Hilfeleistung bei Verlust oder Schaden eines Tieres; 22<sup>5</sup> Verbot des

Kleidertausches: 22<sup>6-7</sup> das Vogelnest; 22<sup>s</sup> Dachgeländer; 22<sup>9-12</sup> Verbot des Zusammenbringens von zweierlei Tieren, Samen, Gewebstoffen: Quasten an der Decke: 22<sup>13-23</sup> 1 Unzuchtsverdacht und Unzucht; 23<sup>2-9</sup> Ausschluß aus der Gemeinde und Zulassung zu ihr; 23<sup>10-15</sup> Reinhaltung des Kriegslagers: 23<sup>16-17</sup> Aufnahme eines entflohenen Sklaven; 23<sup>15-19</sup> Hierodulen; 23<sup>20-21</sup> Zinsnehmen; 23<sup>22-24</sup> Gelübde; 23<sup>25-26</sup> Mundraub; 24<sup>1-4</sup> Verbot der Wiederverheiratung mit dem geschiedenen Weibe; 24<sup>5</sup> Freiheit des jungen Ehemannes von öffentlichen Verpflichtungen; 24<sup>6</sup> Verbot der Mühlenpfändung; 24<sup>7</sup> Menschenraub; 24<sup>s-9</sup> Aussatz; 24<sup>10-22</sup> allerlei Humanitätsvorschriften; 25<sup>1-3</sup> Prügelstrafe; 25<sup>4</sup> der dreschende Ochse; 25<sup>5-10</sup> Leviratsehe; 25<sup>11-12</sup> Bestrafung eines schamlosen Weibes; 25<sup>13-16</sup> richtiges Maß und Gewicht; 25<sup>17-19</sup> Verhalten gegen die Amalekiter; 26<sup>1-15</sup> liturgische Vorschriften für die Ablieferung der Erstlingsfrüchte und der dreijährlichen Zehnten; 26<sup>16-19</sup> Abschluß.

**6. Allgemeines über die Analyse des Gesetzes.** Bei der Analyse dieses Gesetzes beschränkt man sich meist auf die Ausscheidung sekundärer Elemente. Man geht dabei gewöhnlich von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß das „Urdeuteronomium“ ein einheitlicher Entwurf war, und verzichtet auf dessen weitere Analyse. So fehlt es an einer ausreichenden Grundlage zur Scheidung des Originalen und Sekundären. Vollends unberechtigt ist es, wenn man aus der Tatsache, daß das dtn. Gesetz als Grundlage einer kultischen Reform gedient hat (II Reg 22—23, cf. § 45.2), schließt, es sei für diesen Zweck und nur für ihn verfaßt worden, man müsse also alles ausscheiden, was dem Charakter eines kultischen Reformprogrammes nicht entspricht (so besonders PUEKKÖ). Denn als Grundlage für eine Reform kann auch ein Gesetz dienen, das durchaus nicht bloß für diesen Zweck verfaßt war. Eine tiefer eindringende Analyse nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten gibt STÄRK; aber er sieht dabei zu sehr von dem vorliegenden Aufbau des Ganzen ab und ist daher nicht zu befriedigenden Ergebnissen gelangt: wie aus dem von ihm rekonstruierten UrDtn. unser jetziges Dtn geworden sein soll, ist kaum abzusehen. Die Analyse, die ich selbst in meiner Schrift über die Entstehung des dtn. Gesetzes 1896 (vgl. auch meinen Kommentar über das Dtn 1900) gegeben habe, dürfte in den meisten Einzelheiten den Vorzug verdienen: doch kann ich sie namentlich im Hinblick auf die Synthese nur in modifizierter Form aufrecht erhalten. Ich nahm damals an, daß Kap. 12—26, abgesehen von späteren Zusätzen, aus zwei mit den beiden in Kap. 5—11 kombinierten Einleitungen (der singularischen = Sg und der pluralischen = Pl) zu verbindenden Gesetzesammlungen zusammengestellt seien, daß diese beiden Sammlungen neben mehreren besonderen eine gemeinsame Quelle, die „Grundsammlung“, benutzt hätten, und daß sie schon vor der Publikation durch Josia (§ 45.2) vereinigt waren. Aber weder die Zusammengehörigkeit aller Teile der einen Gesetzreihe (Pl) mit einander noch die mit

der einen Einleitungsrede von Kap. 5—11 (Pl) läßt sich genügend erweisen, und auch das ist sehr zweifelhaft, ob die Vereinigung der beiden Einleitungsreden und der ihnen zugewiesenen Gesetze schon vor der Publikation durch Josia erfolgt war.

### 7. Die Gesetzgruppen und ihr Verhältnis zum Urdeuteronomium.

a. Indem wir von einigen zweifelhaften Stücken zunächst absehen und ebenso von der Frage der redaktionellen Veränderungen, können wir nach inhaltlichen und teilweise auch nach formellen Gesichtspunkten folgende Gruppen von Gesetzen unterscheiden:

I. Zentralisationsgesetze (d. h. Gesetze, welche die Verlegung aller Kulthandlungen an ein Zentralheiligtum fordern) mit singularischer Anrede und mehr im Ton der Mahnrede als der Verordnung: 12<sup>13-28</sup> 14<sup>22-29</sup> 15<sup>19-23</sup> 16<sup>1-17</sup>; mit 14<sup>22-29</sup> hängen sachlich die liturgischen Abschnitte 26<sup>1-11,12-15</sup> zusammen, doch weicht die Terminologie ab (אֲשֶׁר־אֵין statt אֲשֶׁר־אֵין).

II. Richter gesetze, d. h. Gesetze, welche das Gerichtswesen ordnen und dabei mit Berufsrichtern (שֹׁפְטִים) rechnen: 16<sup>18-20</sup> 17<sup>8-13</sup> 19<sup>15-21</sup>; die Richter werden außerdem erwähnt in 21<sup>1-9</sup>, doch da nur einmal (v 2) neben den Aeltesten, die nachher allein eine Rolle spielen, so daß an der Ursprünglichkeit von שֹׁפְטִים in v 2 Zweifel berechtigt sind, und in 25<sup>1-3</sup>, doch steht dies Gesetz unter dem Gesichtspunkt einer Humanitätsvorschrift, cf. v 35.

III. Kriegsgesetze: 20<sup>1-20</sup> 21<sup>10-14</sup>; auf den Krieg bezieht sich auch 23<sup>10-15</sup>, doch steht da nicht das Verfahren im Krieg und gegen die Feinde im Vordergrund, sondern das levitische Reinheitsinteresse.

IV. Humanitätsgesetze: 15<sup>1-18</sup> 22<sup>1-4,6-8</sup> 23<sup>16,17,20,21,25,26</sup> 24<sup>6,10-22</sup> 25<sup>1-4</sup>.

V. Aeltestengesetze, d. h. Gesetze, welche die Aeltesten der Städte (זִקְנֵי) als Richter fungieren lassen: 19<sup>1-13</sup> 21<sup>1-9,15-21</sup> 22<sup>13-29</sup> 24<sup>1-5</sup> 25<sup>5-10</sup>. Sie behandeln den Mord und das Familienrecht; der Rechtsfall wird gewöhnlich mit אֵין, ein Unterfall mit אֵין eingeleitet und ausführlich dargelegt; die direkte Anrede tritt stark zurück und beschränkt sich meist auf formelhafte Elemente; mehrfach wird von Israel in der dritten Person gesprochen (22<sup>19,21</sup>, 25<sup>6,10</sup>).

VI. Toëbhasprüche in lapidarer Kürze mit der Schlußformel אֵין אֵין אֵין (mit geringen Variationen): 16<sup>21</sup>—17<sup>1</sup> 18<sup>9-12</sup> 22<sup>5</sup> 23<sup>19</sup> 25<sup>13-16</sup>. Verwandte Art zeigen 22<sup>9-12</sup>.

b. Es erhebt sich nun die Frage: welche dieser Gruppen bildeten das Urdeuteronomium? Es ist leicht zu sehen, daß in 16<sup>18</sup> ff. die Gruppen II, III und IV unvermengt aufeinander folgen und so eine befriedigende Gesamtdisposition ergeben, daß dagegen die Gruppen V und VI die Disposition empfindlich stören. Andererseits ergibt sich aber auch eine leidlich gute Disposition, wenn man die Gruppen V und VI für sich allein ins Auge faßt. Voran gehen einige kultische Verordnungen der Toëbhagruppe; dann folgen die Aeltestengesetze über den Mord, darauf die über das Recht der Eltern

über die Kinder; weiter folgt eine Anzahl von Gesetzen über verbotene Verbindungen aus der Toëbhaquelle, an die sich die Gesetze der Aeltestenquelle über Unzucht und ein Toëbhaspruch über Hierodulie nach leichter Ideenassoziation passend anschließen; darauf folgen die Ehegesetze der Aeltestenquelle, und den Schluß macht der Toëbhaspruch über Maß und Gewicht. Es ist danach sehr wahrscheinlich, daß die Gruppen II—IV und V—VI einst zwei selbständige Gesetze waren, die erst nachträglich kombiniert sind. Es erhebt sich dann weiter die Frage, mit welchem dieser beiden Gruppenkomplexe die Gruppe I verbunden war. Zwei Gründe sprechen für ihre Verbindung mit V + VI: 1. die Gesetze dieser Gruppen sind mit denen der Gruppe I sachlich verwandter als die der Gruppen II—IV (Bekämpfung von allerlei Mißständen, namentlich auf kultischem Gebiet), und 2. bei der Reform Josias (II Reg 23, cf. § 45,2) wurden besonders die Verordnungen der Gruppen I und VI wirksam, während wir von einer Einwirkung namentlich der Gruppe II nichts merken. Wir dürfen danach annehmen, daß die Gruppen I, V und VI den Grundstock des dtn. Gesetzes bildeten, II—IV aber erst später hinzukamen. Auch der Titel des Gesetzes (תקני und מצוות) paßt besser auf I + V und VI als auf I + II—IV.

#### 8. Die übrigen Gesetze und ihr Verhältnis zum Urdeteronomium.

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich die bisher nicht in Betracht gezogenen Stücke zu den für das ursprüngliche Gesetz in Anspruch genommenen verhalten. Hier läßt sich folgendes konstatieren: **a.** 12<sup>1-12</sup> umfassen zwei pluralische Varianten (v 1-7 und v 8-12; v 1a<sub>7</sub>, 7b, 9b<sub>7</sub> sind formelhafte singularische Zusätze, v 3 wohl Erweiterung von v 2 nach 7 5,25; in v 5<sub>6</sub> lies <sup>ל</sup>תקנתך mit Sam LXX) zu dem Grundgesetz über die Kultuskonzentration 12<sup>13</sup> ff. Sie stammen also wohl aus den beiden Sonderausgaben des dtn. Gesetzes, deren pluralische Einleitungsreden wir in Kap. 1 ff. und in Kap. 5,9 ff. kennengelernt haben; und zwar ist 12<sup>8-12</sup> wegen der Bezugnahme auf die bevorstehende Ueberschreitung des Jordan (v 10) mit Kap. 1 ff., 12<sup>1-7</sup> dann mit Kap. 5,9 ff. zu verbinden. — **b.** Kap. 13, mit dem wir 12<sup>29</sup> ff. als Einleitung verbinden können, und 17<sup>2-7</sup> sind Parallelausführungen. Kap. 13 kann gedacht sein als Strafbestimmung für die Uebertretung des Gesetzes über die Kultuskonzentration (Höhenkult = Götzendienst), sprengt aber den engen Zusammenhang von 14<sup>22</sup> ff. mit 12<sup>29</sup> ff. und ist daher wohl eher als sekundär zu betrachten als 17<sup>2-7</sup>, die als Abschluß der Vorschriften über den Kult Jahwes weniger störend für den Zusammenhang sind, sich mit 18<sup>9-12</sup> leichter verbinden lassen und auch in ihrer Formulierung eine engere Verwandtschaft mit den Aeltestengesetzen zeigen. Der Abschnitt 12<sup>29-13<sup>19</sup></sup> verdankt seine Entstehung vielleicht dem Streben, die Grundforderung der Kultuskonzentration durch Beifügung von Strafbestimmungen noch besonders zu betonen. Spätere Zusätze sind mindestens v 14,4-5, <sup>ל</sup>תקנתך <sup>ל</sup>תקנתך <sup>ל</sup>תקנתך in v 8 wegen ihrer pluralischen Form (v 16 noch spätere singularische Erweiterung von v 14), wahr-

scheinlich aber auch einige der formelhaften Sätze. — **c.** 14<sup>1-21</sup> fallen durch ihre pluralische Form auf (auch in v 3 lies den Plural mit Sam LXX, v 2 und 21a<sup>b</sup> sind Zusätze), sprengen den engen Zusammenhang von 14<sup>22</sup> ff. mit 12<sup>26</sup> ff. und sind daher sicher ein Nachtrag; die Forderung von 14<sup>1</sup> ist noch Jer 16<sup>8</sup> Ezech 7<sup>18</sup> unbekannt, 14<sup>3</sup> ff. sind eine Parallelbearbeitung zu Lev 11<sup>2</sup> ff. **d.** 17<sup>14-20</sup> 18<sup>1-8, 13-22</sup> (über Könige, Priester und Propheten) passen auf keine Weise in den Zusammenhang des ursprünglichen Gesetzes: am ehesten lassen sie sich als ein Nachtrag zum Richtergesetz (16<sup>18-20</sup> 17<sup>8-13</sup>) begreifen: es wären dann Gesetze über die führenden Personen an das über die richterlichen Beamten angeschlossen. — **e.** 19<sup>14</sup> ist wohl nach dem Stichwort **זַרְזַר** (cf. v 3) angefügt, ob schon im Urdsn., ist nicht zu entscheiden. — **f.** 21<sup>22-23</sup> sind wohl ein Anhang an v 21 (Behandlung des Leichnams eines Hingerichteten); ob aber dieser Anhang alt ist oder nicht, bleibt unbestimmt. — **g.** 23<sup>1-15</sup> ist wohl ein Nachtrag, der sich nach Ideenassoziationen an 22<sup>13</sup> ff. angeschlossen hat (Unzucht, die Gemeinde rein zu halten von Bastarden, Ammonitern und Moabitern [abernicht auszuschließen Edomiter und Ägypter], das Kriegslager rein zu halten). Hier muß das im Aufbau sekundärste Stück (v 8) als eine sehr frühzeitige Erweiterung gelten, da die freundliche Beurteilung der Edomiter nach 586 nicht mehr verständlich wäre; dann ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wenigstens ein Teil von v 1-15 schon im Urdsn. stand. — **h.** An den Toëbhaspruch 23<sup>19</sup> lehnen sich an: sachlich 23<sup>18</sup>, nach dem Stichwort **זַרְזַר** 23<sup>22-24</sup>. Der Anschluß der letzteren an v 19 muß erfolgt sein, ehe v 20-21 aus der Nebenquelle eingearbeitet wurden. — **i.** 24<sup>7</sup> lehnt sich nach dem Stichwort **זַרְזַר** an 24<sup>6</sup> an, ist also eine Erweiterung der Humanitätsgesetze. — **k.** Das Gleiche gilt von 25<sup>11-12</sup> im Verhältnis zu 25<sup>1-3</sup>, vgl. den ähnlichen Anfang beider Gesetze; der dazwischen stehende v 4 war vielleicht ursprünglich Randglosse zu 24<sup>19</sup> (Ernten und Dreschen). — **l.** So bleiben im Aufbau unklar nur die beiden Stücke 24<sup>8-9</sup> und 25<sup>17-19</sup> (hier sind die pluralischen Elemente 24<sup>8a, 9b, 9c</sup>, 25<sup>17b</sup> Zusätze). Beidenehmen aber auf die Geschichtserzählung von E Bezug (Num 12 resp. Ex 17) und sind daher sicher erst nach der Vereinigung von D mit JE nachgetragen.

**9.** Für das **Urdeuteronomium** kommen somit in Betracht 12<sup>13-28</sup> 14<sup>22-29</sup> 15<sup>19-23</sup> 16<sup>1-17, 21, 22</sup> 17<sup>1, 2-7</sup>? 18<sup>9-12</sup> 19<sup>1-13, 14</sup>? 21<sup>1-9, 15-21, 22-23</sup>? 22<sup>5, 9-29</sup> 23<sup>1-15</sup>? 18<sup>2</sup>? 19<sup>22-24</sup>? 24<sup>1-5</sup> 25<sup>5-10, 13-16</sup> 26<sup>1-15</sup>? Daß hier drei Elemente verschiedener Herkunft verknüpft sind, ergibt sich aus dem in Nr. 7 a über die verschiedene Form Bemerkten. Nur die Zentralisationsgesetze werden vom Verfasser des Urdsn. selbst formuliert sein; die Aeltestengesetze und die Toëbhasprüche hat er wohl schon vorgefunden und nur bearbeitet. — Die Bearbeitung durch den Sammler dürfte in der Hauptsache nur eine formale gewesen sein (mehrfache Umsetzung in die Anredeform, die nach § 7 a den Aeltestengesetzen ursprünglich gänzlich gefehlt haben dürfte. Beifügung formelhafter Sätze, z. B. 18<sup>9, 12</sup>, 19<sup>1, 7, 13</sup> etc.). Eine sachliche Erweiterung dürfte nur in 19<sup>8-10</sup>

vorliegen, cf. 12<sup>20</sup> ff. — Viel stärker scheint die Bearbeitung durch Spätere in den Text des UrDtn. eingegriffen zu haben. In 12<sup>13-25</sup> stören v 15-16 die Verbindung von v 17 mit v 13-14, und zugleich greifen sie v 20 ff. vor: v 20b ist Vorwegnahme von v 21b; v 23-25 stören den Anschluß von v 26 ff. an v 20-22 (beachte die Doppelheit des פָּרִי v 23,26), sie stammen wohl sachlich aus Lev 17<sup>10</sup> ff. In 14<sup>22</sup> ff. ist v 23a<sup>3</sup> ein Zusatz: von den Erstgeburten handelt erst 15<sup>19</sup> ff. In 15<sup>19</sup> ff. sind v 21-23 wohl eine Auffüllung nach 17<sup>1</sup> 12<sup>20</sup> ff. In 16<sup>1-17</sup> ist die Erwähnung des Massothfestes sekundär: v 6f. kennen nur ein eintägiges Fest: Zusätze sind also v 3-4 (außer vielleicht v 3b<sub>2</sub> und 4b, abgesehen von פָּרִי וְזֶבֶח וְזֶבֶח וְזֶבֶח), v 5 und v 16f. (cf. Ex 23<sup>14</sup> ff. 34<sup>15</sup> ff.). In 17<sup>2-7</sup> ist v 3 vielleicht Auffüllung nach 19<sup>15</sup>. In 21<sup>1-9</sup> sind die Richter (v 2) wohl auf Grund von 16<sup>1-8</sup> beigefügt: sicher ist v 5 ein Nachtrag, der die kultältliche Handlung den Ältesten abnehmen und den Priestern übertragen soll. In 23<sup>1-15</sup> sind v 3 (pluralisch) und v 6-7 (singularisch) nachträgliche Motivierungen, die der im Zusammenhang liegenden (cf. Gen 19<sup>30</sup> ff.) fremdartig sind und die Erzählung außerhalb des Dtn. voraussetzen. In 26<sup>1-11</sup> sind v 3-4 ein Zusatz, der mit 21<sup>5</sup> gleiche Tendenz hat: v 10b schließt die in v 3-4 beschriebene Mitwirkung des Priesters aus. Außerdem mögen manche der formelhaften Elemente, die vollkommen entbehrlich sind, von Abschreibern beigefügt sein.

**10. Die Nebenquelle von Dtn 12—26.** Die übrigen Gesetze von Kap. 12—26 stammen nach Nr. 7 und 8 zum größten Teil aus einer besonderen Gesetzesammlung, zu der wir rechnen können 16<sup>18-20</sup> 17<sup>8-13</sup> (17<sup>14-20</sup> 18<sup>1-13-22</sup>) 19<sup>15-21</sup> 20<sup>1-20</sup> 21<sup>10-11</sup> 22<sup>1-4,6-8</sup> 23<sup>16,17,20,21,25,26</sup> 24<sup>6(7)10-22</sup> 25<sup>1-3</sup> (4,11-12) und 15<sup>1-18</sup>, deren ursprüngliche Stellung nicht zu ermitteln ist. Sachlich zerfällt zwar auch diese Sammlung in verschiedene Gruppen; da aber formelle Differenzen fehlen, haben wir keinen genügenden Anhalt für eine Verteilung auf mehrere Quellen. Zweifellos hat auch diese Gesetzesammlung bei und nach ihrer Einarbeitung in das Dtn. die übrigen meist eine sehr mechanische war (abschnittweise Einschaltung ohne Rücksicht auf den Kontext), eine Bearbeitung erfahren. Einer solchen sind wahrscheinlich einige formelhafte Wendungen dtn. Stils zu verdanken, vor allem aber eine Reihe sachlicher Zusätze. In 15<sup>1-18</sup> sind v 4-6 ein Zusatz, der v 7,11 widerspricht: v 16-17 (cf. Ex 21<sup>5f.</sup>) sprengen den Zusammenhang. 16<sup>18-20</sup> sind wahrscheinlich ein Zusatz aus Ex 23<sup>6,8</sup> Dtn 1<sup>17</sup>, erweitert durch dtn. Formeln: nach ihrer Auscheidung schließt 17<sup>8</sup> ff. besser an 16<sup>18</sup> an. In 17<sup>8-13</sup> treten der Richter (wohl der der betreffenden Stadt, cf. 16<sup>18</sup>) und die Priester des Zentralheiligtums in Konkurrenz miteinander: die letzteren gehören sicher der dtn. Bearbeitung an. Das ursprüngliche Gesetz umfaßte wohl nur v 8,9 (ohne v 10: וְזֶבֶח וְזֶבֶח וְזֶבֶח וְזֶבֶח; in v 10 hieß es dann natürlich וְזֶבֶח), entsprechend in v 10 und 11 וְזֶבֶח und וְזֶבֶח), v 10a<sub>2</sub>,11a<sub>2</sub>b (v 11a<sub>2</sub> Variante zu v 10a<sub>2</sub>), v 12a<sub>2</sub>b (ohne v 8: וְזֶבֶח bis v 8), v 13. In 17<sup>11-20</sup> gehören Rd an v 11,13-19,20a<sub>3</sub> (dtn. Formeln, Hinweis auf das dtn. Gesetz, noch dazu als Buch): ein weiterer Zusatz ist v 16b



(pluralisch). In 18 1-5 sind Erweiterungen לֹא שָׁמַעְתָּ לִי (v 1a, Abwehr der Deutung auf die Priester allein, welche nötig wurde, als viele Leviten ihr Priestertum verloren hatten), v 1b (אֲשֶׁר יִרְדּוּ Terminus des P, v 2a Wiederaufnahme von v 1a), v 5 (ef. 10 s) und אֲלֵיכֶם in v 7b (Abwehr der Deutung, als hätte der Levit volles Priesterrecht; er hat nur das Recht der dienenden Leviten). Auch nach Ausscheidung dieser Teile ist das Gesetz noch ziemlich rein dtm.; doch liegt in v 3 ein älteres Gesetz über das Priesterrecht vor (beachte den Übergang in die direkte Rede in v 4). Der Abschnitt 18 13-22 (darin der pluralische v 15b ein Zusatz) ist überhaupt kein eigentliches Gesetz, sondern eine an die Geschichte angeknüpfte Belehrung und Ermahnung; da in v 16 f. der Text von 5 20 ff. zitiert wird, könnte man den Verfasser von Kap. 5 für den Autor halten, wenn nicht die singularische Anrede hinderlich wäre; so ist das Ganze jedenfalls eine freie Ausarbeitung eines Bearbeiters des Dtm. In 19 15-21 ist eine ähnliche Bearbeitung erfolgt wie in 17 s ff.; da in v 15 nur die Richter erwähnt sind, ist in v 17 יָהוָה לִפְנֵי יְהוָה als Zusatz zu betrachten; v. 19a ist der Plural יִשְׂרָאֵל wohl alter Schreibfehler; v 19b, 21a sind dtm. Formeln; v 21b ist wohl Zusatz aus Ex 21 23 ff. In Kap. 20 sind v 2-4 und v 18 wegen ihrer pluralischen Form als Zusätze zu betrachten. Im übrigen liegen Erweiterungen vor in v 1a, 3, 5 (beachte die neue Einführungsformel) und v 15-17, welche die vorher in allgemeingültiger Form gegebene Anweisung in dtm. Sinne einschränken. Eine zusammengehörige Gruppe von Zusätzen sind wohl 15 3 17 15, 23 21a; vgl. den analogen Zusatz 14 21a<sub>3</sub>. — Ueber 12 1-12 12 29—13 19 14 1-21 24 8-9 25 17-19 vgl. Nr. Sa. b. c. l. — Die abschließende Ausführung 26 16-19 ist jedenfalls, wie die Unklarheit der Formulierung der von Jahwe und vom Volk abgegebenen Erklärungen lehrt, durch formelhafte Zusätze überladen; ob wenigstens ein Kern ursprünglich ist, ist zweifelhaft, da die Bezugnahme auf eine „heute“ vollzogene Bundeszeremonie mit wechselseitiger Erklärung der Bundschließenden im Zusammenhang keine Stütze hat.

**11. Deuteronomium und Bundesbuch.** Vielfach wird behauptet, das dtm. Gesetz wolle eine mehrfach korrigierende Erweiterung des Bundesbuches und ein Ersatz für dasselbe sein (vgl. z. B. KUENEN, Einl. § 13,32 9a, der darauf seine These gründet, das Bundesbuch habe in E die Stelle eingenommen, an der jetzt sein Ersatz, das Dtm. steht, vgl. oben § 39,sa). Es liegt auf der Hand, daß diese These mit den Ergebnissen unserer Analyse unvereinbar ist. Aber selbst, wenn man von unserer Analyse absieht, das dtm. Gesetz also in seiner jetzigen Gestalt mit dem Bundesbuch vergleicht, ist jene These nicht haltbar. Man hat sie zu erweisen gesucht, indem man konstatierte, daß zu fast allen Gesetzen des Bundesbuches eine Parallele im Dtm. vorliege (vgl. z. B. SMITH-ROTHSTEIN, Das AT 1894 S. 299 f.). Aber tatsächlich fehlen etwa zur Hälfte des Bundesbuches die Parallelen völlig, nämlich zu Ex 21 15-22 21 26—22 14, 15, 27, 28b 23 12, 13, 15, und auch die übrigen

Stücke sind in Wahrheit nicht immer parallel. z. B. Ex 23<sup>10-11</sup> (Brachjahr) und Dtn 15<sup>1-11</sup> (Schulderlaß) oder Ex 21<sup>15,17</sup> und Dtn 21<sup>15-21</sup>. Wollte aber das Dtn ein Ersatz für das Bundesbuch sein, so mußte es dessen Inhalt vollständig berücksichtigen. Die Zahl der Parallelen verringert sich aber noch weiter. Das Festgesetz des D stimmt in den Namen der Feste nicht mit Ex 23, sondern mit Ex 34 überein (das Passah ist Ex 23 unbekannt), beruht also nicht auf Ex 23, sondern auf Ex 34. Mehrere Parallelen sind erst nachträglich dadurch entstanden, daß das Bundesbuch aus D ergänzt ist (§ 39, s<sub>c</sub>). Wenn man nun außerdem die Ergebnisse unserer Analyse in Betracht zieht, nach der Dtn 14<sup>21</sup>, 15<sup>16-17</sup> 16<sup>3-4,16,19</sup> 19<sup>21</sup> wahrscheinlich oder sicher Nachträge sind, so verringert sich die Zahl der Parallelen auf ein Minimum. Man kann dann nur behaupten, daß in die dtn.Gesetzsammlung aus uns unbekannter Quelle einige Gesetze aufgenommen sind, die aus der gleichen Quelle auch in das Bundesbuch übernommen sind (vgl. z. B. Ex 21<sup>2f.</sup> mit Dtn 15<sup>12 ff.</sup> und Ex 22<sup>25 f.</sup> mit Dtn 24<sup>10 ff.</sup>, gleiche Gesetze in verschiedener Ausführung).

**12.** In **Kap. 27—30** lassen sich folgende Bestandteile unterscheiden: **a.** 27<sup>1-4,8</sup> (v<sup>5-7</sup> gehören zu E), eine Kombination zweier Anordnungen: 1. v<sup>1,2,12</sup> (ergänzt durch die singularische Formel v<sup>2,12</sup> und wieder aufgenommen in v<sup>4,12</sup>) 1<sub>a</sub> (ohne  $\text{לִבְנֵי אֲבֹתַי}$ ), ein Befehl zur Aufrichtung von Steinen bei der Ueberschreitung des Jordan, Vorbereitung auf Jos 4; 2. v<sup>26,3,4</sup> (wiederholt v<sup>4,8</sup>), ergänzt durch  $\text{וְכָתוּבָה עָלֵיהֶם}$  und die Formeln v<sup>30</sup>, ein Befehl zur Aufzeichnung des Gesetzes auf Steine, Vorbereitung auf Jos 8<sup>33</sup>. Beide sind wohl redaktionell. — **b.** 27<sup>9-10</sup>, eine Mahnung, das Gesetz zu befolgen, vielleicht Ueberleitung zur Segen- und Fluchrede von Kap. 28: die Einleitungsformel v<sup>9,10</sup> ist sicher sekundär (nur Mose redet, v<sup>10,10</sup>). — **c.** 27<sup>11-13</sup>, vorbereitende Anweisung für die Verkündigung von Segen- und Fluchsprüchen Jos 8<sup>33</sup>, vielleicht mit 27<sup>26,3,4</sup> zusammengehörend und wohl ebenfalls redaktionell. — **d.** 27<sup>14-26</sup> Anweisung zur Verkündigung von Fluchformeln durch die Leviten, die v<sup>12</sup> den Segen zu sprechen haben, daher sicher von anderer Hand als v<sup>11-13</sup>, wegen der vielfachen Bezugnahmen auf Gesetze des P sicher von Rp. — **e.** 28<sup>1-16</sup> Segen- und Fluchrede (v<sup>45-46</sup> deutlicher Abschluß): die den Parallelismus störenden Sätze sind wohl spätere Erweiterungen, ihr Kern (v<sup>1-8,12,13</sup>; 15-20,23-25,43-46) bildet wohl die der singularischen Einleitungsrede Kap. 6 ff. entsprechende Schlußrede. — **f.** 28<sup>47-68</sup> Nachträge zur Fluchrede, übrigens von verschiedenen Händen (v<sup>61</sup> formeller Abschluß; v<sup>58-61</sup> setzen neu ein und kennen das Gesetz schon als Buch; v<sup>62-63</sup> sind pluralisch). — **g.** 28<sup>69</sup> bis 29<sup>18</sup> eine den Abschluß des Moabbundes begleitende Mahnrede mit pluralischer Anrede, wohl ein selbständiges, zur Ergänzung des Dtn entworfenes Stück (beachte die eigene Ueberschrift, die Voraussetzung des Gesetzbuches und sprachliche Eigentümlichkeiten wie  $\text{וְהָיָה}$ ), da die pluralische Einleitungsrede Kap. 1 ff. den entsprechenden Schluß schon in 45 ff. hat, die zweite plura-

lische Einleitungsrede Kap. 5, 9<sup>a</sup> ff. aber uns nicht nach Moab führt. Zusätze sind wohl v 1<sub>1-8</sub>, da von diesen historischen Rückblicken kein paränetischer Gebrauch gemacht wird, und die singularischen v 10a<sub>7-12</sub>. — h. 30<sub>1-20</sub> stellen für den Fall der Bekehrung die Aufhebung des Fluches in Aussicht und schließen die Paränese ab. Wegen der singularischen Anredeform können sie nur an Kap. 28 angeschlossen werden, und hier fügen sich an 28<sub>1-46</sub> am besten 30<sub>15-20</sub> unmittelbar an; 30<sub>1-14</sub> werden daher ein Nachtrag sein (vgl. auch die Bezugnahme auf Kap. 29 durch den Terminus  $\text{עָלְמָם}$  in v 7 und die Zitierung des Gesetzes als Buch in v 10, die freilich vielleicht sekundär ist). Da v 15<sub>1</sub> in v 19a<sub>2</sub> wieder aufgenommen wird, werden auch v 16-19<sub>a</sub> ein Zusatz sein (beachte auch in v 15, 19a<sub>2</sub> den Plural). — Im ganzen haben wir also in Kap. 27—30 1. Anweisungen Moses für bestimmte Handlungen, die nach dem Einzug in Kanaan ausgeführt werden sollen, und die darum unmittelbar an das Gesetz angeschlossen sind (Kap. 27), und 2. eine paränetische Schlußrede in singularischer Form, die der singularischen Einleitungsrede Kap. 6 ff. entsprechen dürfte und folgende Stücke umfaßt: 27<sub>9<sup>a</sup>-10?</sub> 28<sub>1-5, 12, 13, 15-20, 23-25, 43-46</sub> 30<sub>15, 19b, 20</sub>; in die letztere sind 3. eine Reihe von Nachträgen eingeschaltet, darunter auch eine relativ selbständige Moabbund-Paränese (28<sub>69-29<sup>28</sup></sub>).

**13a.** Ueberblicken wir die **Ergebnisse der Analyse von Kap. 1—30** im ganzen, so kommen wir zu folgender Gesamtauffassung: Den Kern (D<sup>1</sup>) bildet das dtn. Gesetz im engeren Sinne (cf. Nr. 9), mit dem später ein anderes Gesetz kombiniert ist (cf. Nr. 10). Zu D<sup>1</sup> haben wir in Kap. 1—11 und 28—30 drei Umrahmungen: 1. (D<sup>2a</sup>) Kap. 1<sub>1-44</sub> . . . 45-5<sub>1</sub> mit pluralischer Anredeform: sie enthält vor allem einen historischen Rückblick und weist durch diesen dem dtn. Gesetz seine historische Stellung als Moabgesetz an. 2. (D<sup>2b</sup>) Kap. 5, 9<sup>a</sup>—10<sub>11</sub> . . . (ohne Schlußparänese) mit pluralischer Anredeform; auch sie enthält einen historischen Rückblick und weist durch diesen dem dtn. Gesetz die Stellung eines kurz nach dem Aufbruch vom Horeb mitgeteilten Gesetzes an. 3. (D<sup>2c</sup>) Kap. 6<sub>4-97</sub> . . . 28—30\* mit singularischer Anredeform und rein paränetischem Charakter; die Paränese setzt voraus, daß Israel die 40-jährige Wüstenwanderung hinter sich hat und im Begriff steht, den Jordan zu überschreiten. Da das dtn. Gesetz selbst singularische Form zeigt, ist es uns in der Form erhalten, in der es in der unter 3. genannten Umrahmung stand; von den pluralischen Parallelausgaben sind uns nur Fragmente in 12<sub>1-12</sub> erhalten.

**b.** Es erhebt sich nun die Frage: **war das dtn. Gesetz von allem Anfang an mit einer Umrahmung versehen, oder wurde es zunächst ohne jeden Rahmen publiziert?** Die Tatsache, daß schwer einzusehen ist, warum bei Neuausgaben der ursprüngliche Rahmen gestrichen und durch einen andern ersetzt sein sollte, spricht mit Entschiedenheit für die letztere Alternative. Entscheidende Gegeninstanzen gibt es nicht. Man kann für die Meinung, daß das Gesetz von Anfang an mit einer Einleitung, vielleicht auch mit einem

paränetischen Abschluß versehen war, anführen: 1. die Analogie anderer Gesetzbücher, so des Josuagesetzes Jos 24 (cf. § 39,7a), des Kodex Hammurabi, sowie des Bundesbuches und des Heiligkeitsgesetzes, die wenigstens einen paränetischen Schluß haben: aber das beweist schwerlich, daß kein Gesetz ohne Begleitworte existiert haben kann: 2. die Tatsache, daß ohne eine Einleitung der Leser zunächst im Unklaren darüber wäre, wer im Gesetz redet, und wann er das Gesetz mitgeteilt hat: aber diesem Bedürfnis konnte auch eine kurze Überschrift wie 1<sub>1a</sub> 4<sub>41</sub> oder 4<sub>45</sub> genügen, und daß das Urdtn. die historische Situation nicht fest bestimmt hatte, beweist die Differenz der späteren Herausgeber über diesen Punkt: 3. die enge Verwandtschaft der singularischen Einleitungsrede mit dem Gesetz, die in den zahlreichen dtn. Formeln zutage tritt, und die auf Identität der Verfasser schließen läßt: aber gerade die Formelhaftigkeit der als Beweismittel dienenden Elemente und die Tatsache, daß diese Formeln vom Text der Gesetze leicht ablösbar sind, legen die Vermutung nahe, daß die Ähnlichkeit der Einleitung mit dem Gesetz erst durch die Tätigkeit des Herausgebers zustande kam: 4. die Tatsache, daß der König Josia in großen Schrecken geriet, als er das Gesetz kennen lernte (II Reg 22<sub>11,13</sub>); aber das fordert nicht, daß er etwa die Fluchandrohungen von Kap. 28 in ihm fand: schon die Erkenntnis, daß man nicht nach den Forderungen Jahwes lebte, erklärt die Gewißheit, daß Jahwe zürne: die Stelle II Reg 22<sub>16</sub> aber, die ausdrücklich die Drohungen des Buches zitiert, ist, wie allgemein anerkannt wird, kein ursprüngliches Stück von II Reg 22 (cf. § 79,8). So wird auch die singularische Umrahmung dem Gesetz gegenüber sekundär sein. Es liegt dann die Vermutung nahe, daß ihr Verfasser die Nebenquelle (cf. Nr. 10) in das Gesetz einarbeitete.

**c. Andere Auffassungen des Gesamtaufbaues von Kap. 1—30:** DILLMANN ordnet die Teile von D folgendermaßen: 9<sub>25</sub>—10<sub>11</sub> 1<sub>6</sub>—3<sub>29</sub> (diese Stücke in referierender Form, cf. Nr. 3) 4<sub>41</sub>—4<sub>43</sub> 4<sub>45</sub>—26\*. 27<sub>9-10</sub> 28\*. 27<sub>1-3</sub> 11<sub>29-31</sub> 31<sub>1-13</sub> 24—30\* 28<sub>69</sub>—30<sub>20</sub> + 4<sub>1-10</sub> [34<sub>1\*</sub>, 5, 11—12] und hält das Ganze für eine einheitliche Schrift. — WELLHAUSEN und STADE sehen das ursprüngliche Gesetz in Kap. 12—26\*: von diesem entstanden zwei Sonderausgaben mit Umrahmungen: A Kap. 1—4, 12—26, 27, B Kap. 5—11, 12—26, 28—30, die nachmals kombiniert wurden. — VALETON läßt das Dtn in drei Stadien entstehen: 1. Kap. 12—26\*: 2. erweiterte Ausgabe 4<sub>45</sub>—28<sub>19\*</sub>; 3. abermals erweiterte Ausgabe 1<sub>1</sub>—4<sub>10</sub> 4<sub>11</sub> 28<sub>19,69</sub>, wozu dann noch eine Reihe von erweiternden Zusätzen kamen. — HORST hält D für eine Kombination zweier von einander unabhängiger Werke: A historisches Werk 9<sub>9</sub>—10<sub>11\*</sub> 1<sub>6</sub>—3<sub>29</sub> 4<sub>41</sub>—4<sub>43</sub> 31<sub>1-5</sub> (ursprünglich überall referierend); B Gesetzbuch Kap 5—30\*, worin nur Kap. 5 die Einleitung bildet, mit Kap. 6 aber schon das Gesetz beginnt, freilich zunächst durch paränetische Zusätze erweitert. — STAERK sieht das Urdtn. in Kap. 12—26\*, dessen Einzelgesetze er gründlich umordnet, und

einer etwa aus 2<sup>18,19,9,26-29</sup> bz. 30<sup>5,31</sup> 3<sup>13,17</sup> . . . 7<sup>12-14</sup> 27<sup>9-10,1</sup> ff. bestehenden Umrahmung. Von diesem entstanden zahlreiche Neuausgaben, die den Rahmen durch einen andern ersetzten, und zwar drei mit pluralischer und mehrere mit singularischer Anrede. Bei der Kombination sind sie alle gründlich durcheinandergewürfelt. — BERTHOLET sieht das Urdtm. (A) in Kap. 12 bis 26, die der Verfasser nachträglich, doch noch vor der Publikation (ähnlich KUENEN) mit einem Rahmen (6<sup>1-9</sup> 7<sup>13,14</sup> 10<sup>10-11</sup> 22 . . . 27<sup>9-10</sup> 28<sup>1-25,33-46</sup> 30<sup>15-20\*</sup>) versah; zwei neue Ausgaben ersetzten den Rahmen durch einen andern: B 4<sup>45</sup> 5<sup>30</sup> 11<sup>31</sup> . . . 28<sup>69-29</sup> 28 (?), C 9<sup>7,8-10</sup> 9\* 16-4<sup>3,44</sup> . . . 27<sup>1-3</sup> 31<sup>1,2,7-13</sup> 34<sup>13\*</sup> 5,6,10 (?); dann wurden die drei Ausgaben kombiniert unter Einfügung weiterer paränetischer Stücke. — KLOSTERMANN sieht in Dtn 5 ff. eine Sammlung von Ansprachen der Gesetzeslehrer über einzelne Abschnitte eines alten Gesetzes, deren Texte nur noch andeutend zitiert werden.

**14. Kap. 31—34** enthalten einen objektiven Bericht über die letzten Ereignisse im Leben Moses. Wahrscheinlich stammen sie, soweit sie überhaupt dtm. sind, ihrem Kern nach von dem Verfasser von Kap. 1 ff. Denn dieser hat in Kap. 3 Notizen, die in einer bloßen Einleitungsrede zum Gesetz keinen Sinn haben und nur unter der Annahme verständlich werden, daß der Verfasser zugleich eine auf das Gesetz folgende Erzählungsreihe vorbereiten wollte (3<sup>16-20,23-29</sup>). Danach wird er von der Einsetzung und Ermutigung Josuas, von Moses Ueberblick über das Westjordanland, von seinem Tod und weiterhin auch von der Eroberung des Westjordanlandes erzählt haben. Dem entsprechen 31<sup>1-5</sup> 34<sup>1-12\*</sup> und Erzählungen im Buch Jos. Genauer beschränkt sich der ursprüngliche Bericht dieses Verfassers wohl auf 31<sup>1,2,7,8</sup> (v 3-4,6) sind singularisch, mit ihnen fällt auch v 5-6,4) 34<sup>5,6,10,11-12</sup> (?). — Der Abschnitt 31<sup>9-13</sup> knüpft ohne Berücksichtigung von 31<sup>1-8</sup> direkt an das Gesetz an, stammt also wohl aus einer der andern Ausgaben des Gesetzes, wegen der Berücksichtigung von 15<sup>1</sup> ff. wohl aus der singularischen; doch wird er überarbeitet sein: v 9a,b (von "ב :ז an), v 11a (v 6 lies mit Sam שרף oder mit LXX שרף) und v 12-13 sind wohl Zusätze (formelhafte Sätze, zum Teil mit singularischer Anrede). — Der Abschnitt 31<sup>16-23</sup> 31<sup>24</sup>—32<sup>47</sup> enthält das Lied Moses 32<sup>1-43</sup>, das nach den Angaben der umrahmenden Erzählung (31<sup>19,22,24,26</sup>, lies überall שרף statt שרף) einst ein selbständiges Schriftstück bildete. Da es jüngeren Ursprungs ist als Kap. 1—3 (§ 46,5a), kann es nicht schon von dem Verfasser dieser Kapitel aufgenommen, sondern erst von einem Späteren eingeschaltet sein. Von diesem stammt auch der Rahmen des Liedes, nicht vom Dichter selbst. Denn dieser hat nach 32<sup>3</sup> f. Jahwes Lob singen wollen, während der Rahmen als Zweck des Liedes die Verwarnung Israels bezeichnet. Dieser Auffassung entsprechen im Liede nur 32<sup>5-6,7b,17-18,29-31</sup>, die aber wohl Zusätze sind. Uebrigens zeigen manche Unebenheiten und Wiederholungen im Rahmen, daß auch dieser noch spätere Erweiterungen erfahren hat. — Eine Einschaltung ist endlich auch der Se-

gen Moses **Kap. 33.** der mit der Erzählung überhaupt nicht verknüpft ist. Er enthält die eigentlichen Segenssprüche über die einzelnen Stämme v 6-25 in einer psalmartigen, leider stark entstellten Unrahmung (v 2-5, 26-29), die mit dem Segen nichts zu tun hat; dieser ist ganz äußerlich zwischen die beiden Hälften des Psalms gestellt (vgl. § 59, 2c).

## § 44. Uebersicht über die Ergebnisse der Analyse.

### 1. Der Priesterkodex.

Grundschrift (Pg)	Nachträge (P <sup>s</sup> )
<b>Gen</b> 1 1-2 3 5 1-28, 30-32 6 9-22 7 6, 11, 13-16a, 17a*, 18-21, 24 8 1, 2a 3b 5, 13a, 14-19 9 1-17, 28, 29 10 1-7, 20, 21 23 31, 32 11 10-27, 31, 32 12 40-5 13 6, 11b, 12* 16 1a, 3, 15 16 17 1-27 19 29 21 10, 21-5 25 7-11a, 12-17, 19, 20, 26b 26 34, 35 28 1-9 29 24, 28 1, 29 31 18* 35 6a, 9, 11-13a, 15, 23b-29 36 6-9, 10-14*, 20-28, 31-43 37 1, 2a* 41 46a 46 6, 7 47 5b, 6a, 7-11, 27, 28 48 3-6 49 1, 2, 8 <sup>b</sup> 12, 33*	23 1-20 35 10 36 1-5, [10-14*], 15-19, 20, 30. 46 8-27.
<b>Ex</b> 1 1-5, 7, 13, 14* 2 23a 7-25 6 2-12 7 1-13 19, 20a*, 21b, 22 8 1-3, 11*, 12-15 9 8-12 12 1, 3-14, 17*, 28, 37, 40-42 13 20 14 1-4, 8, 9, 10 15, 15-18*, 21*, 22, 23, 26, 27a, 28, 29 15 27 16 1-3, 9-13a, 15 18-21a, 21-26, 29-32, 35 17 1* 19 1, 2, 3 24 15b-18, 25 1-5, 7-27 19 28 1-22, 23-28*, 29-40 11 <sup>+</sup> 29 1-20, 22-26, 31-35, 43-46 31 18a* 34 29-32 35 20-22 39 42-43 40 17*, 34, 35.	6 13-30. 12 2, 15-17a, 2, 18-20, 43-51 13 1, 2. 25 6 27 20, 21 28 23-28*, 41*, 42, 43; 29 21, 27-30, 36-42 30 1-31 17 34 39-35 35 1-19, 23-39 41 40 1-31 36-38.
<b>Lev</b> 8 <sup>b</sup> (?) 9 1-23* 10 12*, 13, 14*.	Po Lev 1-7 s. unten. 8 9 21*, 24 10 1-11 15, 16-20. Pr Lev 11-15 s. unten. Lev 16 23 1 2*, 4 8 21, 23-25, 33-38 24 1-9?
<b>Num</b> 1 1-17* 2 1-3, 4-31*, 34 3 5-9*, 11 39* 8 1-3 ? 5-26* 9 13 23*.	23 2*, 3, 26-32, Ph Lev 17-26* s. unten. Lev 27.
10 11, 12 13 1-3, 4-16 ? 17a, 21, 25, 26a* 32 14 11a, 2, 5-7, 10, 26-29, 34-38 16 1, 2*, 3-7 8-11 ? 16-17 ? 18-21, 27a, 35 17 6-26 20 11a, 2 30 1, 6, 7, 8*, 10, 11 19 11, 22-29 21 11a, 2, 10, 11 22 1 [27 12-23] 32 1, 2a, 3, 28-31a, 18, 19 33 50, 51, 51 34 1-12, 16-29 35 9-15.	1 2-5*, 17*, 41*, 48-54 2 1*, 4-31*, 32 33 3 1-4, 10-13, 32, 38b, 39*, 40-51 4 1-7 8 9 8 1-3 ? 4-26* 9 1-14, 15-23* 10 1-10. 10 13-28 13 1-16(?) 15 1-41 16 8-11(?) 16-17(?) 17 1-5 27, 28 18 1-19 22 25 6-27 11 28 1-31 54 32 26-46 15, 31b, 32 33 1-49, 52, 53, 55, 56 34 13-15 35 1-8 35 16-36 13.
<b>Dtn</b> 1 3a 32 48-52 <b>Num</b> 27 15-23 <b>Dtn</b> 34 11a, 7-9.	

### Die Opfertora Lev 1—7.

Grundtext Po <sup>1</sup> und in [ ] primäre Nachträge.	Erweiterung Po <sup>2</sup> und in [ ] sekundäre Nachträge.
1 1-13, [14-17] [2 1-3] 3 1-17 [4 1-3] 5 7-16, 20-26] 7 37-38*.	2 1-10, [11, 12], 13-16 5 1-6, 17-19 6 1-11, [12-16], 17, 18, [19], 20-23 7 1-6, [7-10], 11-21, [22-36], 37-38*.

**Die Reinheitstora Lev 11—14.**

Grundstock Pr<sup>1</sup>

Zusätze Pr<sup>2</sup>

11 1-23,31,42 (darin ein Parallelegesetz des Ph mit 11 24-16.  
 der Unterschrift v. 13-15?) 46,47 12 1-8 13 1-16 14 1. 13 47-59 14 [21-32],53-57a.  
 2a,3-8a,[26,8b-29],57b 15 1-33.

**Das Heiligkeitsgesetz Lev 17—26.**

Dem Ph im engeren Sinn gehören an: Lev 17 3a\*,4\*,8,9\*,10-16 18 26-29,21-30\* 19 20,7  
 -4,5\*,9-19,23-37 20 20,5-27 21 1b,5-6\*,7-9,10\*,11,12\*,13-15,17b\*,18-20,21\*,22\*,23\* 22 2-4\*,5-16,18b,19b-23\*,27\* 28,  
 30b-33 23 10a,β-11\*,13a\*,15a,16,17,19b,20\*,39a,β,40,41a,42,43 24 15b,16a,ζ,17-22 25 20,7-9a 14-31,35-44a,40,β-5,  
 26 1-16, außerdem vielleicht ein mit Lev 11 1-23 kombiniertes Gesetz, dessen Schluss  
 Lev 11 43-45 vorliegt, und Num 15 37-41? Ueber die Zusätze vgl. § 41,4b, c, über die  
 Quellen § 41,4d, e.

**2. Der Jahwist.**

Grundstock J<sup>1</sup>

Nachträge J<sup>2</sup>

**Gen** 2 4b-8,15-3 19,21,22a,23 4 25\*,26 5 29 6 1-4 9 2 9-11 3 20,22b,24 4 1-24 6 5-8\* 7 1-5\*,10,5\*,  
 20-27\* 11 1-9-28\*-30, 16b,12,17b,22,23\* 8 6a,26,34a,6b-12,13b,20-22 9 18,  
 19 10 8-19,21,27-30 11 28\*,  
 12 1-4a,6-8 13 2,5-12\*,18 18 1-16,20-21a,33b 19 1-25,30-38 12 9-13 1,3,4,10b,ζ,13-17 15 1\*,2a,3b,1,6-11,12\*,  
 21 1a,2a,7 22 20-24 24 1-67\* (25 5,10b,γ) 26 1-4\*,6-14 16, 17,18\* 16 16,2,4-7,11-14 18 17-19,22b-33, 21 25,  
 24,31-35 30 9-16,20a,γ,21-24b,25,27,29-31,35-43 31 1,3,21a,β,25, 26,28-31,33 25 1-5,11b,18 26 1a,β,20,γ,15,18  
 27,46,48a-50a\* (?) 32 4-9,14a,23,25-32 33 1-17, 34 1-3\*,5,7, 28 13-16,19,  
 11,12 19 25\*,26,30,31 35 21,22a 37 2b-4,13,γ,21,23,25-27,28a,γ, 32 10-13  
 32,33,35 (?) 39 1\*,2-23 40 1\*,3,α,50b,15b 41 34a,35\*,36 42 2a,  
 4b-7\*,27,28,38 43 1-13,15-23a,24-44 34 45 4b,5a\*,10a,2,13,14, 38 1-30,  
 28 46 1a,ζ,28-34 47 1-5a 6b,(13-26-γ) 27a,29-31 48 2b,9b,10a,  
 13,14,17-19 49 33a,β 50 1-11,14, 49 10-27.

**Ex** 1 6,8-10,14\*,20b, 2 11-15b,ζ? 15b,γ-23a,ζ 4 19,20a,  
 24-26 3 2-4a,5,7,8\*,16-20\* 4 1-14a,ζ,29 1,30b,31a 5 1a\*,3,γ  
 -6 1\* 7 14,15a,16-18\*,21a,24,25-29 8 4-11a,ζ,16-9 7,13-21,23b,  
 24,25b-30,33,34 10 1-11,13b,14a,β-19,24-26,28,29 11 4-8 12 21-23,27b,  
 29-32,38 13 21,22 14 5-7\*,10\*,11-14,19b,20a,21a,β,24,25,27\*,  
 30,31 15 22-25a\* (JE) (16 4\*,13b-15a,19,20,21b,γ) 17 1b,γ  
 -7\* (JE) 19 9a,11-13a,15,20a,18,20b 31 10,11a,17,19,20\*,22,23,  
 25-27 24 4a,ζ,7 33 1a\*,12-23 34 2,3,4a,β,5-9\*.

**Num** 10 29-32 11 4-6 (7-9) 16,11a\*,13,15,18-23,24a\*,31  
 -35 12 16 13 17b,ζ (18-21,γ) 22 (27,γ) 28b,γ,29\* (14 10,β) 3,4,  
 8,9,11-21,25a,32,33,39,γ) (16 1b,2a,ζ,12-15,25-34\* JE) 21 1-3.

**3. Der Elohist.**

E<sup>1</sup>

E<sup>2</sup>

E<sup>3</sup>

**Gen** 15 1\*,3a,2b,5,12a,γ,13-16  
 20 1-17 21 6,8-21,27,32,34 22 1-17,  
 19 27 1-45\* (JE) [E<sup>1</sup> oder E<sup>2</sup>  
 28 11,12,17,18; E<sup>2</sup> oder E<sup>3</sup> 28,20,  
 21a,22] 29 1,14b-23,25,27,28a,β,30 30  
 1-8,17-19,20\*,22-24a,26,28,32-34 31 31 13a? 28 20,21a,22?  
 2,4-18a,ζ\*, 19,20,21\*, 22-24,26,28-45,  
 51-54\* 32 1-3,14b-22,24 33 18\*,19,  
 20 34 1-4\*,6,8-10,11-18,20-24,25\*,

28 11,12,17,18?

E <sup>1</sup>	E <sup>2</sup>	E <sup>3</sup>
	34 27-29 [E <sup>2</sup> oder E <sup>3</sup> 35 1* - 5 a, 6 b, 7*] 35 16-20 37 5 a, 6-8 a, 9-12, 13 b-20, 22, 24, 28* - 31, 34, 36 40-42* 43 14, 23 45* 46 1 b-5 a 47 12 48 1, 2 a, 8*, 9 a, 10 b-12*, 15, 16, 20-22* 50 15-26*,	35 1-5 a, 6 b, 7* 8, 14.
48 22*?	<b>Ex</b> 1 11, 12, 15-22* 2 1-10 (11-15 b z?) 3 1, 4 b, 6, 9-15, 21, 22 4 17, 18, 20 b, 27-30 a*, 31 b, 5 1*, 2, 4 7 15 b, 17 b*, 20*, 23 9 22, 23 a, 25 a, 35 a 10 12, 13 a, 14 a z, 20-23, 27 11 1-3 12 33, 35, 36 14 5-7*, 10*, 15 a, 5, 16 a z 15 20, 21, (22-25 c, JE) 25 b 17 (1 b) 5-7, JE) 8-13 14-16 18 1 b, 8-11 20 22, 23, 24 b, 32 1-6, 17-18 19, 20, 30-34 a 33 2 a, 3 b-6, 7-11 34 1, 4 a z b, 28*,	12 34, 39.
13 17-19 14 19 a, 20 b	<b>Num</b> 10 33, 35, 36 11 1-3*, 11*, 12, 14, 16, 17, 24*, 25-30 12 1-15* 13 15 b) (18-21-) 23, 24, 26* (27-) 28*, 30, 31, 33 14 (1 a) 5 b, 3, 4, 8, 9, 11-21-) 22 -24* (25 a-) 25 b, 30, 31 (32 33, 39-) 40 -45* (16 1 b, 2 a z, 12-15, 25-34* JE) 20 1 a) 5 b, 3 a, 5, 8 a z b z, 9*, n a b z, 14 -21 21 4 a) 5-9, 13 b-18 a, 21-32 22 2, 3 b, 8 a) 5, 13 b) 18, 19, 30 b) 23 4 b, 5 a, 17 b 24 1, 10 b, 12 b, 13 a 25 1-5* 32 1 b, 16, 17, 24, 34-38,	20 25, 26 23 10-16* 24 3 b, 12, 13*, 14 32 17-18- 21-29, 34 b, 35.
17 8-13 18 1 a, 2 a, 3-7, 12-27 19 2 b, 3 a, 3 b-8*, 10*, 13 b, 14, 16 17, 19 20 18-21 24 1 a z 20 2 a 24 1 a) 5 b, 3 a*, 4 a) 5-8*, 9-11, 13*, 15 a, 18 b 31 18*	32 1-6, 17-18 19, 20, 30-34 a 33 2 a, 3 b-6, 7-11 34 1, 4 a z b, 28*,	20 25, 26 23 10-16* 24 3 b, 12, 13*, 14 32 17-18- 21-29, 34 b, 35.
32 15*, 16.	<b>Dtn</b> 10 6 a, 7 <b>Num</b> 21 12, 15 b, 18 b-20 22 3 a, 4*, 5*, 6, 7*, 8 a z b, 9-13 a, 13 b-14 17, 20, 21, 36*, 37-41, 23 1-4 a, 5 b-17 a, 18-30 24 2-11 a, 12 a, 13 b-19, 25,	12 1-15*,
<b>Dtn</b> 10 6 a, 7 <b>Num</b> 21 12, 15 b, 18 b-20 22 3 a, 4*, 5*, 6, 7*, 8 a z b, 9-13 a, 13 b-14 17, 20, 21, 36*, 37-41, 23 1-4 a, 5 b-17 a, 18-30 24 2-11 a, 12 a, 13 b-19, 25,	<b>Num</b> 21 4 a) 5-9 <b>Dtn</b> 10 6 a, <b>Num</b> 22 [5*], 22 a z, [22 a) 3-35] [24 20-24] 32 30, 41, 42.	
	<b>Dtn</b> 27 5-7* 31 14, 15 23 a z 34 16-4*,	

### 4. Das Deuteronomium.

a. Die Quellen des Gesetzes Kap. 12—26 (in der Kolumne D<sup>1</sup> bedeutet **Z** Zentralisationsgesetze, **A** Aeltestengesetze, **T** Toëbhasprüche).

D <sup>1</sup> (nach der Ausgabe D <sup>2c</sup> )	Nebenquelle	Spätere Nachträge
Z 12 13, 14, 17-20 a, 21, 22, 26-28 14 22, 23 a z b, 24-29 15 19 20 16 1, 2, 3 b) 5, 4 b) (?) 5-7, 9-15 T 16 21, 22 17 1 A 17 2-5, 7 T 18 9-12 A 19 1-13, 14 21 1, 2*, 3, 4, 6-9, 15-23 T 22 5, 9-12 A 13-29 23 1-4, 8-15 T 18 19 22-24 A 24 1-5 25 5-16 T 13-16 Z 26 1, 2, 5-15?	15 1 2, 7-15, 18 16 18 17 8 a, 9*, 10 a z, 11 a) 5 b), 12 a b z, 13 (15 a, 16 a, 17, 20*) 18 1 a*, 2, [4, 6, 7 a, 8] 19 15, 16, 17*, 18, 19 a, 20 20 1 a z, 5-7, 9-14, 19, 20 21 10-14 22 1-4, 6-8 23 16, 17, 20, 21 b, 21 6, (7) 10 -22 25 1-3 (4 11, 12).	12 15, 16, 20 b, 23-25, 29-14 21 14 23 a) 15 3-6, 16, 17, 21-23 16 3-4*, 8, 16, 17, 19, 20 17 6, 8 b, 9*, 10*, 11 a z 12 b) (17 14-18 s- oder nur 17 14, 15 b, 16 b, 18, 19, 20 a) 18 1*, 5, 7 b-) 18 13-22 19 17*, 19 b, 21 20 1*, 2-4, 8, 15-18 21 5 23 5-7, 8-9 10-15 21 a 24 8, 9 25 17-19 26 3, 4, 16-19.

#### b. Die Umrahmungen des Gesetzes.

D <sup>1a</sup>	D <sup>2b</sup>	D <sup>2c</sup>	Sekundäres
1 1, 5-7, 6-20, 22-30, 31 b-35, 39-45 2 1-6, 8 9 a z, 13-16, 21 a z, 26-30 a, 31-36, 37 b,	1 45 5 1-4, 20-28 9 9, 11, 13-17 21, 25-29 10 1-5*, 11-16, 17 11 2-5 7, 16, 17,	1 44 6 1, 5, 6-9 10-13, 15 7 1-4 a, 6, 9, 12 b-16 a, 17-21, 23, 24 8 2-18* 9 1-4 a, 5-7 a	1 16, 2, 4, 21, 31 a, 36-38, 46 2 7, 9*, 10-12, 17-23, 24*, 25, 30 b, 37 a 39, 11, 13 b) 5-17



D <sup>a</sup>	D <sup>b</sup>	D <sup>c</sup>	Sekundäres
3 1-8, 10 12, 13 <sup>r</sup> , 18-20, 23 -29 4 1, 2.	22-28 ?	10 12, 14, 15 21, 22 11 10 -12, 14, 15 ?	3 21, 22 4 3, 4, 9-40 16-49 5 5, 6-19, 29 6 3, 14, 16 25 7 4b 5, 7, 8, 10-12, 16b, 22, 25, 26 8 1, 19, 20 9 4b, 7b, 8, 10, 12, 18-20 22-24 10 4b 5, 8-10, 13, 18-22 11 1, 6, 8, 9, 13 18 21 29-32 271 -4 8 9-10 <sup>r</sup> 11-26 2 <sup>r</sup> 9-11, 14, 21, 22, 26-42 47-69 291 -30 14, 16-19, 31 3-6 9 <sup>r</sup> , 11a, 12, 13 16-32 47 [331 -29].
Gesetz D <sup>a</sup> 128-12 etc.	Gesetz D <sup>b</sup> 12 1-7 etc.	Gesetz D <sup>c</sup> 12 13 ff. und Nebengesetz	
4 5-8 31 1, 2, 7, 8 31 5. 6, 10, 11-12 ?		27 9-10 ? 28 1-8, 12 13, 15-20, 23-25, 43-46 30 15, 19b, 20 31 9a, z, 10 11b.	

## § 45—60. Charakter und Herkunft der einzelnen Bestandteile des Pentateuchs.

### § 45—47. Die deuteronomischen Stücke.

#### § 45. Das deuteronomische Gesetz (D<sup>b</sup>).

**Literatur** siehe zu § 43; außerdem: APPELLEBRING, La réforme et le code de Josias, RHR 1894; SAFRIES, D. Gesetzesschrift d. Königs Josia 1903; WERTT, Die Sicherstellung d. Monotheismus durch d. Gesetzgebung im vorexilischen Juda 1903; ENAYLLE, Egyptian writings in foundation walls and the age of the book of Deut. (PSBA 1907 S. 232 ff.). La découverte de la loi sous le roi Josias (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres XXXVIII, 2, 1910), vgl. dazu JHERBMAN ZATW 1908 S. 291 ff. (hier weitere Spezialliteratur).

1. Den festen Ausgangspunkt für die zeitliche Ansetzung von D bietet uns **der Bericht von II Reg 22—23** über die Anfindung eines Gesetzbuches und über Reformen auf Grund desselben im 18. Jahre des Königs Josia (620). Zwar darf dieser Bericht nicht kritiklos gebraucht werden; doch geht es entschieden zu weit, wenn französische Kritiker wie VERNES, D'EICHTHAL und HORST ihn nun einiger Anstöße willen in seinem ganzen Umfang für unhistorisch erklären. Daß er in der Hauptsache zuverlässig ist, ergibt sich schon aus seiner frühen Abfassungszeit, die von den Ereignissen selbst nur etwa 10 Jahre absteht (§ 79, s). Es kann sich also nur darum handeln, den ursprünglichen Bericht von späteren Zusätzen zu säubern (vgl. dazu § 79, s); wir erhalten dann folgenden Kern: 22<sup>3, 4a, 5b, 8-14, 15, . . .</sup>, 18abz, 19az, 20azb 23<sup>1-4az, 6-8a, 11, 12, 13, 14b, 15, 21-23</sup>. Von den Zusätzen sind glaubwürdige Notizen auch v. 5, 8b, 10, 12b, 14a, die aus einer nur wenig jüngeren Quelle stammen. Danach fand der Priester Hilkia bei Gelegenheit von Reparaturarbeiten am Tempel „das Gesetzbuch“; er übergab es dem Kanzler Schaphan, der es dem König vorlas. Dieser erschrak, als er erkannte, wie sehr man von den Forderungen Jahwes abgewichen war, wie groß also auch der Zorn Jahwes sein müsse, und ließ den Rat der Prophetin Hulda einholen. Dieser, der uns nicht in originaler Form erhalten ist, muß etwa dahin er-

gangen sein, daß man von nun an das Gesetz befolgen solle, dann werde Jahwe vergeben. Josia verpflichtete nun das Volk auf das Gesetzbuch, das so zum  $\text{סֵפֶר הַחֻקִּים} (\text{־עֲצֻצ})$  wurde, und reformierte den Kultus nach den Vorschriften des Gesetzes (vgl. Nr. 2): zum Schluß ließ er das Passah zum erstenmal nach der gesetzlichen Vorschrift in Jerusalem feiern.

**2. Das Gesetz Josias = D<sup>1</sup>.** a. Es ist a priori wahrscheinlich, daß uns das durch Josia feierlich eingeführte Gesetz im Pentateuch erhalten ist. Schon seit alter Zeit ist es mit dem dtn. Gesetz identifiziert (CHRYSOSTOMUS hom. in Mt 9; HERONYMUS comment. in Ez ad I 1, adv. Jovin. I 5; PROCOPIUS GAZA, Scholien zu IV Reg 22). Durch DEWETTE (Dissertatio critica 1805 und Beiträge I 1806 S. 168 ff. 265 ff.) wurde die Gleichsetzung des Gesetzbuches Josias mit dem Dtn eingehend begründet; seitdem ist sie fast allgemein anerkannt. Unberechtigt ist es, wenn FRIES auf Grund der Darstellung von II Chr 34 f. meint, die Reform Josias sei der Auffindung des Gesetzes vorausgegangen; das neu gefundene Gesetz habe nur eine neuartige Passahfeier zur Folge gehabt und sei mit dem von Ex 34 zu identifizieren. Denn die Chr kann als Geschichtsquelle gegenüber Reg nicht geltend gemacht werden. Noch unberechtigter ist es, wenn VERNES, D'EICHTHAL, HORST und ähnlich auch CULLEX behaupten, die Reform Josias sei bescheidener gewesen, als es nach II Reg 23 scheine, habe sich auch nicht auf ein Gesetz gestützt; die Ausarbeitung eines solchen mit noch weitergehenden Reformwünschen sei erst die Folge der Reform gewesen.

b. Daß wirklich das Gesetzbuch Josias mit dem dtn. Gesetz identisch ist, ergibt sich 1. aus dem Titel; beide heißen  $\text{סֵפֶר הַחֻקִּים} (\text{־עֲצֻצ})$  II Reg 22<sup>s,11</sup> 23<sup>24,25</sup>; Dtn 44 17<sup>15</sup> f. 27<sup>3,5</sup> 28<sup>5,61</sup> 29<sup>20,28</sup> 30<sup>10</sup> 31<sup>9,11,12</sup>; wenn das Gesetzbuch Josias in II Reg 23<sup>2,3,21</sup>  $\text{סֵפֶר הַחֻקִּים} (\text{־עֲצֻצ})$  heißt, so hat das seinen Grund darin, daß Josia es zur Grundlage einer  $\text{עֲצֻצ}$  machte; 2. aus der Tatsache, daß die durch das Gesetz veranlaßten Reformen sich sämtlich aus dem dtn. Gesetz (genauer aus D<sup>1</sup>) und zum Teil nur aus ihm erklären. Josia ließ nämlich die Aschera aus dem Tempel zu Jerusalem entfernen und auch sonst die Maseben und Ascheren vernichten (v 6,11 cf. Dtn 16<sup>21</sup> f.), das Kadeschenwesen beseitigen (v 7 cf. Dtn 23<sup>15</sup> f.), die Höhenkultstätten zerstören (v 8,15 cf. Dtn 12), die Molochkultstätte im Hinnomtal verunreinigen (v 10 cf. Dtn 18<sup>10</sup>), auch die übrigen heidnischen Kultstätten, besonders die der Gestirngötter, aufheben (v 11-13 cf. Dtn 17<sup>2</sup> ff.) und endlich das Passah in neuer Weise feiern (v 21-23); das Neue dieser Feier ist nicht deutlich charakterisiert, wird aber wohl durch das „in Jerusalem“ (v 23) angedeutet sein, so daß es in der Zentralisation der Feier bestand (cf. Dtn 16<sup>1</sup> ff.). Außerdem wird noch erwähnt, daß Josia die Priester der Lokalkultstätten nach Jerusalem kommen ließ (v 8), wozu ein Nachtrag (v 9) bemerkt, daß sie hier nicht als Priester amtieren durften, sondern nur inmitten ihrer Brüder  $\text{עָבְדוּ} (\text{־עֲבָדוּ})$  aben. Die Versetzung der Priester ist in D<sup>1</sup> nicht gefordert (18<sup>6</sup> ff., die sie ge-

statten, gehören nicht zu D<sup>1</sup>), kann aber sehr wohl eine selbständige Maßnahme des Königs gewesen sein, um das Aufhören der Höhenkulte zu sichern und zugleich für die nötige Vermehrung der Kultusbeamten in Jerusalem zu sorgen. Die im Nachtrag gemeldete Degradation empfindet der Verfasser von II Reg 23<sup>a</sup> jedenfalls als etwas durch das Gesetz nicht Gefordertes, sondern eher Ausgeschlossenes; beachte das 78. Er hat dabei augenscheinlich Dtn 18<sup>6-8</sup> im Sinne; aber eben weil II Reg 23<sup>a</sup> ein Nachtrag ist, beweist diese Stelle nicht, daß Dtn 18<sup>6-8</sup> im Gesetzbuch Josias vom Jahre 620 stand, und daß der König in diesem einen Punkt vom Gesetz abwich, indem er etwa dem Widerstand der Jerusalemer Priester nachgab. Gerade das Verfahren Josias mag den Anlaß gebildet haben, daß jemand für die Höhenpriester Partei ergriff und in einer Neuausgabe Dtn 18<sup>6-8</sup> verfaßte. Spätere werden dann der in dieser Stelle erhobenen Forderung die Spitze abgebrochen haben, indem sie das 78<sup>ל</sup> von Dtn 18<sup>7</sup> durch Beifügung von 78<sup>ל</sup> dahin interpretierten, daß die Höhenpriester nur Leviten-, nicht Priesterrecht erhalten sollten.

3. Danach war D<sup>1</sup> im Jahre 620 vorhanden. Es erhebt sich nun die Frage: **wie weit müssen wir mit seiner Abfassung zurückgehen?** Hier stehen sich zwei Anschauungen gegenüber. Die einen nehmen an, das Gesetz, das die Reformen veranlaßte, sei unmittelbar vorher für diesen Zweck verfaßt worden, und die Behauptung Hilkias, er habe es gefunden, sei eine *pia fraus* (so REUSS, KUENEN, DILLMANN, STADE, CORNILL, HOLZINGER, STAERK, ERBT u. a.). Man meint, eine in den Zeiten des Synkretismus unter Manasse und Amon entstandene Reformpartei habe, als der Charakter des neuen Königs Josia Aussicht auf Erfüllung ihrer Wünsche bot, ihr Reformprogramm ausgearbeitet und durch Hilkias und Schaphans Vermittlung dem König als ein altes, eben gefundenes Gesetzbuch Moses in die Hände gespielt, weil sie nur so hoffen konnte, der König werde es einführen und nach ihm den Kultus reformieren, während er ein neues Programm kaum als berechtigt anerkannt haben würde. Aber diese Hypothese, die im Text selbst nicht den geringsten Anhalt hat, unterliegt doch schweren Bedenken. Abgesehen davon, daß wir einen Betrug, auch wenn er eine *pia fraus* ist, nicht ohne genügenden Grund annehmen dürfen, vermag die Hypothese nicht zu erklären, warum die Reformpartei bis zum 18. Regierungsjahre Josias wartete, während der für sie günstige Zeitpunkt doch mindestens schon mit dem Eintritt der Großjährigkeit Josias gekommen war (vgl. II Chr 34<sup>3</sup> ff. und dazu § 87, s.). Daher ist bis zum Beweis der Unmöglichkeit mit VALETON, KITTEL, SMITH-RÖTHSTEIN, DRIVER, KAUTZSCH, KLOSTERMANN u. a. an der Wahrheit der Angabe Hilkias festzuhalten, er habe das Gesetzbuch gefunden. Ueber die näheren Fundumstände erfahren wir freilich nichts. An sich ist die auf ägyptische Analogien gestützte Meinung NAVILLES, es sei in den Fundamenten des Tempels bei ihrer Ausbesserung entdeckt,

wo es einst bei der Erbauung des Tempels zur Zeit Salomos eingemauert war, ebenso möglich wie die Meinung anderer, es sei im Archiv gefunden, als dieses der Bauarbeiten wegen ausgeräumt wurde. Aus den Fundumständen lassen sich also weitere Schlüsse nicht ziehen. Nur das ergibt sich mit Sicherheit, daß das Buch längere Zeit verborgen gelegen hatte, und daß sein Inhalt auch aus anderen Handschriften desselben Werkes damals nicht bekannt war.

4. Die späteren Herausgeber bezeichnen das Gesetz ausdrücklich als mosaisch, und mit größter Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß auch die Urform D<sup>1</sup> sich bereits als mosaisch ausgab. Aber das kann eine der im Altertum so beliebten bloßen literarischen Einkleidungen gewesen sein, durch die das Gesetz als eine genuine Auswirkung der als mosaisch geltenden Prinzipien hingestellt werden sollte. Die **wirkliche Abfassungszeit** ergibt sich aus dem Inhalt der Forderungen des Gesetzes. Wenn in den Toëhhasprüchen die Ascheren und das Kadeschenunwesen bekämpft werden (16<sup>21</sup> 23<sup>15</sup> f.), so weist uns das auf die Zeit von etwa 900 abwärts (cf. I Reg 15<sup>12</sup> f.); das Verbot der Molochopter (18<sup>10</sup>) führt uns gar bis in das 8. oder 7. Jh. hinab (cf. II Reg 16<sup>3</sup> 21<sup>6</sup>). Wenn in dem Aeltestengesetz 17<sup>2</sup> ff. speziell die Gestirngottheiten erwähnt werden, so versetzt uns das in die assyrische Periode und speziell in die Zeit des Königs Manasse, in der ihr Kult zuerst Eingang in Juda fand (cf. II Reg 21<sup>5</sup>). Auf dieselbe Periode führt uns die Beobachtung, daß die Vielheit der Kultstätten bis zur Zeit Hiskias nie Anstoß erregt zu haben scheint, da Elias I Reg 19<sup>14</sup> die Jahwealtäre, deren Zerstörung er beklagt, für legitim gehalten haben muß, ja selbst einen Altar auf dem Karmel errichtete (I Reg 18<sup>30</sup>), und da selbst die Frommen unter den Königen Judas den Höhenkult unangetastet ließen (I Reg 15<sup>14</sup> 22<sup>44</sup> II Reg 12<sup>4</sup> 14<sup>4</sup> 15<sup>4</sup>). Der König Hiskia ist der erste, dem ein Einschreiten gegen ihn zugeschrieben wird (II Reg 18<sup>4</sup>; es liegt kein genügender Anlaß vor, diese Nachricht für ungeschichtlich zu halten, cf. § 79, 7a). Fraglich kann nur sein, ob er sich dabei auf das dtn. Gesetz stützte oder nicht. Nach II Reg 18<sup>22</sup> erschien den Zeitgenossen die Maßregel als eine willkürliche, die den Zorn Jahwes hervorrufen mußte; danach dürfte es wahrscheinlicher sein, daß die dtn. Zentralisationsgesetze sich auf die reformatorischen Verordnungen Hiskias stützen und diese wiederaufnehmen, als daß umgekehrt Hiskia auf ihnen fußte. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß 12<sup>20</sup> 19<sup>8</sup> für die Gegenwart ein ziemlich eng begrenztes Gebiet Israels vorausgesetzt wird, was auf die Zeit nach 722 besser paßt als auf die frühere; doch könnten gerade diese Sätze von dem späteren Herausgeber (D<sup>2c</sup>) stammen. Nach alledem geht es nicht an, D<sup>1</sup> für ein sehr altes Gesetz zu halten. Es kann jedenfalls nicht vor den letzten Jahrzehnten des 8. Jh. entstanden sein, ist aber wahrscheinlicher sogar erst in die Anfangszeit Manasses zu verlegen. Daß es etwa 60—70 Jahre später völlig

unbekannt war. läßt sich daraus erklären, daß der Verfasser es wegen der synkretistischen Neigungen Manasses nicht veröffentlichen konnte. So mag er es in Hoffnung auf bessere Zeiten im Tempel deponiert haben, wo es in Vergessenheit geriet, bis es im Jahre 620 durch einen Zufall wiederentdeckt wurde.

**5. Der Verfasser von D<sup>1</sup>** ist kein selbständiger Schriftsteller; er hat nur schon vorhandene gesetzliche Materien zusammengestellt. Höchstens die Zentralisationsgesetze sind vielleicht von ihm selbst formuliert, sachlich aber sind sie wohl eine bloße Wiedergabe der Zentralisationsverordnungen Hiskias. Die Tobthasprüche und die Aeltestengesetze weichen in ihrer Formulierung so stark ab, daß ihre erste Abfassung jedenfalls andern zugeschrieben werden muß. Vielleicht sind sie erheblich älter und haben nur in Einzelheiten eine Zuspitzung auf die Verhältnisse der Zeit des D<sup>1</sup> erfahren (17: 18<sup>10</sup>). Vergleicht man den Inhalt von D<sup>1</sup> mit den Zeitverhältnissen, so ist klar, daß der Sammler einen ganz bestimmten Zweck im Auge hatte. Manasse leitete eine Reaktion gegen die Kultuskonzentration Hiskias ein und begünstigte den religiösen Synkretismus (II Reg 21<sup>5</sup> ff.). Auch die sittlichen Verhältnisse werden sich gegenüber dem kurz vorher von Mich 6-7 geschilderten Zustand (falsches Maß und Gewicht, Bluttaten, Zuchtlosigkeit in den Familien etc.) noch erheblich verschlechtert haben. Da hat nun D<sup>1</sup> gerade solche Gesetze ausgewählt und zusammengestellt, die sich gegen all dies Verderben richteten. Sie sollten nicht der Vergessenheit anheimfallen, sondern der kommenden Generation aufbewahrt werden, damit diese das eingerissene Böse wieder entfernte: וְהָיָה זֶה לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ (17: 19<sup>13</sup> 21<sup>9,21</sup> etc.)! Insofern kann D<sup>1</sup> mit Recht als ein Reformprogramm bezeichnet werden. Nur muß man sich vor der falschen Vorstellung hüten, als hätte der Verfasser diese Reformwünsche als erster aufgestellt; er macht nur aufs neue geltend, was schon früher einmal gefordert und anerkannt war.

## § 46. Die späteren Ausgaben des deuteronomischen Gesetzes (D<sup>2</sup>).

Literatur siehe § 43.

**1. Allgemeines.** Sobald D<sup>1</sup> durch Josia zum Staatsgesetz erhoben und zur Grundlage einer Reform gemacht war, begann dies Gesetzbuch eine außerordentliche Wirkung auf das Urteil und die literarische Produktion auszuüben. Man betrachtete die Geschichte der Vergangenheit im Lichte des Gesetzes und bearbeitete danach die Geschichtsliteratur (§ 95, c). Es wurde aber auch das Gesetz selbst eifrig verbreitet und dem Volke immer aufs neue an das Herz gelegt. Nicht weniger als drei Ausgaben sind unbekannt (D<sup>2a</sup>, D<sup>2b</sup> und D<sup>2c</sup>). Sie haben sämtlich dem Gesetz eine Einleitung beigegeben und sind dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß es sich um ein wirklich mosaisches Gesetz handle. Es lag dann der Versuch nahe, das Gesetz in den Rahmen der Geschichte Moses einzufügen. Das geschah in zwei verschiedenen Weisen: D<sup>2b</sup> meinte,

Mose habe es bald nach der Offenbarung am Horeb bekanntgegeben, D<sup>2a</sup> und D<sup>2c</sup> meinten, er habe es erst in seinen letzten Tagen dem Volke vorgelesen. Im übrigen unterscheiden sich die Ausgaben besonders dadurch, daß D<sup>2a</sup> und D<sup>2b</sup> sich wesentlich auf eine historische Einleitung beschränken und nur wenige paränetische Worte beifügen, D<sup>2c</sup> dagegen das Historische ganz zurücktreten läßt und das Gesetz in der Hauptsache mit einer paränetischen Umräumung versieht, übrigens auch durch die Einleuchtung einer Nebenquelle vervollständigt. Spätere haben namentlich die Paränese stark erweitert.

2. Wir beginnen mit der einfachsten Ausgabe D<sup>2b</sup> (Kap. 5\* 9 ff. etc.). Sie läßt Mose zunächst die Geschichte der Gesetzesoffenbarung erzählen, und zwar in enger Anlehnung an E<sup>2</sup>: vgl. den Namen des Berges Horeb (nicht Sinai), ferner im einzelnen 5<sup>20-25</sup> mit Ex 20<sup>15-21 24-12</sup> (hier hat D<sup>2b</sup> das Unwesentliche, Ex 24<sup>1-11\* 13</sup> ff., beiseite gelassen und nur durch den kurzen Hinweis auf die Bundschließung in 5<sup>2</sup> f. ersetzt); 9<sup>9</sup> ff. mit Ex 32: 10<sup>1-5</sup> mit Ex 34<sup>1,4,2b,2s</sup>. Neu ist bei D<sup>2b</sup> die Umdeutung der Lade in einen Behälter für die Gesetzestafeln (10<sup>5</sup>) und die Identifizierung des Tafelgesetzes mit D<sup>1</sup>, während E den Inhalt unbestimmt gelassen hatte. Von einer Berücksichtigung des J findet sich keine Spur. Ist es schon danach wahrscheinlich, daß D<sup>2b</sup> die Quelle E noch als Sonderquelle, nicht in der Verbindung mit J kannte, so wird dies dadurch noch gewisser, daß er im Widerspruch mit JE nicht die Bundesworte von Ex 23<sup>10</sup> ff., 34<sup>17</sup> ff., sondern D<sup>1</sup> für den Inhalt der Bundestafeln hielt. D<sup>2b</sup> muß daher geschrieben haben, ehe JE einigermaßen anerkannt war und die Sonderquellen J und E verdrängt hatte, d. h. nicht gar zu lange nach 620\*). Zu demselben Schluß führt der Charakter der Paränese, mit der die Ueberleitung von der Erzählung zur Gesetzesmitteilung gemacht wird. Als Fluch der Gesetzesübertretung wird hier lediglich die Vernichtung Israels durch Vorenthaltung des Regens angedroht (11<sup>16</sup> f.), mit keinem Wort aber an politische Katastrophen und besonders an die Exilierung erinnert. Wahrscheinlich lagen sie also noch außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers, der danach wohl noch vor 607 geschrieben hat. Die Meinung, daß Mose das Gesetz bald nach der Offenbarung bekanntgab, folgt der Darstellung des E. in dem Ex 18<sup>20</sup> resp. 15<sup>25</sup> einst kurz hinter der Horebperikope stand. Das Gesetz selbst hat D<sup>2b</sup> wahrscheinlich wesentlich in der Form des D<sup>1</sup>, doch mit eigenartiger Einführung des Grundgesetzes über die Kultuskonzentration (vgl. 12<sup>2-4</sup> mit den Parallelen 12<sup>8-10</sup> und 12<sup>13</sup>).

3. Ähnlichen Charakter trägt die Ausgabe D<sup>2a</sup> (Kap. 11-4 etc.). Auch sie ließ wohl in ihrem nicht erhaltenen Anfang Mose von der Offenbarung des

\*) Der von mir früher vertretene Ansatz in der Zeit Manasses beruhte auf der weiterverbreiteten, aber falschen Voraussetzung, daß E alsbald nach der Zusammenarbeitung mit J, die noch vor 620 erfolgte, als Sonderquelle nicht mehr in Betracht käme; vgl. dagegen § 60,5a.

Gesetzes erzählen, berichtete aber dann auch von den weiteren Ereignissen bis zur Festsetzung Israels im Ostjordanlande, so daß nach ihr die Bekanntgabe des Gesetzes in die letzten Tage Moses fällt. Der Anlaß für diese abweichende Ansetzung der Gesetzesmitteilung ist vielleicht darin zu sehen, daß das Gesetz sich ausschließlich auf die Verhältnisse des in Kanaan ansässigen Volkes bezieht, nicht auch auf die des in der Steppe umherziehenden; danach schien es am besten, die Gesetzesrede Moses hinter die Zeit der Steppenwanderung zu verlegen. In dem historischen Rückblick, den er Mose in den Mund legt, schließt sich der Verfasser ebenso wie D<sup>2b</sup> eng an E<sup>2</sup> an, doch mit Uebergelung von manchem Unwesentlichen und mit einigen charakteristischen Abweichungen. Zu 1<sup>6-8</sup> vgl. Ex 32<sup>34</sup>; zu 1<sup>9-18</sup> vgl. Ex 18<sup>13</sup> ff. und zu einzelnen Ausdrücken auch Num 11<sup>11,14,16</sup> f. (Ex 18 stand einst hinter der Horebperikope; Jethro ist ausgeschaltet, wohl um die Darstellung nicht mit Nebensfiguren zu belasten); 1<sup>19</sup> ist kurzer Ersatz für alles, was E über den Zug bis Kadesch erzählt hat, und was jetzt teilweise in andere Zusammenhänge (Ex 15 ff.) verschlagen ist; zu 1<sup>20-45</sup> vgl. Num 13—14\*; zu 2<sup>1</sup> vgl. Num 21<sup>4a</sup>ß; zu 2<sup>2-8a</sup>\* vgl. Num 20<sup>14-21</sup> (hier reflektiert D<sup>2a</sup> eine freundlichere Beurteilung der Edomiter, cf. 2<sup>29</sup>; damit hängt wohl auch die Umstellung zusammen: bei E war der Zug nach Süden durch die Feindseligkeit der Edomiter veranlaßt; fiel dies Motiv fort, so paßten die Verhandlungen mit den Edomitern nicht vor 2<sup>11</sup>); zu 2<sup>8b-13</sup>\* vgl. Num 21<sup>12b-13</sup>; zu 2<sup>14</sup> ff. cf. Num 14<sup>22</sup> ff.; zu 2<sup>24a</sup> cf. Num 21<sup>13</sup>; zu 2<sup>26-36</sup>\* cf. Num 21<sup>21-25,31-32</sup>; in 3<sup>1-10</sup>\* geht D<sup>2a</sup> über E hinaus, indem er auch das nördliche Ostjordanland schon von Mose erobert werden läßt; damit hängt zusammen, daß in 3<sup>12-13</sup>\*, die Num 32<sup>34-35</sup> entsprechen, auch Halbmanasse Besitz im Ostjordanland erhält; zu 3<sup>18-20</sup> vgl. Num 32<sup>16,17</sup>; zu 3<sup>23-27</sup> fehlt jetzt die Parallele aus E, doch vgl. Dtn 34<sup>1b-4</sup>\*; zu 3<sup>29</sup> vgl. Num 25<sup>1-5</sup>\*. Von einer Benutzung des J fehlt jede Spur. Danach wird über die Abfassungszeit von D<sup>2a</sup> ähnlich zu urteilen sein wie über die von D<sup>2b</sup>: kurz nach 620. Als bestätigendes Moment kommt die freundliche Beurteilung Edoms (2<sup>4</sup> ff. 29) hinzu, die nach der grausamen Enttäuschung, die man 586 von seiten der Edomiter erfuhr, nicht mehr begreiflich wäre. Danach wird D<sup>2a</sup> etwa um 600 geschrieben haben. — Die Ueberleitung zur Gesetzesmitteilung ist bei D<sup>2a</sup> äußerst kurz (4<sup>1-2</sup>). Das Gesetz selbst bot er nach dem einzigen erhaltenen Stück 12<sup>5-12</sup> in pluralischer Form und mit eigenartiger Einleitung des Grundgesetzes. An die Gesetzesmitteilung schloß er abweichend von D<sup>2b</sup> noch ein Mahnwort an (4<sup>5-8</sup>), vor allem aber eine selbständige Erzählungsreihe, die sicher über den Tod Moses hinausgeführt wurde und darum bei der Behandlung des Buches Jos zur Sprache kommen muß (§ 63,3).

4. Am eigenartigsten ist die Ausgabe D<sup>2c</sup> (Kap. 6 ff.). a. Sie unrahmt das Gesetz, das sie in singularischer Form bietet, mit einer paränetischen **Einleitungs- und Schlußrede**. Die Einleitung faßt alle Einzelforderungen

des Gesetzes in echt prophetischer Weise in eine einzige Grundforderung zusammen: Israel soll Jahwe, der allein sein Gott ist, mit ungeteiltem Herzen lieben (64 f. 10 12). Das Motiv dieser Liebe soll die Dankbarkeit für alle Liebe und Treue sein, die Jahwe ihm erwiesen hat, indem er den den Vätern geschworenen Eid hielt, obwohl Israel nichts besonders Anziehendes für ihn haben konnte, ja durch seine oft bewiesene Widerspenstigkeit den Anspruch auf seine Liebe vielfach verscherzt hatte. In Demut, ohne selbstgerechte Gedanken, soll Israel die Beweise dieser Liebe hinnehmen, sich aber eben dadurch um so mehr zu dankbarer Gegenliebe treiben lassen. Diese soll vor allem die Form der Treue annehmen: unter keinen Umständen darf Israel mit den Kananitern paktieren, um nicht zum Dienst ihrer Götter (d. h. zum Höhenkult) verführt zu werden. Erweisen aber soll sich die Treue im einzelnen in der genauen Befolgung der Forderungen des Gesetzes. In der Schlußparänese verheißt er dem Gehorsam reichen Lohn, die Uebertretung bedroht er mit schwerem Fluch. Es ist charakteristisch, daß unter den Flüchen zwar Niederlagen vor dem Feind erwähnt werden, aber ohne besonderen Nachdruck, und daß jeder Gedanke an die Exilierung fehlt. Danach wird auch D<sup>2c</sup> noch vor dem Hereinbruch der Katastrophen seit 607 geschrieben haben, also ganz kurz nach der Publikation des Gesetzes durch Josia.

b. Vor allem aber hat wohl D<sup>2c</sup> das Gesetz durch **Einarbeitung einer Nebenquelle** (§ 43,10) bedeutend ergänzt. Schriftstellerisch ist diese Einarbeitung nicht gerade glücklich: die beiden Gesetze sind meist unbekümmert um den Zusammenhang abschnittsweise in einander geschaltet, nur selten ist eine sachliche Gruppierung zu bemerken. Inhaltlich aber hat das Gesetz außerordentlich gewonnen. Denn abgesehen von einigen das Gerichtswesen betreffenden Anordnungen sind es besonders Humanitätsforderungen, die in das Gesetz Aufnahme gefunden haben: auch die Kriegsgesetze fordern vor allen Dingen eine humane Art der Kriegsführung und der Behandlung der Feinde. Gerade solche Forderungen stehen ganz auf der Höhe prophetischer Ethik. Nur da, wo eine Gefahr für die Religion oder Sittlichkeit droht, wird schonungslose Strenge zur Pflicht gemacht, 17 12 f. 19 19 f. 20 15 ff. (wohl ein Nachtrag des D<sup>2c</sup>, vgl. 7 11 ff.) 25 11 f. Ueber die Herkunft und die Entstehungsgeschichte dieser Nebenquelle läßt sich nichts ermitteln. Auch daß gerade D<sup>2c</sup> sie in seine Ausgabe aufgenommen hat, läßt sich nicht ganz zwingend beweisen. Immerhin ist es wahrscheinlich, da der prophetische Geist der Nebenquelle und die singularische Formulierung gerade mit der Art des D<sup>2c</sup> harmonieren. Wenn ferner 31 10 von D<sup>2c</sup> stammt, wie wahrscheinlich, so ist hier das Gesetz 15 1 ff. vorausgesetzt. Endlich muß die Nebenquelle ungefähr zu der Zeit, in der D<sup>2c</sup> schrieb, in das Dtn aufgenommen sein, denn wir finden schon in vorexilischer Zeit zwei Zitate dieser Quelle: II Reg 14 6 (cf. Dtn 24 16) und Jer 34 13 f. (cf. Dtn 15 12 ff.). Außerdem läßt sich das Königsgesetz 17 14 ff., das vielleicht ein Nachtrag ist, also frühestens



von der Hand dessen stammt, der die Nebenquelle in D<sup>1</sup> einarbeitete, nach 586 nicht mehr begreifen.

5. Sämtliche Umrahmungen des dtm. Gesetzes sind im Lauf der Zeit noch durch Nachträge bereichert worden. **a. Die Nachträge zu D<sup>2a</sup>** bestehen teils in kleinen Ergänzungen des historischen Rückblicks, die sachlich keine größere Bedeutung haben, teils in antiquarischen Notizen 2<sup>10-12</sup>, 20-23 3<sup>9,11,13bβ</sup>, vor allem aber in zwei größeren, dem paränetischen Schluß angefügten Stücken 4<sup>10-28</sup> und 4<sup>29-40</sup>. Das erste warnt nachdrücklich vor der Anfertigung von Gottesbildern und bedroht sie mit der Strafe der Exilierung. Die Warnung ist eigentümlich theoretisch motiviert: als Jahwe sich auf dem Horeb offenbarte, hat Israel nur seine Stimme gehört, aber keine Gestalt gesehen; das hat Analogien in den zwar anders, aber doch auch theoretisch motivierten Warnungen Deuterocesajas vor dem Götzendienst. Macht schon das die Herkunft aus der exilischen Periode wahrscheinlich, so noch mehr die Tatsache, daß als Strafe des Bilderdienstes das Exil genannt wird. Daneben warnt der Abschnitt auch vor der Verehrung der babylonischen Gestirngötter mit der gleichfalls sehr eigentümlichen Motivierung, daß Jahwe sie den Heiden zugeteilt habe, während er Israel zu seinem Dienst erkor. Der zweite Abschnitt (v 29-40) mahnt unter dem Hinweis auf die Erhabenheit und Barmherzigkeit Jahwes zur Bekehrung zu ihm und verheißt, daß er sich finden lassen werde. Er setzt dabei in v 29 deutlich den Aufenthalt im Exil voraus, stammt also ebenfalls von einem exilischen Autor.

**b. Nachträge zu D<sup>2b</sup>.** Die Einleitung der zweiten Ausgabe (D<sup>2b</sup>) weist außer einigen kleineren Zusätzen zur Erzählung in 9<sup>9</sup> ff. und zur Paränese in 10<sup>12</sup> ff., die keine größere Bedeutung haben, vor allem die Erweiterung um den Dekalog (5<sup>6-18</sup>) auf, die zur Folge hatte, daß der Dekalog als Inhalt der Steintafeln aufgefaßt wurde, das dtm. Gesetz aber als ein Zusatzgesetz, gleichsam als Tora explicita erschien. Die Zeit dieser Ergänzung läßt sich nicht genauer feststellen. Ueber den Dekalog selbst siehe § 59, 1.

**c. Am umfangreichsten und zahlreichsten sind die Erweiterungen der dritten Ausgabe (D<sup>2c</sup>).** Die Paränese neigt ja von Natur zu einer gewissen Plerophorie und reizt daher immerwährend zu Ergänzungen. Besonders ist die Segen- und Fluchrede, die den Schlutteil bildet, auf das Mehrfache ihres Umfangs erweitert, übrigens von verschiedenen Händen. Die Nachträge in Kap. 28 und 30 dürften teils aus der letzten Zeit vor dem Exil, teils aus dem Exil stammen, da sie als Strafe der Gesetzesübertretung die Nöte der Plünderung und Belagerung durch einen Feind und die Exilierung mit ihren Aengsten und Schrecken schildern, schließlich aber für den Fall der Bekehrung die Errettung aus dem Exil verheißen. Hier hat augenscheinlich die geschichtliche Erfahrung das Material zur Ergänzung geliefert. Im übrigen haben die Erweiterungen von D<sup>2c</sup> nur geringen Umfang und wenig

Bedeutung; meist handelt es sich um formelhafte Auffüllungen, um erläuternde Zusätze und kleine Stücke, welche die besondere Wichtigkeit der im ursprünglichen Text stehenden Sätze betonen.

**d.** Ferner sind zwei **selbständige Stücke in den Schlußteil des Dtn eingearbeitet**. 1. **Kap. 28<sup>69</sup>—29<sup>28</sup>** gehen von der Annahme aus, daß Mose kurz vor seinem Tode die Gesetze nicht bloß mitteilte, sondern das Volk auch feierlich auf sie verpflichtete, und bieten nun eine entsprechende Verpflichtungsrede. Nach einer kurzen Erinnerung an Jahwes bisherige Gnadenweise erklärt Mose, er wolle nunmehr einen feierlichen Bund abschließen, der nicht bloß die gegenwärtige Generation, sondern auch alle künftigen verpflichte: er hebt als Hauptpunkt hervor, daß man sich vor dem Götzendienst hüten müsse, denn solchen würde Jahwe mit der Exilierung und äußersten Erniedrigung strafen. Am Schluß wird deutlich gesagt, daß die Drohung sich tatsächlich erfüllt hat, und die Leser werden aufgefordert, sich daraus die Lehre zu entnehmen, daß sie das Gesetz besser beachten. Danach muß auch dies Stück während des Exils verfaßt sein. — 2. **Das Lied Moses 32<sup>1-13</sup>** schildert die treue Fürsorge Jahwes für sein Volk, dessen Undank und die deswegen verhängte Strafe: nur die Rücksicht auf die Bosheit der Feinde, die in Israels Erniedrigung einen Beweis ihrer eigenen Macht, nicht Jahwes richterliches Walten sehen, und das Mitleid mit Israel haben ihm davon abgehalten, es völlig zu vernichten, und treiben ihn an, sein Volk durch ein Gericht über die Heiden zu erretten. Auch hier ist der exilische Standpunkt des Dichters deutlich erkennbar: denn er behandelt die Strafe als schon eingetreten, die Errettung aber als nahe bevorstehend. Die Umrahmung, welche das Lied Mose zuschreibt und als eine prophetische Warnung an Israel deutet, ist natürlich noch jüngeren Datums, mag aber immer noch aus der Exilszeit stammen.

**6.** Auch an **Nachträgen zum Gesetz** selbst ist kein Mangel. Uebrigens läßt sich weder die Grenze zwischen dem Ursprünglichen und den Nachträgen mit völliger Sicherheit ziehen, noch die Frage entscheiden, ob die Nachträge von der Hand der ersten Herausgeber (D<sup>a</sup>, b, c) oder späterer Bearbeiter stammen. Die Nachträge lassen sich in folgender Weise klassifizieren: **a.** Der stärkeren Geltendmachung der Rechte der Priester dienen die Zusätze 18<sup>4</sup> (oder vielleicht das ganze Gesetz 18<sup>1-8</sup>) 19<sup>17</sup> (עֲשֵׂה לְךָ כֹּהֵן מִלֵּוִי וְשָׂרְיָהוּ) 20<sup>2-1</sup> 21<sup>5</sup> 24<sup>8\*</sup> 26<sup>3-1</sup> sowie die Umarbeitung von 17<sup>8</sup> ff., welche an die Stelle des Richters die Priester setzt (der so umgearbeitete Text ist jetzt mit dem ursprünglichen Text kombiniert): cf. auch 31<sup>9\*</sup>. Verwandt damit ist der Zusatz 18<sup>6-8</sup>, der ursprünglich das Recht der früheren Höhenpriester wahren wollte, in seiner jetzigen Form (Einschaltung von עֲשֵׂה in v 7, cf. § 45, 20) aber ihnen nur Levitenrecht einräumt. — **b.** Die Heiligkeit Israels im Sinne der levitischen Reinheit fordern die Nachträge 14<sup>1-2</sup> und 3-21<sup>3</sup>, ebenso auch 23<sup>1-1, 10-15</sup>, wenn sie als sekundär zu betrachten

sind. Durch diese Nachträge, wie durch die unter a. erwähnten, wird der Charakter des dtn. Gesetzes dem des P in etwas angenähert; zu 14<sup>3</sup> ff. vgl. die Parallele Lev 11<sup>2</sup> ff. Da die Verordnung von 14<sup>1</sup> noch Jer 16<sup>6</sup> Ezech 7<sup>15</sup> unbekannt ist, stammt sie sicher erst aus der exilischen Zeit; dann aber auch 14<sup>3-21a</sup>, die augenscheinlich (vgl. v<sup>21a,5</sup> mit v<sup>2</sup>) von der gleichen Hand nachgetragen sind. — c. Eine Reihe von Nachträgen betreffen das Verhältnis Israels zum Ausländer (אֲרָם), und zwar in dem Sinne, daß dieser als der Minderwertige und Rechtlose erscheint, 14<sup>21a</sup>, 15<sup>3</sup> 17<sup>15b</sup> 23<sup>21a</sup>. Da Israel mit dem אֲרָם (nicht אֲרָם) erst im Exil in engere Berührung kam, und da wir 14<sup>21a</sup> bereits als exilischen Zusatz erkannt haben, ist auch diese Gruppe von Zusätzen sicher exilischen Ursprungs. — d. Der scharfen Abwehr des Heidentums dienen die Nachträge 12<sup>29-13<sup>19</sup></sup> 20<sup>15-18</sup>; da sie ganz der Tendenz des D<sup>2c</sup> entsprechen (cf. 7<sup>1</sup> ff.), können sie wohl schon von diesem beigefügt sein. — e. Einzelne nachgetragene Gesetze sind 17<sup>14</sup> ff. (sicher noch vorexilisch, da ein Königsgesetz im Exil keinen Sinn hatte) 18<sup>13</sup> ff. (wohl erst spät nachgetragen, da die Verbindung mit D<sup>2b</sup> schon vorausgesetzt ist) und 23<sup>5-9</sup> (wegen der freundlichen Beurteilung Edoms sicher noch vorexilisch). — f. Auffüllungen nach Parallelstellen sind 12<sup>15-16</sup> (cf. v<sup>21b-25</sup>, die übrigens selbst schon durch das uralte Verbot des Blutgenusses ergänzt sind) 14<sup>23a,5</sup> (cf. 15<sup>19</sup>) 15<sup>21-23</sup> (cf. 17<sup>1</sup> 12<sup>21</sup> ff.) 17<sup>6</sup> f. (cf. 19<sup>15</sup>); vgl. auch die Auffüllungen nach dem Bundesbuch, § 43,11. — g. Allerlei kleine Nachträge, historische Motivierungen eines Gesetzes oder paränetische Zutaten, sind 15<sup>1-6</sup> 16<sup>19-20</sup> 17<sup>16a,18,19</sup> 18<sup>13</sup> ff. (passim) 23<sup>5-7</sup> 24<sup>5-9</sup>. — h. Endlich sind aus der Geschichte einige mosaische Verordnungen erschlossen. Diese sind, soweit sie sich auf alle Generationen beziehen, im Zusammenhang von Kap. 12—26 untergebracht (20<sup>5</sup> cf. Jud 7<sup>3</sup> und 25<sup>17-19</sup> cf. Ex 17<sup>14</sup>), soweit sie nur einen einmaligen Akt der gegenwärtigen Generation betreffen, in einem Anhang an das Gesetz in Kap. 27 zusammengestellt (27<sup>1-4,8</sup> cf. Jos 4<sup>5</sup> ff. 8<sup>32</sup>; 27<sup>11-13</sup> cf. Jos 8<sup>33</sup> f.). Die letzteren sind nachträglich noch von R<sub>j</sub>e durch Einfügung einer Verordnung aus E (v<sup>5-7</sup>) und von R<sub>p</sub> durch eine Anführung von Fluchsprüchen (v<sup>14-26</sup>) ergänzt.

7. Schließlich haben wir noch die **Vereinigung der Sonderausgaben** im jetzigen Dtn ins Auge zu fassen. Hier fällt zunächst auf, daß zwei derselben (D<sup>2b</sup> und D<sup>2c</sup>) miteinander verflochten sind, während die Umrahmung des Gesetzes von D<sup>2a</sup> ganz äußerlich vor D<sup>2b</sup> + D<sup>2c</sup> gestellt ist. Danach dürften zwei Redaktionsprozesse zu unterscheiden sein. a. Zunächst sind die Ausgaben D<sup>2b</sup> und D<sup>2c</sup> verbunden. Dabei wurde der Abschnitt 9<sup>9</sup> ff. geschickt in die Paränese des D<sup>2c</sup> da eingeschaltet, wo er von der Widerspenstigkeit Israels sprach (9<sup>6</sup> f.; der Redaktor hat dabei als verbindendes Glied v<sup>7b,8</sup> verfaßt). Kap. 5 wurde als historische Einleitung der Paränese vorausgeschickt und eine Verbindung durch ein paar formelhafte Sätze hergestellt,

die von Späteren stark erweitert wurden (5<sup>29</sup>–6<sup>3</sup>). Die Ueberleitung vom historischen Rückblick zum Gesetz des D<sup>2b</sup> wurde in 10<sup>12</sup> ff. mit parallelen Sätzen des D<sup>2c</sup> verwoben. Vom Gesetzestext des D<sup>2b</sup> wurde nur der erste Abschnitt (12<sup>1-7</sup>) aufgenommen, wohl weil nur hier D<sup>2b</sup> Selbständiges bot (12<sup>1-4</sup>), und weil dadurch zugleich auf das Grundgesetz ein stärkerer Nachdruck fiel, da es nun zweimal eingeschränkt wurde. — b. Später wurde von anderer Hand D<sup>2a</sup> mit D<sup>2b</sup> + D<sup>2c</sup> vereinigt. Mit dem Gesetzestext des D<sup>2a</sup> wurde genau so verfahren wie mit dem des D<sup>2b</sup>. Der Rahmen aber wurde abgetrennt und vor D<sup>2b</sup> + D<sup>2c</sup> gestellt. Dabei wurde der Anfang des historischen Rückblicks um die Teile beschnitten, zu denen in Kap. 5 und 9<sup>9</sup> ff. schon Parallelen vorlagen: vielleicht sind einige Reste in 9<sup>9</sup> ff. eingearbeitet (§ 43,45). Die auf das Gesetz folgenden reinen Erzählungsstücke wurden natürlich hinter Kap. 30 versetzt. — Die Zeit dieser redaktionellen Verbindung der Sonderausgaben ist nicht näher bestimmbar, ist aber wohl die exilische oder erste nachexilische gewesen.

### § 47. Allgemeine Charakteristik der deuteronomischen Literatur.

Literatur siehe zu § 43.

1. Das Dtn ist im ganzen ein Gesetzeswerk. Dessen **sachlicher Charakter** aber hängt aufs engste mit bestimmten theologischen Voraussetzungen zusammen.

a. Jahwe ist durchaus nicht der einzige Gott. Es gibt neben ihm andere Götter, deren Verehrung berechtigt ist, ja von ihm selbst angeordnet ist (4<sup>19</sup> cf. auch 32<sup>8</sup>, wo  $\text{לֹא יֵשׁוּבָה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  statt  $\text{לֹא יֵשׁוּבָה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  zu lesen ist). Aber Jahwe ist der größte unter den Göttern, ja ihr Herr (4<sup>7</sup> 10<sup>14,17</sup>). Er hat die Menschheit in Völker eingeteilt nach der Zahl der Götter und jedem Volk seine Götter zugewiesen (4<sup>19</sup> 32<sup>5</sup>), dabei aber Israel für sich selbst ausgesondert (32<sup>9</sup>). So hat Israel nur einen Gott, Jahwe (6<sup>4</sup>): alle andern Götter gehen es nichts an, es hat von ihnen nie etwas erfahren und darf sie auch nicht verehren, denn Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott, der seine Verehrer für sich allein haben will (6<sup>5,14</sup> f. etc.).

b. Könnte man danach erwarten, daß die religiöse Stimmung in der dtn. Literatur eine ernste, von Furcht vor dem erhabenen, eifersüchtigen Gott erfüllt sein werde, so ist doch auf der andern Seite noch viel stärker betont, daß Jahwe gegen Israel ein gütiger und liebevoller Gott ist. Daß er, der Herr der ganzen Welt, die Väter Israels erwählte, daß er sich ihnen gegenüber durch einen Eid band, ihre Nachkommen als sein Volk zu betrachten und ihnen das schöne Land Kanaan zu verleihen, findet seine Erklärung nur in seiner unbegreiflichen, frei wählenden Liebe (10<sup>14</sup> f.). In der Konsequenz dieser Liebe, in der Treue Jahwes, liegt der Grund dafür, daß er nun wirklich Israel, das kleinste und geringste der Völker, das sich noch dazu seiner Liebe wenig würdig erweist, zu seinem Volk erkoren, es

aus Aegypten errettet, in der Wüste wunderbar geleitet und nach Kanaan geführt hat (7<sup>6</sup>—9<sup>6</sup>). Eine Auszeichnung bedeutet es auch, wenn er Israel sein Gesetz offenbart; denn eben durch dieses Gesetz steht es als das weiseste und größte Volk da in den Augen aller Welt (4<sup>6</sup> ff.). Ueberdies hat Jahwe den Gehorsam gegen dieses Gesetz, den er ohne Lohn fordern könnte, mit reichem Segen zu belohnen versprochen (7<sup>12</sup> ff. 28<sup>1</sup> ff.). Einem solchen Gott in Treue und Gehorsam zu dienen, ist keine schwere Aufgabe: dazu treibt die dankbare Gegenliebe, und solche Liebe ist das, was Jahwe im Grunde genommen allein fordert (6<sup>5</sup> 10<sup>12</sup>), wobei freilich der neutestamentliche völlige Liebesbegriff, der die Furcht ausschließt, noch nicht erreicht ist (10<sup>12</sup>).

c. Solche Gedanken und Stimmungen sind es, die, wenn sie auch erst von den späteren Herausgebern direkt ausgesprochen sind, doch überall den Hintergrund bilden und allem Einzelnen die charakteristische Farbe geben. Im Gesetz paart sich strenger Ernst mit weitherziger Milde. Mit der größten Strenge eifert das Gesetz gegen alles Heidnische, namentlich gegen das Israel besonders naheliegende und darum besonders gefährliche kananitische Heidentum, als dessen hervorragendstes Merkmal, freilich mit nur bedingtem historischen Recht, die Vielheit der Kultstätten gilt. Daher werden alle heidnischen Kultbräuche als  $\text{הִיָּדֹן הַיָּדֹן}$  verpönt (12<sup>29</sup> ff. 16<sup>21</sup> ff. 18<sup>9</sup> ff. etc.), selbst wenn sie nicht für heidnische Götter, sondern für Jahwe geübt werden (12<sup>30</sup> ff. 16<sup>21</sup> 23<sup>19</sup>); daher wird aller Götzendienst und alle Verleitung zu ihm mit der Todesstrafe bedroht und gefordert, daß man sich von ihrer Vollstreckung auch nicht durch sonst natürliche oder geforderte Rücksichten abhalten lassen solle (Kap. 13, besonders v 2 f. und v 7, ferner 17<sup>2</sup> ff., vgl. auch 20<sup>10-15</sup>). Positiv aber wird gefordert, daß alle Jahwekulthandlungen an der einen von Jahwe erwählten Kultstätte vollzogen werden müssen (Kap. 12, 14<sup>22</sup> ff. 15<sup>19</sup> ff. 16<sup>1</sup> ff.). Die Schwierigkeiten, die dieser Forderung infolge davon entgegenstanden, daß die vielen Lokalheiligtümer für den Vollzug der Kulthandlungen notwendig und auch für allerlei nicht im strengen Sinn Kultisches von Bedeutung gewesen waren, werden mit Sorgfalt gehoben: die Schlachtung zum bloßen Zweck des Fleischgenusses wird, freilich erst bei D<sup>2c</sup>, schwerlich schon im Urdtm. (vgl. § 56.2.), ihres bisherigen kultischen Charakters entkleidet (12<sup>20</sup> ff.): die Ablieferung der Zehnten wird erleichtert, indem ihre Umsetzung in Geld und die Verwendung des Erlöses für anderes am Heiligtum zu erwerbendes Material gestattet wird (14<sup>24</sup> ff.); für die ihres Amtes verlustig gehenden Leviten wird in jeder Weise gesorgt (12<sup>19</sup> 14<sup>27.29</sup> 16<sup>11.14</sup> 18<sup>6</sup> ff.); als Ersatz für die bisher überall in nächster Nähe erreichbaren priesterlichen Richter werden in allen Städten Laienrichter gefordert (16<sup>18</sup>), so daß es nur für wenige schwierige Rechtsfälle der Befragung der Priester an der Zentralkultstätte bedarf (17<sup>8</sup> ff.); anstelle der bisher mit dem Asylrecht ausgestatteten Altäre werden profane

Asylstätten eingerichtet (191 ff.). So wird auf alle Weise Sorge dafür getragen, daß jede Versuchung zur Wiedereinführung der Höhenkulte beseitigt wird.

d. Im übrigen aber fehlt den kultischen Forderungen alle Peinlichkeit und kleinliche Skrupulosität. Gewiß gebührt es sich, daß man dem erhabenen Gott die schuldigen, pflichtmäßigen Opfer abstattet und dazu nicht minderwertiges Material verwendet (14<sup>22</sup> ff. 15<sup>19</sup> ff. 16<sup>1</sup> ff. 17<sup>1</sup>); aber nirgends wird ein bestimmtes Maß von Opfergaben gefordert, die Bestimmung des Maßes vielmehr öfter ganz ausdrücklich dem freien Ermessen eines jeden überlassen (16<sup>19,17</sup>), und wo bestimmtere Angaben vorliegen, sind sie recht bescheiden (18<sup>3</sup> f. 26<sup>2</sup>; auch bei dem Zehnten von 14<sup>22</sup> ff. handelt es sich um eine Menge, die man bei nicht zu großer Entfernung des Heiligtums hintragen kann). Immer wieder wird betont, daß der Kult fröhlichen Charakter tragen soll (12<sup>15</sup> 14<sup>26</sup> 16<sup>11,14,15</sup> etc.).

e. Aber der Dienst Jahwes erschöpft sich nicht in Kulthandlungen. Er ist eine ethische Persönlichkeit, und so fordert er von seinem Volke auch ein seinem eigenen Charakter entsprechendes ethisches Verhalten. Auch hier verbindet sich die Forderung rücksichtsloser Strenge gegen alles Böse (עֲשֵׂה צְדָקָה וְיִשְׁרָאֵל) mit der größten Weitherzigkeit und Milde gegen den Volksgenossen (Humanitätsgesetze) und selbst gegen die Feinde (20<sup>16</sup> ff.), gegen Tiere (22<sup>1</sup> ff. 25<sup>4</sup>) und gegen die leblose Natur (20<sup>19</sup> f.).

f. Im ganzen können wir daher das dtn. Gesetz als ein wahrhaft prophetisches Gesetz bezeichnen, wenn auch noch nicht alle Schranken der alttestamentlichen Religiosität überwunden sind. Besonders gilt dies auch, wenn wir beachten, daß die Paränese alles Gewicht auf die rechte Herzensstellung Jahwe gegenüber legt. Trotz alledem liegt doch auch im Dtn die Wurzel einer minderwertigen Frömmigkeit, die manche Kreise des Judentums charakterisiert. Daß nicht nur die rechte Gesinnung gefordert ist, sondern daß auch eine Reihe einzelner bestimmter Handlungen vorgeschrieben sind, konnte zu der Meinung führen, man habe dem Gesetz Genüge getan, wenn man diese Taten auch ohne die rechte Gesinnung vollbrachte; die Segensverheißungen für den Fall des Gehorsams konnten zu der Meinung führen, man erwerbe sich durch sein Tun ein Verdienst, das Gott lohnen müsse. Freilich war dann der Geist des Gesetzes verkannt, und der Buchstabe täuschte über die wahre Forderung Jahwes (Jer 8<sup>8</sup>). Es darf auch nicht übersehen werden, daß namentlich in den jüngeren Nachträgen zum Gesetz mehrfach ein mit dem Ganzen nicht harmonisierender Ton eingemischt ist, vgl. § 46, 6 a-c.

2. In formeller Beziehung ist die dtn. Literatur durch eine große Vorliebe für formelhafte Wendungen charakterisiert, die oft in einer unser Empfinden störenden Weise gehäuft sind. Dazu kommen einige Einzelworte und Namen, für die andere Quellen andere gebrauchen. Vgl. sprachstati-



Scheidung oft schwierig, bisweilen unmöglich ist. Es ist daher angebracht, zunächst eine gemeinsame Charakteristik von ihnen zu geben, ehe wir ihre individuellen Eigentümlichkeiten behandeln.

**2. Das Thema der Erzählung.** Das jehowistische Werk (JE) erzählt die Geschichte Israels und seiner Vorfahren von der Erschaffung der Menschen an bis zum Tode Moses, jedoch so, daß als das eigentlich handelnde Subjekt durchaus Jahwe erscheint. Er leitet die Geschichte nach einem festen Plan, den er schon frühzeitig in einer Verheißung kundgab (Gen 12 1 ff. 15), und auf den immer wieder zurückgewiesen wird. Er erwählte aus der Gesamtmenschheit Abraham, um ihn zu einem großen Volk zu machen, das er dann als sein Volk betrachten und dem er sein Land Kanaan verleihen wollte. Oft schien es freilich, als würde dieser Plan scheitern. Abrahams Weib war lange unfruchtbar; mehr als einmal mußten die Stammväter Israels das Land der Verheißung verlassen: als Israel zu einem großen Volk zu werden anfing, suchten die Ägypter es zu unterdrücken; und nicht zuletzt hat auch die Widerspenstigkeit Israels die Durchführung des Planes wiederholt in Frage gestellt. Aber Jahwe hat alle Schwierigkeiten überwunden und dabei immer reichlichere Gelegenheit gehabt, seine Macht und Herrlichkeit, aber auch seine Heiligkeit (im ethischen Sinne des Wortes) zu erweisen. Dies darzustellen ist die Aufgabe, die J und E sich gestellt haben.

**3. Die Art der Ausführung.** Die Erzählung von J und E ist aber keine einheitliche, gleichmäßig fortlaufende. Sie löst sich in eine große Anzahl relativ selbständiger Abschnitte auf, die je für sich ein geschlossenes Ganzes von bald größerem, bald geringerem Umfang bilden. Der Zusammenhang liegt mehr in der Idee als in der Form. Die Kunst des Erzählers zeigt sich in der Schilderung einzelner Vorgänge, nicht in der Vorführung großer Zusammenhänge, und selbst wo größere Zusammenhänge berichtet werden, pflegen sie doch in Abschnitte zu zerfallen, die je für sich mit großer Liebe und Sorgfalt ausgeführt sind, deren Verknüpfung aber nur mehr andeutend gegeben wird. Die einzelnen Erzählungsstücke sind meist wahre Kunstwerke. Die Hauptzüge sind scharf herausgearbeitet, das Unwesentliche, nur der Veranschaulichung Dienende tritt zurück. Ein einziger Vorgang fesselt das Interesse; nie werden mehrere parallele Vorgänge kombiniert, so daß die Aufmerksamkeit bald dem einen, bald dem andern zugewandt werden müßte. Die Handlung entwickelt sich klar und meist Schlag auf Schlag. Der Charakter der Handelnden ist stets durchsichtig, ihr Tun daher ohne weiteres verständlich, obwohl der Erzähler nie lange Charakteristiken und Motivierungen einfließt; was der Leser zum Verständnis braucht, erfährt er aus den Worten und Taten der handelnden Personen. Wie der Vorgang zu beurteilen ist, sagt der Erzähler fast nie; er überläßt die Reflexion dem Leser, hat aber doch stets so erzählt, daß dieser, wenn er sich in die Lage der Hauptperson versetzt, nie im Zweifel sein kann. Obgleich die meisten Geschichten nur kurz sind,



sind sie doch fast immer mit großer Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit erzählt. Der Ausdruck ist schlicht, aber stets dem Charakter angepaßt. Immerhin gilt diese Charakteristik nur im allgemeinen; im einzelnen finden sich reichlich Ausnahmen. — Daß nun das Ganze doch nicht den Eindruck einer bloßen Aneinanderreihung von Einzelgliedern macht, liegt an der Kunst der Komposition. Das beste Beispiel dafür bietet die Jakobgeschichte. Hier sind zwei Erzählungsgruppen zu unterscheiden, die Geschichten von Jakob und Esau und die von Jakob und Laban. Jede Gruppe wird eröffnet durch eine Geschichte, in der das Resultat in Form einer Offenbarung vorweg angegeben wird (Gen 25<sup>23</sup> 28<sup>13-15</sup>). Der Leser weiß also von vornherein, worauf er zu achten hat. In den folgenden Geschichten ergibt sich nun allmählich eine Spannung: Jakob gewinnt das Erstgeburtsrecht und den Segen des Vaters, zieht sich aber den Haß des Bruders zu, der ihn zu vernichten droht; Jakob gelangt glücklich nach Mesopotamien, wird von Laban freundlich aufgenommen und hat Erfolg über Erfolg, zieht sich aber Labans Neid zu, der schließlich zu einem gefährlichen Konflikt führt. Stets wird der Leser gespannt, wie der allmählich geschürzte Knoten plötzlich gelöst werden wird. Kaum aber ist der zweite Knoten gelöst (Gen 31), da macht sich der erste um so bedrohlicher geltend (Gen 32), bis auch er seine Lösung findet (Kap. 33). Ähnlich ist es in der Josephgeschichte: auch hier wird durch eine Offenbarung Joseph vorausverkündet, daß er Herr über seine Brüder werden wird; dann aber tritt plötzlich der Umschwung ein, da Joseph als Sklave nach Ägypten verschleppt wird, und der Leser verfolgt nun mit Spannung, wie der Ausweg gefunden werden wird. Analoges läßt sich auch sonst in den Erzählungsgruppen beobachten, und daß es auch für den Gesamtaufbau gilt, ist schon in Nr. 2 gezeigt worden.

#### § 49. Die Herkunft der Stoffe der jehowistischen Erzählung.

Es versteht sich von selbst, daß J und E die Tatsachen, von denen sie berichten, nicht frei erfunden, sondern aus der Tradition übernommen haben. Es ist aber sowohl für ihre Einzelcharakteristik wie für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit von Bedeutung, daß wir über die Herkunft der Traditionsstoffe wenigstens ein allgemeines Urteil gewinnen. Vgl. besonders HGUNKEL, *Genesiskommentar*<sup>3</sup> 1910 § 1—4 der Einleitung); EDMAYER, *D. Israeliten und ihre Nachbarstämme* 1906 und zu einzelnen Stoffen CSTEURNAGEL, *D. Einwanderung d. israelitischen Stämme in Kanaan* 1901.

1. Bereits in § 48.3 ist erwähnt, daß die Erzählung sich in der Regel in eine Reihe von Einzelgliedern auflöst, die je für sich ein relativ selbständiges Ganzes bilden. Verschiedene Umstände legen nun den Schluß nahe, daß diese **Einzelgeschichten ursprünglich getrennt überliefert** und erst nachträglich miteinander verbunden sind. a. Sie zeigen einen ganz

**verschiedenen Stil.** Wir finden gelegentlich Stammbäume, die nur trockene Namensaufzählungen sind (z. B. Gen 22<sup>20</sup> ff. 25<sup>1</sup> ff.) oder doch nur den Rahmen für einzelne kurze Notizen bilden (Gen 4<sup>17</sup> ff. 10<sup>8</sup> ff.). Daneben stehen kurze Berichte, die nur die Hauptsache themaaartig angeben, aber nicht anschaulich ausführen (z. B. Gen 12<sup>6-7,8</sup> 33<sup>18-20</sup>), weiter ausgeführte Erzählungen, die den Vorgang in aller Anschaulichkeit und doch prägnanter Kürze erzählen (z. B. Gen 2<sup>4b</sup> ff. 3<sup>1</sup> ff. 4<sup>1</sup> ff.), endlich Geschichten, die das Detail in epischer Breite und Umständlichkeit ausmalen (z. B. Gen 24 und die meisten Josephgeschichten). — **b.** Die Einzelgeschichten, auch die ein und derselben Quelle angehörenden, zeigen eine **verschiedene theologische Höhenlage.** Neben Erzählungen, die in kindlich-naiver Weise Gott ganz wie einen Menschen auftreten und handeln lassen (z. B. Gen 2<sup>4b</sup> ff. 18<sup>1</sup> ff.), stehen andere, in denen Gott, wenn er überhaupt als handelnde Person auftritt, in viel erhabenerer Weise erscheint (z. B. Gen 15<sup>7</sup> ff. 18<sup>16</sup> ff. Ex 3 f. 19. 34), und wieder andere, in denen er überhaupt nicht sichtbar wird, obwohl er der eigentlich handelnde ist, wo also seine Transzendenz vollkommen gewahrt bleibt (z. B. bei den ägyptischen Wundern und beim Durchzug durch das Rote Meer). — **c.** Wir finden mehrfach eine Geschichte in **verschiedenen Variationen,** indem z. B. das, was in der einen von Abraham erzählt wird, in der andern von Isaak oder Jakob berichtet wird (vgl. Gen 20. 21<sup>22</sup> ff. mit Gen 26<sup>6</sup> ff. 17 ff. und Gen 12<sup>6</sup> ff. mit Gen 33<sup>19</sup> f. 35<sup>1</sup> ff.), oder indem die eine in Aegypten geschehen läßt, was die andere in Genar lokalisiert (vgl. Gen 12<sup>10</sup> ff. mit Gen 20). Die Entstehung solcher Varianten wäre schwer zu erklären, wenn die Geschichten von vornherein in einem bestimmten Zusammenhang überliefert wären, in dem sowohl die Hauptperson als der Ort ganz genau bestimmt war. — Freilich gibt es auch Erzählungsgruppen, die sich nicht so in Einzelgeschichten auflösen lassen, vgl. Nr. 4d.

**2.** Die Einzelerzählungen, auf die so wenigstens ein großer Teil von JE zurückgeht, charakterisieren sich teils als Mythen, teils als Sagen. **Mythischer Art** sind sicher die Geschichten von der Schöpfung, von der Vertreibung aus dem Paradies, von den Engelen, von der Sintflut und vom Turmbau. Der Schauplatz dieser Erzählungen ist der ferne Osten, z. T. genauer das Stromgebiet des Euphrat und Tigris. Läßt schon das vermuten, daß sie orientalischer Herkunft sind, so findet das seine Bestätigung darin, daß wir zur Paradiesgeschichte eine eng verwandte Parallele in der erasischen Mythologie (SPIEGEL, Eranische Altertumskunde I S. 473 ff. 522 ff.), zur Sintflutgeschichte in der babylonischen Literatur (KIB VI I S. 230 ff.) besitzen, und daß auch sonst Parallelen zwischen der biblischen und babylonischen Urgeschichte nachweisbar sind (vgl. z. B. HZIMMERX, Bibl. und babyl. Urgesch. AO II 3 und die in den Kommentaren angeführte Literatur). Wann und wie die orientalischen Mythen Israel bekannt geworden sind, ist streitig. Die einen (z. B. BUDDE, Bibl. Urgesch., STADE ZATW 1903

S. 172 ff.) meinen, es sei von der Mitte des 8. Jh. an geschehen im Gefolge der politischen Berührung mit den Assyrem und Babyloniern und im Zusammenhang mit dem Eindringen babylonischer Kulte. Die anderen (z. B. GUNKEL, ZIMMERN) nehmen an, die Mythen seien bereits in der Mitte des 2. Jahrtausends in Kanaan bekannt geworden, wo besonders die Amarnabriefe einen starken Einfluß babylonischer Kultur beweisen, und die Israeliten hätten sie durch Vermittlung der Kananiter kennen gelernt. Die letztere Auffassung erscheint mir wenigstens für einen Teil der mythischen Stoffe, besonders die von J<sup>1</sup> aufgenommenen, als die berechtigtere; für einen andern Teil mag die erstere Ansicht zutreffen, vgl. § 53, 2. Vergleicht man nun die orientalischen Mythen mit ihren biblischen Reproduktionen, so sieht man, daß eine außerordentlich starke Umbildung stattgefunden hat. Alles Polytheistische ist beseitigt oder höchstens in abgeblaßten Ueberresten erhalten (dämonische Wesen wie die Schlange und die Kerubim in Gen 3, vgl. auch das  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$  3, 22, die  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$  in 6, 1 ff.). Dadurch ist aber besonders die Sintflutgeschichte, wo nun das Strafgericht über die Menschheit und die Errettung Noahs als das wohlüberlegte, widerspruchslose Werk eines Gottes erscheinen, auf ein viel höheres religiös-sittliches Niveau gehoben. Es wird auch von der Gottheit in viel würdigerer Weise gesprochen; das Grotesk-Phantastische ist völlig beseitigt. Diese Umbildung ist nun schwerlich das Werk eines Schriftstellers wie J, der in bewußter Ueberlegung die Mythen reinigen und dem Jahwismus assimilieren wollte. Dagegen spricht, daß soviel des Kindlich-Naiven in der jetzigen Gestalt der Erzählungen vorliegt, das J von sich aus schwerlich beibehalten hätte. Vielmehr dürfte die Umbildung allmählich und halb unbewußt von den volkstümlichen Erzählern vollzogen sein. So bedarf es der Annahme eines längeren Zeitraumes zwischen der Uebernahme der Mythen von den Kananitern und ihrer jetzigen Gestaltung, und so folgt, daß J nicht gar zu früh angesetzt werden darf. Es kommt hinzu, daß der Mensch in Gen 3 als Ackerbauer aufgefaßt ist (v 17 ff.), so daß der völlige Uebergang Israels von der Nomadenkultur zur Ackerbaukultur schon vorausgesetzt ist. — Von manchen Seiten (z. B. GOLDZIEHER, STUCKEN, WINCKLER, AJEREMIAS, JENSEN) wird behauptet, daß auch wenigstens ein großer Teil der übrigen Erzählungen, namentlich der Patriarchengeschichten, auf einer mythologischen Grundlage ruhe; doch dürfte das im allgemeinen abzulehnen sein (vgl. z. B. GÜTHE, *Gesch. d. Volkes Israel*<sup>2</sup> 1904 § 1b). Höchstens kann der Einfluß einzelner mythologischer Motive zugegeben werden; wenn z. B. ein Volk gern, aber sicher nur in künstlicher Weise, in zwölf Stämme eingeteilt wird, so mag da die Zwölfzahl der Tierkreisbilder von Einfluß gewesen sein.

**3. Der sagenhafte Charakter der Hauptmasse der Erzählung.** Die weitaus meisten der von JE mitgeteilten Stoffe entstammen zweifellos der

originalen Tradition Israels und seiner nächsten Verwandten. Diese Tradition ist sicher nicht eine gelehrte, schriftliche, sondern eine volkstümliche, mündliche und daher stark sagenhafte gewesen. Das ergibt sich aus einer ganzen Reihe von Gründen, von denen hier nur einige wichtigere angeführt werden mögen. **a.** Die gelehrte Geschichtsschreibung ist sonst überall relativ jung. Sie entsteht erst, wenn ein Volk schon eine längere Geschichte durchlebt und eine gewisse Höhe der Kultur erreicht hat. Hier aber handelt es sich um Geschichten, die der Begründung des politischen Volkstums Israels, also auch dem Anfang gelehrter Geschichtsschreibung, weit vorausliegen. — **b.** Die gelehrte Geschichtsschreibung hat es mit den Schicksalen des Volkes zu tun, und zwar mit großen, wichtigen Ereignissen: wenigstens in der Gen aber wird uns die Geschichte einer einzelnen Familie erzählt, und dabei werden vielfach Vorgänge behandelt, die gar keine eigentlich geschichtliche Bedeutung haben. — **c.** Die gelehrte Geschichtsschreibung gibt die historische Wirklichkeit wieder, in ihr spielen also, nur die Kräfte und Größen der empirischen Welt eine Rolle: unsere Erzählungen aber versetzen uns vielfach in eine andere Welt, in der Gott und Engel ebenso sinnlich wahrnehmbar sind wie Menschen, und in der der gewöhnliche Naturverlauf häufig durch Wunder unterbrochen wird, also in die Phantasiewelt der Märchen und Sagen. — **d.** Die Geschichtsschreibung fixiert die Wirklichkeit für die Erinnerung und hält vor allem auch die Reihenfolge der Ereignisse fest: in den Erzählungen des J und E zeigt sich eine starke Wandelbarkeit der Stoffe, wir beobachten Varianten und Unsicherheiten in der Einordnung in den Zusammenhang. — **e.** Der ganze Stil der Erzählungen ist nicht der der Geschichte, sondern der der Sagen und Novellen: er ist nicht auf die historische Belehrung, sondern auf die ästhetische Befriedigung des Hörers eingerichtet, er will ihn alles miterleben und mitempfinden lassen. — **f.** Handelt es sich um mündliche Erzählungen des Volkes von Dingen ferner Vergangenheit, dann ist es selbstverständlich, daß sie sagenhaften Charakter angenommen haben: denn die volkstümliche Ueberlieferung kann, wenn sie nicht beständig durch die strenge Geschichtsschreibung kontrolliert und berichtigt wird, die Wirklichkeit nie festhalten, unwillkürlich mischt sich die dichtende Phantasie ausmalend, umformend und ergänzend ein. — **g.** Ganz besonders ist es undenkbar, daß sie zuverlässige Erinnerungen aus dem Zeitalter der Patriarchen oder gar der Urzeit erhalten haben sollte, von denen sie durch Jahrhunderte und Jahrtausende getrennt ist, darunter durch Jahrhunderte, an die sie keine einzige Erinnerung bewahrt hat (die Zeit, in der die Familie Jakobs zu einem Volk angewachsen sein soll), doppelt undenkbar, daß diese Tradition selbst die unbedeutendsten individuellen Erlebnisse einer Familie festgehalten haben sollte. — **h.** Endlich fehlt es an jeder Analogie dafür, daß die Traditionen eines Volkes in die Zeit vor seiner Entstehung zurückreichen: überall sonst, wo ein Volk von seinen Ahnen erzählt, zweifelt niemand an dem sagenhaften Charakter.

**4. Arten der Sage und Alter ihrer jetzigen Form.** Ihrer Art und ihrem Ursprung nach zerfallen die von J und E mitgeteilten Volkssagen in mehrere, freilich nicht scharf zu scheidende Gruppen. a. Die einen, die wir **historische Sagen** nennen können, erzählen das, was sich wirklich zugetragen hat, in den Grundzügen korrekt, so besonders die Mosesagen. Da aber das Volk keinen rechten Sinn für den verschiedenen Charakter der Zeiten hat und in naiver Weise voraussetzt, daß die gegenwärtigen Verhältnisse immer bestanden haben, so wird unwillkürlich die Vorstellung von den Ereignissen nach den jeweiligen Verhältnissen zur Zeit der Erzähler modernisiert. So ist es ziemlich sicher, daß das Volk Israel aus einer Anzahl von Stämmen zusammengewachsen ist, die ursprünglich zwar verwandt waren, aber doch nur sehr lose Beziehungen zueinander hatten. Eine engere Verbindung stellte Mose her, indem er den Stämmen in der Jahwereligion ein einigendes Band gab; doch war die Verbindung noch keine politische. Erst durch den Gegensatz gegen die Kananiter und die Nachbarvölker, besonders gegen die Philister, lernte Israel sich allmählich als eine nationale Einheit erkennen, und erst durch die Errichtung eines Staates durch Saul und David wurde es wirklich zu einem Volk mit einer einheitlichen Geschichte. Die Sage trägt das Resultat dieser Entwicklung in die Vorstellung von der Geschichte der Mosezeit hinein, indem sie voraussetzt, daß Israel schon in Aegypten ein einheitliches Volk war: ja sie stellt es sich so vor, daß es von jeher eine Einheit war: das Volk ist nichts anderes als die erweiterte Familie eines Mannes, Jakobs. Diese Gestalt kann die Ueberlieferung nicht vor der Königszeit angenommen haben. Auf der andern Seite ist die von den ersten Königen begründete Einheit keine vollkommene und dauernde gewesen; nach dem Tode Salomos zerteilte das Volk in zwei Hälften, die dauernd getrennt blieben. Wenn die historische Sage auf diese Trennung keine Rücksicht nimmt, so folgt, daß sie ihre jetzige Gestalt schon vorher gewonnen hatte. So ist die Zeit Davids und Salomos, also das 10. Jh., die Zeit, die der historischen Sage ihr jetziges Gepräge gegeben hat. Das schließt nicht aus, daß in manchen Partien sich korrektere Vorstellungen erhalten haben, z. B. in der jahwistischen Form der Eroberungssage Jud t, die noch nicht mit einer einheitlichen Nation rechnet. — Auch in kultureller Beziehung zeigt sich eine Modernisierung der Sage. Die israelitischen Stämme waren vor der Einwanderung in Kanaan Nomaden und gingen erst in Kanaan allmählich zur Ackerbaukultur über. Die Sage hat vielfach naiv vorausgesetzt, daß schon die Zeitgenossen Moses Ackerbauer waren, wenn sie ihm Gesetze über Ackerbaufeste geben läßt (Ex 23 14 ff. 34 22 ff.; vgl. auch die Voraussetzung der Ackerbaukultur für die Urzeit, z. B. Gen 3 17 ff. 5 29 9 20 26 12 27 28 30 14 ff.). Immerhin ist hier die modernisierende Tendenz nicht so stark gewesen, da der Uebergang zum Ackerbau in der älteren Königszeit noch nicht allgemein vollzogen war. — Neben der moder-

nisierenden Tendenz macht sich in der historischen Ueberlieferung eine idealisierende Tendenz bemerkbar. Die Vergangenheit war eine ideale Zeit insofern, als Israel wirklich Großes erlebte, die Befreiung aus Aegypten, die Vereinigung der Stämme unter dem einen Gott Jahwe und die erfolgreiche Festsetzung in Kanaan. Man sah mit Recht in dem allen Gnadenerweise Jahwes. Aber man wollte solche nicht bloß glauben, sondern auch sinnfällig sehen und stattete darum die Erzählung reichlich mit Wundern aus, in denen das Walten Jahwes in der Geschichte deutlich wurde. Die Wundererzählungen sind nicht alle frei erfunden: vielfach sind natürliche Ereignisse nur wunderbar ausgeschmückt, z. B. die Bahnung eines Weges durch das Schilfmeer (cf. Ex 14<sup>21</sup>). Aber es fehlt wohl sicher auch nicht an völlig freien Wundererdichtungen. Jedenfalls bedurfte es geraumer Zeit auch für diese idealisierende Umbildung der Tradition.

**b. Die halbhistorischen Sagen.** Eine zweite Art von Sagen hat zwar auch eine historische Grundlage, aber hier hat der Umbildungsprozeß schon den Kern ergriffen. Das gilt von einem großen Teil der Patriarchensagen (nicht von allen!). Hier liegen Stammestraktionen zugrunde; aber die Stämme sind personifiziert. An die Stelle einer Gruppe von Menschen ist ein Einzelner getreten, und was der Stamm erlebt hat, wird jetzt in der Form der Individualgeschichte erzählt (vgl. darüber genauer z. B. GUTHE, *Gesch. d. Volkes Israel*<sup>2</sup> 1904 § 1a; STEUERNAGEL, *D. Einwanderung d. israel. Stämme in Kanaan* 1901). Wenn uns diese Sagen die Patriarchen teils außerhalb Kanaans, teils in Kanaan zeigen, so müssen wir schließen, daß Stammesagen aus der Zeit kurz vor und nach der Einwanderung in Kanaan zugrunde liegen, also Traditionen aus der Zeit von etwa 1500—1300. Es muß aber eine ziemlich lange Zeit verstrichen sein, ehe diese Traditionen die Form annahmen, in der wir sie jetzt in J und E lesen. Das erfordert schon der fast vollendete Prozeß der Individualisierung; daß Stammesgeschichten zugrunde liegen, tritt deutlich nur noch in verschwindenden Einzelheiten hervor (z. B. Gen 32<sup>7</sup> ff. 48<sup>22</sup>). Dazu kommt, daß der historische Zusammenhang, in dem die Ereignisse einst gestanden haben müssen, vielfach vergessen ist, so daß wir die Berichte jetzt in einem künstlichen Zusammenhang lesen, in den sie nicht immer passen (z. B. Gen 35<sup>8</sup>), ganz besonders dann nicht, wenn wir die zugrundeliegenden Stammesgeschichten substituieren (z. B. Zusammenstoß Jakobs mit Esau im Ostjordanland Gen 32 f., Jakobs Ubersiedlung nach Aegypten nach seiner Einwanderung in Kanaan). Vielfach sind auch Varianten entstanden, indem Sagen, die zunächst von einem Patriarchen erzählt waren, auf einen andern übertragen wurden oder lokale Verschiebungen eintraten (vgl. Nr. 1 c). Auch hier hat sich die generalisierende und modernisierende Tendenz (vgl. unter a) geltend gemacht: aus Jakob, dem Ahnen der Rahelstämme, ist der Ahn Gesamtisraels geworden, d. h. die erst im Beginn der Königszeit ent-

standene Nation ist in die Vergangenheit zurückprojiziert, und der Uebergang Israels zur Ackerbaukultur hat die Einzelgestaltung der Sagen hier und da schon beeinflusst (vgl. unter a). Schließlich ist zur Verbindung der Einzelstücke ein genealogischer Rahmen geschaffen, der bei J und E der gleiche ist, also von diesen beiden Schriftstellern nicht erst geschaffen, sondern schon vorgefunden ist. Das alles läßt schließen, daß die jetzige Form der Patriarchensage von der Urform der Tradition durch eine mehrere Jahrhunderte lange Entwicklung getrennt ist. Ein Element der Sage führt uns bestimmter bis in die Zeit Davids hinab. Wenn in der Jakob-Esau-geschichte der jüngere Bruder den Vorrang vor dem älteren gewinnt, so setzt das voraus, daß Israel Edom überflügelt hat, was erst durch David geschah. STADE (Gesch. d. Volkes Israel I 1889 S. 146) glaubt noch weiter hinabgehen zu müssen: wenn Rahel vor Lea bevorzugt werde, so spiegele sich darin die Ueberlegenheit des Königtums des Stammes Joseph über das des Stammes Juda, es sei also die Reichsteilung vorangesetzt. Aber Lea und Rahel repräsentieren schwerlich die beiden Reichshälften, umfaßte doch das Nordreich auch mehrere der Leastämme. In der Bevorzugung Rahels werden wir nur ein Anzeichen dafür sehen dürfen, daß in einer früheren Gestalt der Sage nur sie das Weib Jakobs war, Jakob also lediglich als Ahn der Rahelstämme galt; erst, als er der Ahn Gesamtisraels wurde, wurde ihm Lea beigegeben (vgl. STEUERNAGEL, Einwanderung S. 47 f.).

c. Eine dritte Gruppe können wir als **ätiologische Sagen** bezeichnen, da sie den Grund (*zîzîz*) für eine Tatsache angeben wollen. Besonders oft sind es Namen, seltener sprichwörtliche Wendungen, Gebräuche etc., deren Erklärung man durch eine Geschichte gab (cf. z. B. Gen 2<sup>25</sup> f. 3<sup>20</sup> 4<sup>1,25</sup> 11<sup>9</sup> 29<sup>31</sup>—30<sup>24</sup> etc.). Nun hat man gewiß oft in den bereits vorhandenen Geschichten eine Antwort auf die betreffenden Fragen gefunden: dann konnte man die ätiologische Erklärung durch eine kleine Zusatzbemerkung zu ihr geben (vgl. Gen 2<sup>24</sup> 11<sup>9</sup>). Oft aber war eine solche Geschichte noch nicht vorhanden, und die Phantasie mußte sie dann zum Zweck der Erklärung frei erfinden. Das werden wir namentlich dann annehmen dürfen, wenn die ganze Geschichte nur diesem Zweck oder einer Gruppe solcher Zwecke dient (wie Gen 16<sup>7b</sup> ff. 32<sup>25</sup> ff.). Stets lehnen sich auch diese ätiologischen Sagen an die historische oder halbhistorische Sage an: die Personen, die in ihnen eine Rolle spielen, sind die gleichen, und stets fügen sich die ätiologischen Sagen dem Aufbau der andern ein. Es kann daher kaum ein Zweifel sein, daß sie jüngeren Ursprungs als jene sind.

d. Eine Sonderstellung nimmt die Josephgeschichte ein, die sich schon durch ihre Geschlossenheit und ihren Umfang von den übrigen Geschichten abhebt. Sie läßt sich am besten als **historische Novelle** verstehen, deren Abfassung wir einem bewußt schaffenden Dichter zuschreiben dürfen. Aber auch sie beruht nicht auf ganz freier Erfindung. Ihre Personen sind größten-

teils die gleichen wie die der halbhistorischen Sagen, ihr Hintergrund der in jenen gegebene. Das Hauptmotiv, daß Joseph, der von seinen Brüdern gehaßt, ihr Herr wird, dürfte aus der Tradition über die Stammesbeziehungen entnommen sein (vgl. z. B. Jud 8<sup>1</sup> ff. 12<sup>1</sup> ff.), sowie aus der Tatsache, daß durch Jerobeam I die Königsherrschaft an den Josephstamm kam. Im einzelnen mögen Volkssagen und Traditionen über die Schicksale einer Einzelperson in Aegypten (etwa nach Art dessen, was Ramses III über einen Palästinenser berichtet, der sich kurz vor seiner Zeit in Aegypten zum Herren aufwarf; vgl. GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder 1909 I S. 250) weiteren Stoff geliefert haben. Trotz allem haben wir es hier mit einer bewundernswerten Kunstdichtung zu tun: denn der Verfasser hat es verstanden, all die vorgefundenen Stoffe und Motive in selbständiger Weise zu einem Ganzen von großartiger Geschlossenheit zu verarbeiten. Eine solche Dichtung kann nicht sehr alt sein, ganz abgesehen davon, daß sie relativ junge Motive verwertet. Sie gehört sicher erst der Zeit nach der Reichsteilung an. Die Tatsache, daß hier J und E besonders wenig differieren, läßt vermuten, daß die Josephgeschichte noch nicht sehr lange im Volk erzählt war, da sich sonst wohl schon stärkere Varianten gebildet und reichlichere Ausschmückungen angesetzt hätten, als es tatsächlich der Fall ist.

e. Endlich finden sich in J und E einzelne Geschichten, die am besten als bloße **Einkleidung einer religiösen Idee** aufgefaßt werden. Z. B. Gen 12<sup>1</sup> ff. 15<sup>7</sup> ff. bringen zum Ausdruck, daß das, was Jahwe an Israel getan hat, auf einem uralten Beschluß beruht, den er in der Form der Verheißung schon den Vätern kundgetan hat; Gen 22<sup>1</sup> ff. lehrt, daß der Ersatz der Opferung des Erstgeborenen durch ein Tieropfer den Wünschen Jahwes entspricht. Solche Sagen dürften sämtlich späten Ursprungs sein; vielleicht sind sie nicht einmal Bestandteile der alten Tradition, sondern Erzeugnisse der Schriftsteller J und E.

### § 50. Das Zeitalter der jehowistischen Literatur.

1. **Der terminus a quo.** Aus dem, was wir in § 49 über die Herkunft und das Alter der von J und E aus der Tradition übernommenen Stoffe ermittelt haben, ergibt sich, daß die jehowistische Literatur nicht wohl vor dem 9. Jh. entstanden sein kann, wenn auch die einzelnen Elemente z. T. älter sind, nicht bloß nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Form, die sich schon in der mündlichen Ueberlieferung ziemlich festgesetzt haben mag.

2. **Der terminus ad quem.** Andererseits müssen wir die jehowistische Literatur für vordedeutonomisch halten, also vor 620 ansetzen. **a. Wesentliche Forderungen von D sind JE ganz unbekannt.** D fordert vor allem die Kultuskonzentration, nach D<sup>2a</sup> (Dt 12<sup>8</sup> ff.) allerdings erst für die



Zeit, in der Israel in die  $\text{מקדש}$  eingezogen ist und Jahwe ihm Ruhe verschafft hat vor all seinen Feinden. Nun erzählen zwar J und E durchgängig von einer früheren Zeit, und so kann es zunächst nicht auffallen, wenn sie nichts von einem Zentralheiligtum erwähnen. Das ist auch nicht der Fall, wenn E Ex 33 7 ff. vom  $\text{מקדש בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$  berichtet; denn dieses wird nur als Behausung für die heilige Lade und als Offenbarungsstätte charakterisiert, und wenn wir es auch für selbstverständlich halten dürfen, daß hier auch Opfer dargebracht wurden, so ist doch mit keinem Wort angedeutet, daß nur hier geopfert werden durfte. Ebenso wenig fordern Ex 23 17 34 23 eine Zentral-kultstätte; denn hier ist nicht gesagt, daß alle Männer am gleichen Ort vor Jahwe erscheinen sollen. Hätte JE die Forderung der Kultuskonzentration gekannt, so hätte er zwar für die frühere Zeit unbefangen von vielen Kultstätten erzählen können, aber er hätte irgendwie deutlich zum Ausdruck bringen müssen, daß er damit einen Zustand schildert, der künftig geändert werden müßte. Wenn er aber die Begründung so vieler der von D verpönten Kultstätten den Patriarchen zuschreibt und durch Gottesoffenbarungen motiviert sein läßt, ja wenn er die Begründung der Kultstätte von Bethel ausdrücklich von Gott selbst gefordert sein läßt (Gen 35 1), so stattet er sie damit für alle Folgezeit mit einem Nimbus aus, der ihre Zerstörung als ein Sakrileg (cf. I Reg 19 14), nicht als eine geforderte Handlung erscheinen läßt. Dazu kommt, daß Ex 20 24 die Vielheit der Kultstätten ganz ausdrücklich von Jahwe anerkannt wird: denn er sagt, daß er an jeden Kultusort kommen und Israel segnen wolle (lies mit Sam und LXX  $\text{אֶפְרָחֶם אֶת־כָּל־מְקוֹמֵי־בְנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ ; die Einfügung des Artikels in MT, die den Sinn „an dem ganzen Ort“ ergibt, ist eine späte dogmatische Korrektur, § 21, 6). Ferner verbietet D die Errichtung von Masseben (Dtn 16 22). Auch dies Verbot kennt JE augenscheinlich nicht, wenn er die Aufrichtung der Massebe von Bethel Jakob zuschreibt und durch einen Offenbarungstraum veranlaßt sein läßt (Gen 28 18), oder wenn er von Mose erzählt, er habe neben dem Altar am Sinai zwölf Masseben errichtet (Ex 24 4). — **b.** Dasselbe lehrt der **Vergleich der erzählenden Partien von D mit JE**. Sicher besteht hier ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis, und die Priorität liegt dabei zweifellos auf der Seite von JE. Es wäre sonst nicht zu erklären, daß in JE die gesamte deuteronomische Färbung des Stils spurlos verschwunden wäre und von der Eroberung des nördlichen Ostjordanlandes durch Mose und seiner Zuweisung an Halbmanasse ganz geschwiegen würde. Die Darstellung der Vorgänge am Sinai nimmt auf D keine Rücksicht; JE hätte, wenn er D<sup>2b</sup> gekannt hätte, unmöglich die Gesetze von Ex 34 als den Inhalt der Steintafeln hinstellen können, da D<sup>2b</sup> darüber deutlich eine andere Auskunft gab. Der vordtn. Ursprung von JE ist denn auch allgemein anerkannt.

## § 51. Das Verhältnis von J und E.

**1. Vorbemerkungen.** Trotz ihres im allgemeinen gleichen Charakters weisen J und E doch auch Verschiedenheiten auf. Diese hängen teils damit zusammen, daß J und E in verschiedenen Landesteilen und Zeiten geschrieben; in diesem Falle bringen die Unterschiede nicht individuelle Eigentümlichkeiten der Schriftsteller zum Ausdruck, sondern sie charakterisieren die Form, welche die Tradition in dem betreffenden Gebiet und in der betreffenden Zeit angenommen hatte. Teils kommen sie auf die Rechnung der Schriftsteller selbst. Wie weit das eine, wieweit das andere der Fall ist, läßt sich meist nicht scharf auseinanderhalten. Die Unterschiede sind vielfach auch nicht absolute, die mit vollkommener Konsequenz zu konstatieren wären, sondern nur relative, indem das, was für J charakteristisch ist, bei E nicht völlig fehlt, sondern nur stark zurücktritt, und umgekehrt. Endlich ist auch zu beachten, daß sich in J und E selbst wieder Verschiedenheiten beobachten lassen, die teils mit der verschiedenen Herkunft ihrer Stoffe (nach § 50 sind ja ursprünglich getrennte Einzeltraditionen nachträglich gesammelt), teils mit der Mehrheit der an J und E beteiligten Schriftsteller (J<sup>1</sup> und J<sup>2</sup>: E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup> und E<sup>3</sup>) zusammenhängen.

**2. Wir beginnen mit dem Äußerlichsten, den sprachlichen und stilistischen Differenzen.** Gewisse Ausdrücke sind bei J beliebt, die bei E fehlen oder doch selten sind, z. B. **בוא אל**, **אָרֶר**, **הָאָמֵן** = beiwohnen, **בַּאָזֶן** = bis, **בִּי אֶרֶב**, **בְּנֵה לִּי בֵן** = einen Sohn bekommen von, **וַיְבָרֵךְ** = sich den Segen anwünschen, den jemand bekommen hat, **וַיְבָרֵךְ** **הַיָּמִין** (resp. **וַיְבָרֵךְ** **הַשְּׂמֹאלָה**, **וַיְבָרֵךְ** etc.), **וַיִּקְרָא** etc.), **וַיִּקְרָא** **בְּשֵׁם יְהוָה**, **וַיִּקְרָא** **בְּשֵׁם יְהוָה**, **וַיִּקְרָא** **בְּשֵׁם יְהוָה** (E meist **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא** in geschlechtlichem Sinn, **וַיִּקְרָא** in übertragenen Bedeutungen (besonders vom Verstocktsein, cf. **וַיִּקְרָא** **לֵב** = verstocken; dagegen E **וַיִּקְרָא** **לֵב**, **וַיִּקְרָא** **לֵב**, **וַיִּקְרָא** **לֵב**, **וַיִּקְרָא** **לֵב** and Derivate, **וַיִּקְרָא** **וַיִּקְרָא**, **וַיִּקְרָא** = jünger (E **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא** = Sprache, **וַיִּקְרָא** (E **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא**. Für E charakteristisch sind z. B. **וַיִּקְרָא** (J **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא** = Inhaber, **וַיִּקְרָא** = gegen jem. reden, **וַיִּקְרָא** = Streitsache, **וַיִּקְרָא** = verstockt sein (**וַיִּקְרָא** **לֵב**, **וַיִּקְרָא** **לֵב**), **וַיִּקְרָא** (J **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא** = hier, **וַיִּקְרָא**, **וַיִּקְרָא** = wegnehmen in malam partem, **וַיִּקְרָא** mit Infin. = erlauben, **וַיִּקְרָא** = heraufführen aus Aegypten, **וַיִּקְרָא** und **וַיִּקְרָא** = Grauen empfinden, **וַיִּקְרָא** = jünger (J **וַיִּקְרָא**), **וַיִּקְרָא**. Zu diesen lexikalischen kommen **grammatische Differenzen**: J liebt Verbalsuffixe, E **וַיִּקְרָא** mit Suffix; J konstruiert Völkernamen gern singularisch, E pluralisch; J liebt konjunktionale Satzverbindungen und Periodenbau mehr als E; E bietet viel eigentümliche Formen wie: **וַיִּקְרָא**, **וַיִּקְרָא**, **וַיִּקְרָא** (statt **וַיִּקְרָא**) und die Suffixe **וַיִּקְרָא**, oder **וַיִּקְרָא** statt **וַיִּקְרָא**. **Stilistische Eigentümlichkeiten von E** sind z. B. die Verknüpfung von Geschichten durch **וַיִּקְרָא** **וַיִּקְרָא** **וַיִּקְרָא** und die Einleitung eines Gesprächs durch „und er rief: N. N. (doppelte Namensnennung): und er sprach: hier bin ich, resp. ich höre“. Sonst lassen sich

stilistische Unterschiede nicht recht feststellen; die Vorzüge einzelner Erzählungen des J vor den Parallelen des E (z. B. der bessere Aufbau von Gen 12 10 ff. vgl. mit Gen 20, wo v 2 erst durch v 11 ff., v 6 erst durch v 17, und die Erläuterung des R in v 18 recht verständlich werden, oder die größere Spannung in dem Bericht über die ägyptischen Plagen, die durch die eingeschalteten Verhandlungen Moses mit Pharao erreicht wird) werden dadurch aufgewogen, daß anderwärts J weniger gut erzählt als E. Schon mehr sachliche Bedeutung haben **Differenzen in gewissen Namen**: J יצחק, E יצח; J בני-עמר, E בני-עמר; J הַקָּבֵד בְּנֵי-רַעֲשָׁאֵל, E יִרְרָה oder יִרְרָה; nur J hat neben יִצְחָק auch den Namen יִשְׂרָאֵל; E weicht in der Gottesbenennung von J ab, cf. Nr. 5. Alle diese Verschiedenheiten beweisen, daß J und E aus verschiedenen Schriftstellerkreisen hervorgegangen sind.

3. Bestätigt wird dieser Schluß durch die **Unterschiede im Stoff der Erzählung**, die uns zugleich gestatten, die Kreise, aus denen J und E hervorgingen, genauer zu bestimmen. Bemerkt sei, daß im folgenden von Differenzen untergeordneter Bedeutung abgesehen ist.

a. Zu der **Urgeschichte** des J fehlt jede Spur einer Parallele aus E; danach scheint E die Urgeschichte nicht behandelt zu haben, ohne daß wir deshalb sagen könnten, sie sei ihm unbekannt gewesen.

b. In der **Abraham-Isaakgeschichte** hat E, abgesehen von der genealogischen Angabe, daß Isaak ein Sohn Abrahams war, Parallelen nur zu J<sup>2</sup>, d. h. zu den Abrahamgeschichten, die größtenteils in J<sup>1</sup> als Isaakgeschichten erscheinen. Daraus lassen sich folgende Schlüsse ziehen: 1. J und E haben gemeinsam die Sagen, die an Orten des südlichen Gebietes (Gerar, Beerseba, Beer-lachaj-roi) lokalisiert sind, also wohl auch vornehmlich dort erzählt wurden. Diese aber erscheinen in einer älteren (J<sup>1</sup>: Isaakform) und einer jüngeren Gestalt (J<sup>2</sup>: Abrahamform); E kennt sie nur in der jüngeren Gestalt als Abrahamsagen, ist also wohl jünger als J<sup>1</sup> und etwa gleichzeitig mit J<sup>2</sup>. — 2. Bei E fehlt jede Spur einer Bekanntschaft mit den Sagen, die in Hebron lokalisiert sind, die also in dem alten Hauptheiligtum Judas erzählt sein werden, und mit den damit eng verknüpften Sodom-Lotsagen. E scheint daher keine Beziehung zu Hebron gehabt, also nicht in Juda geschrieben zu haben, während J in Juda geschrieben haben dürfte. Wahrscheinlich ist also E ein Nordisraelit; hiergegen sprechen nicht seine Beziehungen zum äußersten Süden, da wir aus Stellen wie I Reg 19 3 ff. Am 5 5 8 14 wissen, daß die Nordisraeliten öfter Wallfahrten nach den Heiligtümern dieses Gebietes unternahmen. — 3. J und E sind voneinander literarisch unabhängig; denn sie gehen hinsichtlich der Stoffe weit auseinander, und selbst, wo sie parallele Geschichten bieten, tun sie es mit wesentlichen Differenzen. So verlegt E die Gefährdung der Sara nach Gerar, J<sup>2</sup> nach Aegypten (bei ihm ist die Sage wohl unter dem Einfluß der Exodustraditionen umgestaltet); J<sup>2</sup> stellt die Entfernung Hagens aus dem Hause Abra-

hams als Flucht vor der Geburt Ismaels, E als Vertreibung nach derselben dar. — Eigentümlich ist J ferner die Geschichte von der Einwanderung Abrahams in Kanaan und von der Begründung der Kultstätten bei Sichem und Bethel durch ihn (eine Variante der Jakobsage) und von der Werbung Rebekkas, E dagegen die Erzählung von der Opferung Isaaks (der Berg des Morialandes ist schwerlich mit Recht von den Späteren mit dem Tempelberg von Jerusalem identifiziert; ein spezifisch jüdisches Interesse des E darf also daraus nicht erschlossen werden).

c. In dem von **Jakob und seinen Söhnen** handelnden Abschnitt laufen die Geschichten von J und E wesentlich parallel, hier haben also beide aus der gleichen, wohl gemeinisraelitischen Tradition geschöpft. Doch zeigen sich auch hier im einzelnen bedeutsame Differenzen, welche die gegenseitige literarische Unabhängigkeit von J und E beweisen. Z. B. wird Isaak in Gen 27 nach J durch den Geruch der Kleider Jakobs getäuscht, nach E durch die Verhüllung seiner glatten Haut: die Namen der Söhne Jakobs werden von J und E in Gen 30 teilweise verschieden erklärt; nach J ist Joseph von seinen Brüdern an Ismaeliter verkauft, nach E von Midianitern geraubt. Daneben haben J und E je ihre Sonderstoffe; z. B. hat nur J die Geschichte von Jakobs Gotteskampf bei Pniel und im Zusammenhang damit den Namen Israel, die von Rubens Blutschande mit Bilha, von Juda und Tamar, von Josephs Keuschheit (im Zusammenhang damit ist Josephs ägyptischer Herr von dem Gefängnisaufseher unterschieden und Joseph als Gefangener im Gefängnis, während bei E der ägyptische Herr mit dem Gefängnisaufseher identisch und Joseph nicht als Gefangener im Gefängnis ist, sondern als Sklave des Aufsehers) und endlich den Segen Jakobs Gen 49; dagegen hat nur E z. B. die Erzählung vom Teraphimdiebstahl Rahels, von der Abschaffung der fremden Götter in Sichem, vom Altarbau in Bethel, vom Tode der Debora und Rahel und von der Zurückhaltung Simeons als Geisel in Aegypten. — Bedeutsamer für die örtliche und zeitliche Ansetzung von J und E sind folgende Differenzen: Bei E fehlen alle spezifisch jüdischen Stoffe und die spezifisch jüdische Färbung der gemeinsamen Erzählungen (Gen 38. 49, wo Juda als Königsstamm erscheint v s fl.; bei E ist nicht Juda, sondern Ruben der Wortführer der Brüder). Man wird daher E nicht für einen Judäer, sondern für einen Nordisraeliten halten müssen. Ferner erweist sich E als der jüngere, wenn er Laban, den Repräsentanten der Aramäer, nicht in Haran jenseits des oberen Euphrat, sondern im Gebiet der ארם ארם, also in der Steppe im Osten oder Nordosten Palästinas wohnen läßt, also die Aramäer bereits in bedrohlicher Nähe kennt, und ebenso, wenn er in Gen 34 nicht bloß Simeon und Levi den Ueberfall auf Sichem ausführen läßt, sondern alle Söhne Jakobs, also bereits eine stärkere generalisierende Umbildung der Sage voraussetzt.

d. Etwas freier ist das Verhältnis von J und E wieder in der Ge-

**schiechte des Auszugs aus Aegypten und der Bundschließung** am Sinai-Horeb. Zwar ist der Grundstock hier gemeinsam, in der Einzelausführung aber zeigen sich starke Differenzen. Man beachte die Verschiedenheiten in den Namen des Schwiegervaters Moses (J מֹשֶׁה בְּרֵרְמִיזָאֵל, E מֹשֶׁה oder מֹרֶה) und des Gottesberges (J סִינַי, E הַרְּבִי). Nach J erfolgte die Berufung Moses wahrscheinlich erst nach seiner Rückkehr nach Aegypten, nach E sicher vor ihr. Nach J hat Mose sein Weib und seinen Sohn bei der Rückkehr nach Aegypten mitgenommen, nach E sind sie ihm erst später von Jethro zugeführt. Die ägyptischen Plagen sind bei J und E teilweise verschiedene. Auch den Bundesschluß stellen J und E verschieden dar (nach J Verpflichtung auf das Gesetz, nach E Abschluß eines Blutbundes zwischen Gott und Volk mit nachfolgender Gesetzgebung) etc. Dazu kommt, daß hier das Sondergut der beiden Quellen erheblich größer ist. Nur J kennt den Ueberfall Jahwes auf Mose (Ex 4 21 ff.), die fortgesetzte Weigerung Moses gegenüber dem Ruf Jahwes, die Ausstattung Moses mit Beglaubigungswundern für das Volk und ein besonderes Auftreten Moses vor dem Volk, die Verschärfung der Bedrückung infolge der ersten Verhandlungen mit dem Pharao, die Offenbarung Jahwes an Mose auf dem Sinai (Ex 34) etc. Nur E kennt die Offenbarung des Namens יהוה an Mose, den Gottesstab, Aaron, die Beraubung der Aegypter, das Essen ungesäuerner Brote nach dem Auszug, das Triumphlied Mirjams, die Besiegung der Amalekiter, die Bestellung von Gehilfen Moses in der Rechtsprechung, die Tafelgesetzgebung, das goldene Kalb, die Anfertigung der heiligen Lade und des אֲרוֹן הַבְּרִית, die Ausrüstung der 70 Aeltesten mit dem Geist Jahwes, den Aussatz Mirjams etc. Hier zeigt sich wieder deutlich die literarische Unabhängigkeit der beiden Quellen voneinander. — Bezüglich der örtlichen Herkunft von J und E gestatten die Gesetze einen Schluß. Hier zeigt sich eine bedeutsame Verschiedenheit bezüglich des Frühlingsfestes, da J das Passah-, E das Massothfest fordert. Nun sehen wir aus Dtn 16 1 ff., daß die Passahfeier judäischer Gewohnheit entsprach; danach wird J ein Judäer sein. Dagegen war wenigstens nach dem ursprünglichen Text von Dtn 16 das Massothfest in Juda nicht bekannt; es wird also ein nordisraelitisches Fest gewesen sein, und E, der es historisch motiviert und in seinem Gesetz fordert, ist danach ein Schriftsteller des Nordreiches. Das Gleiche ergibt sich aus dem Altargesetz Ex 20 25, das eine spezifische Eigentümlichkeit des Kultus von Sichem kodifiziert (§ 39, 7a). Gegen die Herleitung von E aus Nordisrael kann nicht geltend gemacht werden, daß E von der Stiftung der heiligen Lade erzählt; denn diese war ursprünglich ein Hauptkultobjekt Nordisraels, und so ist es nur natürlich, daß sie in der nordisraelitischen Tradition eine wichtige Rolle spielte, dagegen nicht in der judäischen. Ebensowenig folgt aus Ex 32 die judäische Herkunft von E<sup>2</sup> (gegen KUENEN, Einl. § 13, 20): denn der in dieser Erzählung liegende Protest gegen den Kälberdienst von Dan, Bethel und

Samaria konnte nicht nur von einem Judäer ausgehen, wie das Beispiel des nordisraelitischen Propheten Hosea zeigt.

e. In dem Bericht über die **Einwanderung Israels in Kanaan** gehen J und E völlig auseinander. Bei J ist die Kundschaftergeschichte die Einleitung zu einer Geschichte der Eroberung Kanaans vom Süden aus, bei der die Stämme getrennt oder doch nur zu kleinen Gruppen verbunden vorgehen (§ 42,1); bei E bildet sie den Anlaß dafür, daß Jahwe über Israel noch eine vierzigjährige Wanderzeit in der Wüste verbängt, und daß Israel dann vom Osten aus in Kanaan eindringt. Von der jahwistischen Erzählung sind nur einzelne Fragmente erhalten; im großen und ganzen folgt Rje der elohistischen Erzählung. Sicher steht J der historischen Wirklichkeit näher, wenn er die Eroberung Kanaans nicht als einheitliche Unternehmung Gesamtsraels darstellt: die elohistische Darstellung ist eine jüngere, die Tradition der Rahelstämme generalisierende Umbildung (§ 49,1a 63,2). Danach ist E wohl später verfaßt als J. Uebrigens scheint auch der Bericht des J auf falscher Generalisierung zu beruhen: tatsächlich werden nur die Lea-stämme von Süden aus eingedrungen sein, die Rahelstämme aber von Osten aus, und zwar erheblich später (vgl. STEUERNAGEL, D. Einwanderung der israel. Stämme 1901). Auch hier zeigt sich, daß E auf spezifisch nordisraelitischen Traditionen beruht, J aber auf judäischen. Jedenfalls beweist die fundamentale Differenz, daß weder J von E, noch E von J abhängig sein kann.

f. Die stoffliche Vergleichung von J und E führt also zu folgenden **Ergebnissen**: 1. J und E sind literarisch von einander unabhängig, sonst wären die außerordentlich starken Differenzen, die keineswegs bloß die Einzelausführung betreffen, unerklärlich. Dagegen darf man nicht geltend machen, daß sie bis zu einem gewissen Grade doch auch übereinstimmen; denn das erklärt sich zur Genüge teils daraus, daß die nordisraelitische und die judäische Tradition eine gemeinsame Wurzel in den historischen Ereignissen haben, teils daraus, daß infolge der politischen Einigung der Stämme zur Zeit der ersten Könige ein gewisser Ausgleich zwischen beiden stattgefunden hat. Es ist danach unberechtigt, wenn z. B. DILMANN (Kommentar zu Num—Jos S. 628) annimmt, daß J unter andern auch Eals Quelle benutzt habe, oder wenn z. B. KUENEN (Einl. § 13,11 f.) und EdMEYER (ZATW 1881 S. 141) meinen, E habe unter andern auch J als Quelle benutzt. — 2. J ist ein judäisches, E ein nordisraelitisches Werk, weil alle spezifisch judäischen Traditionen nur in J zu finden sind, E aber spezifisch nordisraelitische Traditionen wiedergibt. Freilich finden sich nordisraelitische Traditionen auch in J (Sichem-, Bethel-, Machanajim-, Pnielsagen, Rahel als Lieblingsweib Jakobs, Josephgeschichte etc.); aber das erklärt sich zur Genüge daraus, daß die nordisraelitische Tradition infolge der politischen Einigung der Stämme zur Zeit der ersten Könige auch

in Juda bekannt geworden war, und daß der jüdische Standpunkt des J weniger exklusiv war, als der nordisraelitische Standpunkt des E. Es ist daher unberechtigt, wenn z. B. ESCHRAEDER (DEWETTE, Einl.<sup>2</sup> 1869 S. 321) und EREUSS (Gesch. d. hl. Schr. AT § 213) ephraimitischen Ursprung von J annehmen, weil er so viel nordisraelitische Ueberlieferungen wiedergibt, und wenn KUENEN (Einl. § 13,<sup>9</sup>) ihnen wenigstens für J<sup>1</sup> zustimmt. Ebenso fehltes an genügendem Beweisen für die von vielen anerkannte These KUENENS (Einl. § 13,<sup>25</sup>), daß wenigstens die jüngeren Nachträge in E (bei ihm E<sup>2</sup>, bei uns E<sup>3</sup>) jüdischen Ursprungs seien. Richtig ist nur, daß der im Nordreich entstandene E nachträglich auch in Juda Verbreitung fand und hier schon gegen Ende des 7. Jh. höheres Ansehen gewonnen hatte als J (das ergibt sich daraus, daß D<sup>2</sup>a und D<sup>2</sup>b sich ausschließlich an E anlehnen, § 46,2,3), vielleicht auch, daß einzelne der Nachträge jüdischer Herkunft sind, vgl. § 52,2.

3. E ist im ganzen jünger als J, d. h. die Hauptschicht von E (E<sup>2</sup>) ist jünger als die Hauptschicht von J (J<sup>1</sup>) und etwa gleichzeitig mit den jüngeren Teilen von J (J<sup>2</sup>). Diese These wird im folgenden noch eine weitere Stütze finden.

4. Eine Verschiedenheit zeigt sich zwischen J und E auch im **theologischen und ethischen Charakter**. Doch ist hier ganz besonders zu beachten, daß es sich nur um Durchschnittsurteile handelt, da beide Quellen Stoffe verschiedenen Ursprungs und Charakters bieten und auch keine strengen literarischen Einheiten sind. Nur einige Hauptpunkte seien hervorgehoben.

a. **Die Gottesvorstellung** ist in beiden Quellen vielfach stark anthropomorph; in beiden läßt sich ein Streben nach Einschränkung der Anthropomorphismen beobachten, doch bei E weit mehr als bei J, so daß auch hier E einen fortgeschrittenen Standpunkt zeigt. J erzählt häufig von Erscheinungen Jahwes in menschlicher Gestalt, stellt seine Tätigkeit nach Art der menschlichen dar und läßt sie von menschlichen Affekten geleitet sein; vgl. z. B. die Schöpfungsgeschichte Gen 2 4 ff., wo Gott den Menschen und die Tiere formt wie ein Töpfer ein Gefäß (ִצֶרֶת), den Menschen durch Einhauchen seines Odems belebt, einen Garten pflanzt, das Weib aus einer Rippe des Mannes baut, ferner Gen 3 5,21 7 16, 18 1 ff. 32 25 ff. Ex 4 24 ff. und menschliche Motivierungen Gen 3 22 6 6 f. 8 21 ff. 11 6 ff. etc. In der Mosezeit, wo wir der wirklichen Geschichte näher stehen, treten die Anthropomorphismen natürlich mehr zurück. Nur in geringem Maße beobachten wir in J die Tendenz zur Vermeidung oder Abschwächung der Anthropomorphismen: Gen 15 17 Ex 3 2 erscheint Gott in Gestalt einer Feuerflamme, Gen 26 24 28 13 ff. nur im Traum; bisweilen ist sein Wirken auf der Erde durch Engel vermittelt (teilweise wohl erst infolge von Ueberarbeitung), so Gen 16 7 ff. 19 1 ff. 24 7 Ex 3 2. Auch bei E fehlt es nicht an starken Anthropomorphismen; so wohnt nach ihm Gott dauernd auf dem Horeb (während er nach J

auf dem Sinai nur vorübergehend erscheint), hier sehen ihn die Ältesten Israels Ex 24 10; er redet mit Mose wie ein Mensch mit einem andern (Ex 33 11 Num 12 8), wobei Mose sogar die  $\text{מַלְאָכִים}$  zu sehen pflegt (Num 12 8); die Gesetzestafeln hat Gott mit seinem eigenen Finger beschrieben (Ex 31 18 32 16 34 1). Aber in weit stärkerem Maße als bei J beobachten wir bei E das Streben nach Vermeidung der Anthropomorphismen. Jahwe begleitet sein Volk in Gestalt der Wolken- und Feuersäule (z. B. Ex 33 9 f. Num 12 5 Dtn 31 15; so vereinzelt auch bei J Num 14 19 f.?) oder repräsentiert durch die heilige Lade (Num 10 33 ff. 14 44); bei der Theophanie auf dem Horeb bleibt er in das Wolkendunkel gehüllt (Ex 19 16 20 21); meist erscheint Gott den Menschen nur in Träumen (Gen 20 3,6 21 12 cf. v 14, 22 1 cf. v 3, 28 12 31 11,24 46 2 Num 12 6 22 8 ff.), die überhaupt bei E ein beliebtes Offenbarungsmittel sind; oft ist Gott durch einen oder mehrere Engel vertreten, z. T. erst infolge von Uebersetzung (Gen 28 12 31 11 32 2 Num 22 22 ff. etc.). Die Wunder, die bei J meist nur außerordentliche Steigerungen natürlicher Vorgänge sind (ägyptische Plagen, Trockenlegung des Schilfmeeres), sind bei E ins Zauberhafte gesteigert (Ex 15 25 17 8 ff. Num 12 4 ff. 21 4 ff. 22 23 ff. und besonders die ägyptischen Plagen, die Mose mit dem Gottesstab als Zauberstab wirkt).

b. Verschieden ist die **Stellung zum volkstümlichen Kult**. An ihm übt J nur geringe Kritik, indem er den Gebrauch gegossener Gottesbilder verbietet (Ex 34 17). Viel weiter geht E. Er stellt den Teraphimkult wie überhaupt den Kult anderer Götter als unvereinbar mit dem Jahwekultus hin (Gen 35 2 cf. 31 19 Num 25 1 ff.; vgl. auch Ex 20 23), er verurteilt aufs schärfste die Verehrung Jahwes unter dem Bilde eines Stieres oder Kalbes (Ex 32); Menschenopfer will er durch Tieropfer ersetzt wissen (Gen 22); an Masseben nimmt er zwar keinen Anstoß (Gen 28 18 Ex 24 4), verrät aber doch die Tendenz, sie durch Umdeutung in bloße Ortsmarken und Denkmäler ihres kultischen Charakters zu entkleiden (die Massebe von Bethel, die ursprünglich das Kultobjekt war Gen 28 18, bezeichnet nach dem jetzigen Zusammenhang nur die Stelle, wo Jakob später eine Kultstätte begründen will; die Massebe in Gilead Gen 31 45,51 ff. ist ein bloßer Grenzstein; die auf dem Grabe der Rahel 35 20 ein bloßes Grabdenkmal; die zwölf Masseben, die Mose Ex 24 4 errichtet, sind nur Repräsentanten der zwölf Stämme).

c. Beide Quellen enthalten Stoffe, in denen das **ethische Urteil** gänzlich schweigt oder selbst nach altisraelitischen Maßstäben ziemlich tief steht. Das sagenerezählende Volk freut sich, wenn seine Ahnen Vorteile gewinnen, erzählt mit Belagen davon und fragt nicht nach Recht und Unrecht. Gelegentlich läßt es Jahwe selbst an einer Lüge oder einem Betrug beteiligt sein (Ex 4 23 5 1 ff. etc.; Urlaubsforderung: Ex 3 21 f. 11 2 12 35). Aber obwohl die Spuren dieser unethischen Erzählungsweise nicht getilgt sind, wird doch niemand verkennen, daß J und E im ganzen von einem hohen und



feinen ethischen Urteil erfüllt sind. Es genügt, auf die zahlreichen Fälle hinzuweisen, in denen Jahwe durch einen einzelnen Gerichtsakt (z. B. Gen 19) oder durch die ganze Gestaltung der weiteren Schicksale (Jakob, Josephs Brüder) die Sünder straft oder erzieht, oder auf ein Wort wie Gen 39<sup>a</sup>. Dieses ethische Urteil reagiert nun bei E augenscheinlich viel stärker gegen die unethische Art der Volkssage als bei J. Während J den Patriarchen ruhig der Volkssage folgend sein Weib als seine Schwester ausgeben läßt (Gen 12<sup>10</sup> ff. 26<sup>7</sup> ff.), empfindet E das Bedürfnis, ihn wenigstens halb von dem Vorwurf der Lüge zu entlasten (20<sup>12</sup>). Während J Jakob sich durch List auf Kosten Labans bereichern läßt (30<sup>37</sup> ff.), stellt E seinen Reichtum als eine Folge einer wunderbaren Fügung Gottes dar, die durch das Verhalten Labans gerechtfertigt ist (31<sup>5</sup> ff.). Während J Joseph auf Judas Rat von seinen Brüdern verkauft werden läßt (37<sup>26</sup> f.), schreibt E Ruben, der bei ihm die Stelle Judas vertritt, die Absicht zu, Joseph zu retten, und läßt diesen von Midianitern geraubt werden (37<sup>22,28</sup> ff.). Danach gehört E einer Zeit an, die bereits ein feineres sittliches Empfinden hat und dem durch gelegentliche Korrekturen an der Volkssage Rechnung trägt.

5. Verschieden ist endlich auch das **Maß der gelehrten Bearbeitung der Tradition**, und zwar ist es bei E größer als bei J. Der letztere bietet meist nur die Sagen in ihrer volkstümlichen Gestalt; nur in einzelnen, teilweise erst J<sup>2</sup> angehörenden Abschnitten finden sich Stoffe mehr gelehrten Charakters wie die Beschreibung des Paradiesstromes (Gen 2<sup>10</sup> ff.), die Völkertafel (Gen 10), der Stammbaum der Nahoriden (22<sup>20</sup> ff.) und der Ketnärer (25<sup>1</sup> ff.). Zu einer religionsgeschichtlichen Theorie findet sich nur ein leiser Ansatz in der Notiz, daß der Gottesname יהוה erst zur Zeit des Enosch aufkam (Gen 4<sup>26</sup>), der zufolge J<sup>1</sup> bis Gen 4<sup>25</sup> die redend eingeführten diesen Namen vermeiden läßt und auch in der Erzählung jedem יהוה ein אלהים gleichsam als Korrektur beifügt (§ 36,2). Viel stärker macht sich eine ähnliche Theorie bei E<sup>2</sup> geltend, da sie hier das unterscheidende Kennzeichen zweier Zeitalter, des vormosaischen und des mosaischen, abgibt (§ 38,3). Auch sonst tritt das gelehrte Element bei E stärker hervor, und zwar nicht bloß neben, sondern auch in den Sagen. E liebt es, auch die Nebenfiguren der Sage mit Namen zu nennen und dieser dadurch den Schein größerer Genauigkeit zu geben (Elieser, Debora, Siphra, Pua, Hur, Nadab und Abihu Gen 15<sup>2</sup> 35<sup>8</sup> Ex 1<sup>15</sup> 17<sup>10</sup> 24<sup>1,9</sup> f.). Besonders gilt das von ägyptischen Personen, wie denn E es auch sonst versteht, die in Ägypten spielenden Geschichten spezifisch ägyptisch zu färben (Gen 37<sup>36</sup> 41<sup>43,45</sup> Ex 11). Er beruft sich gelegentlich auf literarische Quellen (Num 21<sup>14</sup> ff. 27 ff.) und bietet bereits einige Elemente einer Chronologie (Gen 15<sup>13</sup> 29<sup>18,27</sup> 31<sup>38,41</sup> 45<sup>6</sup>).

## § 52. Die Entstehung des Elohisten.

**1. Die Hauptschicht des Elohisten (E<sup>2</sup>)** ist nach § 51,3 ff. im Nordreich entstanden, also jedenfalls vor 722, aber doch erst nach der Reichsteilung (933). Es steht uns also für die zeitliche Ansetzung zunächst ein Zeitraum von zwei Jahrhunderten zur Verfügung. Dieser beschränkt sich aber sofort durch das weitere Ergebnis von § 51, daß E<sup>2</sup> merklich jünger ist als die ebenfalls nach 933 entstandene Hauptschicht von J. Wir werden daher wohl nur an die zweite Hälfte dieses Zeitraumes denken dürfen. Eine genauere Zeitbestimmung ermöglichen uns die von E<sup>2</sup> benutzten literarischen Quellen, die von ihm vorausgesetzten politischen Verhältnisse und seine Stellung innerhalb der geistigen Bewegungen seiner Zeit.

**a. Quellen.** Ausdrücklich zitiert wird das Buch der Kriege Jahwes (עֵשֶׂת מִלְחָמֹת יְהוָה) Num 21<sup>14</sup>. Aus ihm stammen v 14<sup>6-15</sup>, wahrscheinlich aber auch die weiteren in Num 21<sup>17-18</sup> und 27-30 zitierten Lieder. Das letzte dieser Lieder ist von E<sup>2</sup> sicher falsch als ein Zeugnis dafür gedeutet worden, daß Sihon von Hesbon das moabitische Gebiet nördlich vom Arnon eroberte; v 27 setzt voraus, daß Hesbon selbst zerstört wurde, daß also bei ihm der Brand, der Moab verzehrte, begann, nicht aber, daß der König von Hesbon den Brand entfachte (die letzten Worte von v 29 sind danach ein Zusatz). In Wahrheit besingt das Lied die Eroberung der nördlichen Hälfte Moabs durch die Israeliten (vgl. EMEYER ZATW 1881 S. 130 f.). Wahrscheinlich handelt es sich um die durch die Meschäinschrift bezeugte Eroberung eines Teiles von Moab durch Omri etwa um 880. Daß das moabitische Gebiet im Norden nur bis zum Arnon reicht, setzen auch v 14<sup>6,15</sup> voraus. Danach wird das Buch der Kriege Jahwes frühestens etwa um 875 angesetzt werden dürfen. — Als weitere Quelle des E<sup>2</sup> haben wir in der Analyse eine ältere rein elohistische Schrift (E<sup>1</sup>) ermittelt. Von dieser sind umfangreiche Stücke in die Erzählung des E<sup>2</sup> übernommen, und unter diesen gestattet die Bileamgeschichte einen freilich nicht sicheren Schluß auf die Abfassungszeit. Der älteste Bestandteil sind sicher die vier ersten poetischen Sprüche Bileams (Num 23<sup>7-10,18-21</sup> 24<sup>3-9,15-19</sup>). Freilich hat AGALL (Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope 1900) sie für nachexilische Dichtungen erklärt, indem er sie durchgängig eschatologisch deutet und für die Datierung von der Sprachstatistik einen sehr reichlichen, aber kaum berechtigten Gebrauch macht. Für die Ursprünglichkeit spricht besonders die Tatsache, daß Sprüche in der Art der mitgeteilten für den Zusammenhang unentbehrlich sind. Die Sprüche sind sicher vaticinia ex eventu, die uns deutlich in die Zeit Davids versetzen und dessen Siege verkünden (24<sup>17</sup> ff.). Die Erzählung, die sie umrahmt, muß demnach jünger sein. Wenn sie voraussetzt, daß das moabitische Gebiet nordwärts über den Arnon weit hinausreicht, so führt uns das entweder in die Zeit kurz vor Omris Sieg über Moab (etwa um 880) oder in die

Zeit nach den Rückeroberungen Meschas, von denen er uns in seiner Inschrift berichtet (etwa um 850), doch vor der erneuten Eroberung Moabs durch Jerobeam (etwa um 770). — Für die Datierung von E<sup>2</sup> ergibt sich aus dem Alter dieser Quellen, daß er nach etwa 870 oder sogar geraume Zeit nach 850 angesetzt werden muß. Für die letztere Alternative spricht, daß er das Lied Num 21<sup>27</sup> ff. bereits mißverstanden hat.

**b. Die vorausgesetzten politischen Verhältnisse.** E<sup>2</sup> setzt voraus, daß der Arnon die Nordgrenze Moabs bildete, ohne dabei anzudeuten, daß die Grenze zu seiner eigenen Zeit nordwärts verschoben war. Das führt uns entweder auf die Zeit von etwa 880—850 oder auf die Zeit Jerobeams II nach etwa 770. Nach dem unter a. Bemerkten kommt nur der letztere Ansatz in Betracht. Die Jakob-Labangeschichte spiegelt die Beziehungen zwischen Israel und den Aramäern wieder: zunächst freilich die einer fernen Vergangenheit, wo die Aramäer zuerst an den Grenzen Gileads erschienen. Man darf es aber für selbstverständlich halten, daß die Sage nach der jeweiligen weiteren Gestaltung der Beziehungen mit verschiedener Färbung erzählt wurde. Diese Beziehungen waren während des 9. Jh. feindliche, für Israel höchst unglückliche. Erst Jerobeam II gelang es, wohl infolge der Bedrängung der Aramäer durch die Assyrer, etwa um 770 Israel aus dieser Notlage zu befreien, das Ostjordanland für Israel zu retten und die Aramäer hinauszudrängen. Die Art nun, wie E<sup>2</sup> die Jakob-Labangeschichte erzählt (Laban wollte Jakob Böses tun, Jahwe aber errettete Jakob aus seiner Hand), ist so, daß sie den durch Jerobeam II geschaffenen Verhältnissen entspricht. Auch das führt darauf, E<sup>2</sup> unter Jerobeam II anzusetzen.

**c. Zu dem gleichen Ergebnis führt die Stellung des E<sup>2</sup> zu den geistigen Bewegungen seiner Zeit.** Wir beobachten in Israel seit der Zeit Ahabs eine prophetische Reaktion gegen die Einführung des Kultus des tyrischen Baal durch Isebel, die sich anfangs nur gegen das äußere Heidentum wendet, allmählich aber auch gegen die heidnischen Elemente im Jahwekult selbst. Daß E<sup>2</sup> dieser prophetischen Bewegung nahesteht, zeigt sich darin, daß er es liebt, die Hauptpersonen der Geschichte als Propheten zu charakterisieren (Gen 20<sup>7</sup> Ex 15<sup>20</sup> Num 11<sup>25</sup> ff. 12<sup>7</sup> f.). Auch er wendet sich gegen die Verehrung anderer Götter neben Jahwe (Gen 35<sup>2</sup> ff. Num 25<sup>1</sup> ff., vgl. auch Jos 24<sup>1</sup> ff.), aber auch schon gegen allerlei heidnische Elemente im Jahwekult selbst (§ 51,36), und steht so Amos und Hosea weit näher als dem Elias.

**2. Die Zusätze zu E<sup>2</sup> (E<sup>3</sup>)** gehören danach der Zeit nach 770 an. Im allgemeinen nötigt uns nichts, sie von der Hand eines jüdischen Herausgebers abzuleiten, wiewohl in einem einzelnen Falle (Num 24<sup>20</sup> ff. s. unten) jüdische Herkunft wahrscheinlich ist. Mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir dann aber die Nachträge in der Hauptsache aus der Zeit vor 722 ableiten, da die geringen Leute, die damals im Lande zurückgelassen wurden, für literarische Betätigung kaum in Betracht kommen. Die Nachträge sind

übrigens, soweit wir sie einigermaßen sicher konstatieren können, nicht sehr zahlreich. In der Horebperikope sind die Anweisungen, die Mose von Gott erhielt, zu einem kleinen Kultusgesetz erweitert, das seinen spezifisch nordisraelitischen Charakter durch die Forderung des Massothfestes verrät, welches in Juda unbekannt war; vgl. auch zum Altargesetz Ex 20<sup>25</sup> § 39,7a. Dem Massothgesetz wurde in Ex 12<sup>34,39</sup> eine historische Motivierung gegeben. Die Horebdebarim von E sind demnach wohl eine Kodifikation der nordisraelitischen kultischen Sitten des 8. Jh. Kultgeschichtliches Interesse bieten auch die Nachträge Ex 32<sup>21-29</sup>. Sie setzen voraus, daß die Priester, die in älterer Zeit keinen abgeschlossenen Stand bildeten, sämtlich als Mitglieder eines Stammes, Levis, gelten, und wollen nun erklären, wie es kommt, daß gerade dieser Stamm das Priesterrecht erhalten hat, zugleich aber auch Aaron, das Oberhaupt dieses Stammes, möglichst von dem Makel entlasten, der ihm wegen Ex 32<sup>1</sup> ff. anhaftete. Daraus, daß in E<sup>1</sup> und E<sup>2</sup> auf einen Priesterstamm noch kein Bezug genommen ist, werden wir schließen dürfen, daß die Theorie von einem besonderen Priesterstamm sich erst im 8. Jh. bildete. Mit der Theorie, daß Aaron zu Moses Zeit das Oberhaupt der Priester war, hängt wohl auch die Notiz über seinen Nachfolger Dtn 10<sup>6b</sup> zusammen, die danach gleichfalls E<sup>3</sup> zuzuweisen sein wird. Stammen diese Nachträge wahrscheinlich aus Priesterkreisen, so wird die Uebersetzung von Num 12 wohl einem prophetischen Bearbeiter zu verdanken sein; ihren Hintergrund bildet wohl die Tatsache, daß die Propheten des 8. Jh. gerade in Priesterkreisen lebhaften Widerstand fanden, et. Am 7<sup>10</sup> ff. Hos 4<sup>1</sup> ff. Politische Vorgänge des 8. Jh. finden ihren Widerhall in Ex 32<sup>34b,35</sup> (die Katastrophen von 734 ff. als Strafe des Kälberdienstes) Num 32<sup>39,41</sup> f. (Eroberungen im nördlichen Ostjordanland, welche die Schwächung des Reiches von Damaskus zur Voraussetzung haben, also wohl kurz nach 770 statthatten) und Num 24<sup>20-22</sup> (die Amalekiter sollen zur Zeit Hiskias vernichtet sein 1 Chr. 4<sup>41</sup> ff.; v 22 kennt schon die assyrischen Deportationen; dieser Nachtrag stammt also aus der Zeit nach 722 und wohl von jüdischer Hand). Ein ganz später Zusatz dürfte Num 24<sup>23-24</sup> sein, der wohl auf die hellenistische Zeit zu deuten ist, wenn auch das Ereignis, das er im Auge hat, nicht sicher zu bestimmen ist (vgl. BAENTSCH z. St.). Rein literarisches Interesse haben die Nachträge aus einer Variante der Bileamgeschichte (Num 22<sup>5\*</sup>.22-35) und die Zusätze, welche Josua schon zu Lebzeiten Moses eine wichtige Rolle spielen lassen (Ex 24<sup>13\*</sup>.14\* 32<sup>17-18</sup>). Endlich könnte der Abschnitt Num 21<sup>4a7-9</sup> ein jüdischer Nachtrag sein, wenn nämlich durch ihn wirklich die Herkunft des ehernen Schlangensbildes im Tempel zu Jerusalem erklärt werden sollte: er stammte dann jedenfalls aus der Zeit vor der Reform Hiskias (11 Reg 18<sup>4</sup>), die den Nechushtan beseitigte. Doch könnte es ähnliche Schlangendidole auch in Heiligtümern des Nordreiches gegeben haben.

### § 53. Die Entstehung des Jahwisten.

**1. Die Hauptschicht des Jahwisten (J<sup>1</sup>)** ist nach § 51 älter als die des Elohisten (E<sup>2</sup>), aber doch jünger als die Reichsteilung. Sie muß danach im 9. Jh. entstanden sein. Dafür spricht besonders auch, daß die prophetische Bewegung, die in Juda gewiß nicht erst mit Jesaja begann (sie hat in ihm schon einen gewissen Höhepunkt erreicht), in J noch keinen spürbaren Widerhall gefunden hat. Vielfach wird freilich das Gegenteil behauptet. DILLMANN (Kommentar zu Num — Jos S. 630) führt für eine Ansetzung erst in der zweiten Hälfte des 8. Jh. neben Stellen, die kaum zu J<sup>1</sup> gehören und darum hier außer Betracht bleiben müssen, vor allem an, daß die religiös-ethischen Gedanken des J<sup>1</sup> vielfach die Wirksamkeit der Propheten des 8. Jh. zur Voraussetzung haben. So ergebe J<sup>1</sup> eine reiche Ausbeute an feinen religiösen Lehren; er behandle das Problem der Entstehung der Sünde (Gen 3) und verfolge in Gen 4, 6 ff. ihr Wachstum; er betone den Kleinglauben und Ungehorsam auch des mosaischen Israel etc. Aber das alles kann man nicht spezifisch prophetisch nennen: denn die Propheten waren nicht die Schöpfer der ethischen Religiosität. Ebenso wenig darf man mit DILLMANN, STADE u. a. gegen eine Ansetzung von J<sup>1</sup> im 9. Jh. geltend machen, daß er bereits Mythen orientalischer Herkunft verwertet, vgl. § 49,2. Für eine genaue Datierung fehlen uns alle sicheren Handhaben: auch Gen 9,23 ff. bieten eine solche nicht, vgl. GUNKELS Kommentar z. St. — Die Charakteristik von J<sup>1</sup> ergibt sich aus § 48, 49, 61. BLÜTHERS Versuch, J<sup>1</sup> eine kritische Stellung zur Tradition zu vindizieren, erscheint mir nicht haltbar.

**2. Die Nachträge (J<sup>2</sup>)** sind natürlich jüngeren Ursprungs. Daß sie sämtlich von einer Hand stammen, läßt sich nicht beweisen und ist an sich unwahrscheinlich. Sie werden daher auch kaum alle aus der gleichen Zeit stammen; die ältesten mögen noch dem 9. Jh., die jüngsten bereits dem 7. Jh. angehören, ja auch noch spätere Beifügungen sind prinzipiell nicht ausgeschlossen. Die meisten Nachträge betreffen die Urzeit und die Patriarchengeschichte; in der Geschichte der Mosezeit lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit als sekundär erweisen nur Ex 12<sup>21-23,27</sup>, die dem Zweck dienen, gewisse Bräuche der Passahfeier historisch zu erklären. Anderes mag sekundär sein (namentlich in Ex 33<sup>12</sup> ff.), läßt sich aber nicht als sekundär erweisen. In der Urgeschichte haben wir vor allem einen großen Nachtrag in der Sintflut Sage und der an sie angeschlossenen Völkertafel erkannt. J<sup>1</sup> kannte die Sintfluttradition noch nicht: so mag sie erst nach seiner Zeit in Juda eingewandert sein, dann aber wahrscheinlich erst im 8. Jh. Die Zeit ihrer Einarbeitung in J<sup>1</sup> hat man aus Gen 10<sup>11</sup> f. genauer bestimmen wollen. Wenn hier von den verschiedenen assyrischen Städten zusammenfassend gesagt werde, sie bildeten die große Stadt, so setze das ihre Vereinigung zu

einer einzigen Stadt (Groß-Ninive) voraus: wenn aber Ninive noch nicht als Name des Städtekomplexes, sondern nur als Name der einen Einzelstadt erscheine, so kenne der Verfasser die seit der Zeit Sanheribs (705—681) übliche Übertragung dieses Namens auf die Gesamtstadt noch nicht. Ferner kenne der Verfasser den von Sargon neu gegründeten Stadtteil Dür-Sarrukin noch nicht, müsse also früher, d. h. vor etwa 710, geschrieben haben (ESCHRA-DER KIAT<sup>2</sup> 1883 S. 96 ff.). Das ist jedoch ein unhaltbarer Schluß. Die Nichterwähnung von Dür-Sarrukin erklärt sich leicht daraus, daß schon der Name den neueren Ursprung verrät: die Bemerkung v 12 ist aber sicher eine Glosse lediglich zum Namen Ninive (beachte 87), so daß über das Verhältnis der Städte zu einander überhaupt nichts ausgesagt ist. — Aus einer Variante zur Paradieserzählung des J<sup>1</sup> ist der Lebensbaum und die Beschreibung des Paradiesstromes nachgetragen; ob diese Variante sich erst auf Grund erneuten Einströmens babylonischer Mythologie im 8. Jh. gebildet hat, ist nicht zu entscheiden. — Endlich ist in der Urgeschichte eine Gruppe von Sagen nachgetragen, die von Kain und Lemech handelten und darum in die Urzeit zu gehören schienen. Da sie sich aber in den Sethitenstammbaum des J<sup>1</sup> nicht einfügen ließen, weil hier die Söhne Lemechs, Jabal, Jubal und Tubal[-Kain], sich mit dem Lemechsohn Noah gestoßen haben würden, hat der Ergänzter für diese Nachträge einen neuen Stammbaum nach dem Muster des Sethitenstammbaumes gebildet. — In die Patriarchengeschichte sind mehrere Varianten zu Erzählungen des J<sup>1</sup> aufgenommen (Gen 12<sup>10-20</sup> und 21<sup>25</sup> ff. cf. Kap. 26: 28<sup>13</sup> ff. cf. 12 s), ferner teils neue Stoffe (Gen 15\*, 16, 25<sup>1</sup> ff. 38, 49<sup>10-27</sup>; über letztere vgl. § 59, 2b), teils kleine Ergänzungen, die den erbaulichen Charakter steigerten (z. B. 13<sup>14</sup> ff. 18<sup>17</sup> ff. 22b ff. 32<sup>10</sup> ff.). Beachtung verdient, daß die Ergänzter wenigstens teilweise ihre Nachträge mit der Erzählung des J<sup>1</sup> harmonistisch verkettet haben (Gen 3<sup>20</sup> 4<sup>25</sup>\* 9<sup>15b, 22</sup>\* 12<sup>9</sup> 13<sup>1</sup> ff. 26<sup>1</sup> f. 15, 18).

### § 54—58. Der Priesterkodex.

**Literatur:** JWCOLENSO, Pentateuch and book of Joshua critically examined 1861—79; THNOLDEKE, Untersuchungen zur Kritik d. AT 1869 S. 1—114; VRYSSSEL, De Elohistae pentateuchici sermone 1878; FGLIESEBRECHT, D. Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten ZATW 1881 S. 177 ff.; PHWURSTER, Zur Charakteristik u. Geschichte d. Priesterkodex ZATW 1884 S. 112 ff.; EDMAYER, D. Entstehung d. Judentums 1896; BDEERDMANS, Ezra and the Priestly Code, Expositor 1910 S. 306 ff. Vgl. auch die in § 31, 7-9 aufgeführte Literatur.

#### § 54. Charakteristik der priesterlichen Grundschrift (Pg).

**1. Pg als Belehrung über den normalen Kultus in geschichtlicher Umrahmung.** Die Grundschrift des Priesterkodex (Pg) ist wie J und E ein historisches Werk, das, soweit der Pentateuch in Betracht kommt, die Geschichte von der Erschaffung der Welt an bis zum Tode Moses erzählt. Aber diese Erzählung weicht von der des JE in vielen Einzelheiten und in

ihrem Gesamtcharakter außerordentlich stark ab. Das Interesse konzentriert sich auf die Mosezeit, die daher besonders ausführlich behandelt wird. Die Geschichte der vormosaischen Zeit wird nur in einem kurzen Abriss ohne konkrete Ausführung des Details erzählt und kommt somit nur als Einleitung in Betracht. Ausführlicher wird Pg hier nur, wo ein religionsgeschichtliches und speziell kultgeschichtliches Interesse mitwirkt (Schöpfung: Motivierung der Sabbathweihe; Noah: Noahbund, Verbot des Blutgenusses; Gen 17: Abrahambund, Beschneidung; Gen 28 ff.: Unzulässigkeit der Ehe mit Kananiterinnen). Im übrigen wird nur das genealogische und chronologische Gerüst der Geschichte mitgeteilt, Einzeltvorgänge werden nur kurz angedeutet. Dagegen wird die Geschichte der Mosezeit mit ähnlicher Ausführlichkeit und Anschaulichkeit wie bei JE erzählt. Aber Pg geht hier über JE weit hinaus durch eine sehr ausführliche Beschreibung der kultischen Einrichtungen, die Mose nach Anweisung Jahwes geschaffen hat. Er betont dabei, daß diese Einrichtungen für alle Folgezeit verbindlich sein sollen: „als eine ewige Satzung soll euch das gelten für alle eure Generationen“ (z. B. Ex 12<sup>14</sup> 29<sup>9</sup>). Selbstverständlich darf das nicht auf jede Einzelheit bezogen werden: das zeitgeschichtlich Bedingte, wie die Einrichtung des Heiligtums in der Form eines auf den bequemen Transport eingerichteten Zeltes, ist natürlich für die Zukunft zu ändern. Im übrigen aber zeichnet Pg das ideale Vorbild, an das man sich allezeit halten soll. Man kann daher sagen: Pg will in der Form der Geschichtserzählung Belehrung über den normalen Kultus geben, die Erzählung dient nur der Einkleidung.

2. Was Pg über die kultischen Einrichtungen der Mosezeit mitteilt, beruht sicher nicht auf Ueberlieferung aus der Mosezeit, sondern auf einer **Zurücktragung späterer Einrichtungen**, vielleicht auch nur **späterer Ideale in die Vergangenheit**. Denn die Gestaltung des Kultus, die Pg schildert, ist der ganzen vorexilischen Zeit unbekannt und erst als Auswirkung der deuteronomischen Reform verständlich (vgl. § 55, 3). Pg hat also Geschichte konstruiert. Es liegt dabei die Idee zugrunde, daß Mose den Kultus von vornherein so eingerichtet haben müsse, wie es der Zeit des Pg als das allein Richtige erscheint, sei es, daß es in ihr bereits verwirklicht war, sei es, daß es damals wenigstens gefordert wurde. Es ist sicher nicht berechtigt, wenn man bisweilen meint, Pg habe das ganze Kultusbild frei erfunden. Bis zu einem gewissen Grade ist das, was er beschreibt, tatsächlich seit längerer oder kürzerer Zeit kultischer Branch gewesen: vieles läßt sich auch aus älteren Quellen belegen, anderes kann wenigstens sehr wohl auf alter Tradition oder Übung beruhen, obwohl wir es nicht nachweisen können. Aber das schließt nicht aus, daß Pg in vielen Beziehungen neue Forderungen vertritt, von denen er jedoch, sicherlich in gutem Glauben, behauptet, sie seien keine neuen, sondern in Moses Zeit schon verwirklicht gewesen, weil er überzeugt ist, sie allein seien dem Wesen der Jahwereligion angemessen. Wenn

wir also behaupten müssen, daß Pg Geschichte konstruiert habe, so darf das doch nicht dahin mißverstanden werden, als wollten wir ihn der Geschichtsfälschung zeihen. Er war eben ein Kind seiner Zeit, welche dogmatische Schlüsse in der Geschichtsschreibung für sicherer hielt als das Zeugnis der Ueberlieferung und danach die Ueberlieferung korrigierte.

3. Bei Pg hat sich auch sonst das überlieferte Bild der Geschichte in manchen Beziehungen wesentlich geändert, und auch da sind bestimmte Theorien und Ideen wirksam gewesen, die zum Teil deutliche eine späte (nach-exilische) Zeit als Lebenszeit des Pg erkennen lassen. So hat er eine komplizierte **religionsgeschichtliche Theorie**, die eine Weiterführung der in J, E und D vorliegenden Ansätze ist. Nach J und E beruhen die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel auf dem Abrahambund und dem Sinaibund; D faßt den letzteren als eine Auswirkung des ersteren; Pg zieht die Konsequenz, daß er den Abrahambund von vornherein auf Israels sämtliche Generationen Bezug haben und daher den Sinaibund ganz fortfallen läßt (Gen 17 7 ff.). Immerhin unterscheidet er deutlich zwei Perioden in den Beziehungen zwischen Jahwe und Israel, die der Verheißung und die der Erfüllung. Neben den Israel betreffenden Bund tritt bei Pg ein anderer, der die Beziehungen zwischen Jahwe und allen Lebewesen (auch den Tieren) regelt; dieser erscheint aber nicht als Schöpfungsbund, da die Vernichtung fast aller Lebewesen durch die Sintflut die Existenz eines Bundes ausschließt, sondern als Noahbund (Gen 9 ff.). So ergeben sich insgesamt vier Perioden: 1. die bundlose, 2. die nur erst durch den Noahbund beherrschte, 3. die Zeit, in der der Abrahambund zwar schon geschlossen, aber noch nicht zur Erfüllung gekommen war, und 4. die Zeit der Erfüllung. Pgsucht diese Perioden auch sachlich zu charakterisieren. In der ersten haben die Menschen zwar schon die Herrscherstellung unter den Geschöpfen, aber noch nicht das Recht, Tiere für sich zu töten. In der zweiten erhalten die Menschen das Recht des Fleischgenusses, doch mit der Einschränkung, daß sie das Blut nicht genießen dürfen; dazu tritt das Verbot des Mordes; Gott verpflichtet sich, keine neue Sintflut kommen zu lassen. Die dritte Periode, in der Gott zu einem Kreis der Menschen in engere Beziehung tritt, wird charakterisiert durch eine in dem Namen  $\text{אלהים אברהם}$  Ausdruck findende vollere Offenbarung Gottes, durch die speziellen Verheißungen (Mehrung der Nachkommen Abrahams, Verleihung des Landes Kanaan an sie, enge Verbindung mit Gott), durch die Forderung tadellosen Wandels und durch die Beschneidung, durch deren Ausführung die Abrahamiden den Bestand des Bundes sichern sollen. Die vierte bringt die im Namen  $\text{אלהים יצחק}$  ausgedrückte volle Offenbarung Gottes, die Erfüllung der Verheißungen und die Verpflichtung Israels zu regelmäßiger kultischer Verehrung Jahwes. Die früher vielfach vertretene Ansicht, daß jede dieser Perioden durch eine Bundschließung inauguriert sei (daher „Vierbundesbuch“, „quatuor foederum liber“ und das Sigmum Q), ist jedoch unhaltbar.



Von einem Schöpfungs- und Sinaibund weiß Pg tatsächlich nichts. — Es ist a priori wahrscheinlich, daß eine so komplizierte Theorie erst verhältnismäßig spät ausgebildet ist, zumal da sie auch schon die Beziehungen Jahwes zu allen Lebewesen berücksichtigt, also über den Rahmen der Volksreligion weit hinausgeht. Man sieht ferner leicht, daß der Urheber dieser Theorie nicht in den prophetischen, sondern nur in den priesterlichen Kreisen gesucht werden kann. Denn das, was die Religion auf die Stufe der Vollkommenheit erhebt, ist neben der Volloffenbarung Jahwes nicht der vollkommene ethische Wandel (dieser fand sich vereinzelt schon auf den ersten Stufen, Gen 5:21-6:9, und war bereits auf der dritten gefordert, Gen 17:1), sondern die regelmäßige kultische Verehrung Jahwes; der Kultus steht also Pg über der Ethik. — Diese Theorie beeinflußt die Ueberlieferung in folgenden Beziehungen: Pg hat die entsprechenden Erzählungen geschaffen, teilweise unter Verwertung und Umbildung älterer Berichte (Gen 9, 17; vgl. Nr. 9). Er hat, darin dem Beispiele des E folgend, den Namen אֱלֹהִים für die vormosaische Zeit vermieden und durch אֱלֹהֵי אֲבוֹת, für die Patriarchenzeit gelegentlich auch durch אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ersetzt. Vor allem aber hat er in der Ueberlieferung über die vormosaische Zeit jede Spur des Kultus getilgt. Er erwähnt nie eine Opferhandlung oder die Begründung einer Kultusstätte; er läßt Noah von allen Tieren nur je ein Männchen und ein Weibchen in die Arche aufnehmen (vgl. dagegen J Gen 7:2), wodurch jede Möglichkeit eines Opfers ausgeschlossen ist; er vermeidet selbst den Ausdruck קָרַב בָּרִית und ersetzt ihn durch קָרַב oder קָרַב בָּרִית, weil קָרַב auf das Zerschneiden von Opfertieren anspielt. Er erreicht mit dieser Theorie, die vormosaische Zeit sei eine kultlose gewesen, zugleich, daß alle aus der Erzählung von JE zu entnehmenden Gründe für die Legitimität der Höhenkulte abgeschnitten und die Patriarchen von dem Verdacht befreit sind, als hätten sie Kulte ausgeübt, die den Späteren verboten sind. Insofern hat Pg die Abschaffung der Höhenkulte durch D zur Voraussetzung.

4. Weitere Veränderungen des überlieferten Stoffes sind bei Pg bewirkt durch seinen **Gottesbegriff**. Dieser ist stark transzendent; eine tiefe Kluft besteht zwischen Jahwe einerseits und den Menschen und überhaupt der Welt andererseits. Freilich hat Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen (Gen 1:26 f.), und diese Gottähnlichkeit hat sich unter ihnen vererbt (Gen 5:1 ff. 9:6), besteht also noch gegenwärtig. Dennoch vermeidet Pg mit ziemlicher Konsequenz alle Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Die Schöpfertätigkeit Gottes ist nach ihm von menschlichem Tun spezifisch verschieden: der bloße Befehl läßt die Dinge entstehen (beachte auch das Verbum אָמַר, das nie von Menschen gebraucht wird); der Vollkommenheit Gottes entspricht es, daß alles sofort gut gerät (vgl. dagegen die Schöpfungsgeschichte des J). Wohl kennt Pg Erscheinungen Gottes; aber nie läßt er ihm in menschlicher Gestalt erscheinen. Entweder wird über die Erschei-

nungsweise überhaupt nichts gesagt (Gen 17: 35<sup>9</sup>), oder sie wird als eine überirdische Lichterscheinung (עֶבֶל עָנָן) beschrieben, die übrigens für die Menschen durch eine Wolke verhüllt zu sein pflegt (Ex 24: 16 f.) und nur Mose sichtbar wird, dann aber auch übernatürliche Wirkungen hervorruft (Ex 34: 20 ff.). Immerhin kann doch auch Pg der menschlichen Redeweise von Gott nicht ganz entraten (Gottes Zorn, עֵצָב עָנָן, Gottes Ruhm am siebenten Schöpfungstage, das den Namen עֶבֶל עָנָן erklärt). Ferner betont zwar Pg, daß Jahwe Israels Gott und Israel sein Volk ist; aber auch hier tritt die Transzendenz Gottes stark hervor. Die Stiftshütte steht zwar in der Mitte des Lagers; aber das Volk wird durch den schützenden Ring der Priester und Leviten von ihr abgesperrt (Num 2). Die Kulthandlungen sind den Priestern übertragen, das Volk darf selbst im Kult Gott nicht direkt nahen. Gott spricht auch nie unmittelbar zum Volke oder zu Aaron, sondern nur durch Vermittlung Moses (z. B. Ex 7: 19-8: 14 ff.; doch wird gelegentlich ein an Mose und Aaron zugleich gerichtetes Sprechen erwähnt, z. B. Ex 12: 1 ff. Num 20: 12). Wohl wirkt Gott in der Welt; aber man erhält dann stets den Eindruck, als ob eine Macht, die für gewöhnlich nicht in ihr wirkt, plötzlich einmal in sie eingreift, gewaltige Wirkungen in ihr hervorruft und sich dann ebenso plötzlich wieder zurückzieht (beachte besonders die strafenden Eingriffe, z. B. Ex 16: 10 Num 14: 10 16: 19, 35 17: 7 ff. 20: 6 etc.). Die einzelnen Akte machen daher oft den Eindruck des Zauberhaften, ja Pg hat in dem Bericht über die ägyptischen Wunder Gott geradezu in einen Wettstreit mit den ägyptischen Zauberern eintreten lassen. — Nach alledem könnte man erwarten, daß bei Pg Zwischenwesen, die zwischen Gott und der Welt vermitteln, eine große Rolle spielen würden. Aber obwohl Pg z. B. Keruben kennt (solche stehen auf dem Deckel der Bundeslade und erscheinen auch als Ornament an der Stiftshütte und ihren Geräten), spielen sie bei ihm doch nie eine aktive Rolle; Engel werden nie erwähnt. Wahrscheinlich hängt das mit dem Streben zusammen, ihre Verehrung durch Israel zu unterbinden. Eine solche Unterbindung verbotener Kulte liegt wohl auch Gen 14 ff. vor, wenn hier die Natur und der Zweck des Gestirne so geflissentlich hervorgehoben werden. Uebrigens tritt die Polemik gegen das Heidentum bei Pg ganz auffallend zurück, so daß wir ihn wohl in eine Zeit verlegen müssen, in der Israel der Versuchung zu Fremdkulten entwachsen war, d. h. in die nach-exilische, wofür ja auch die Transzendenz des Gottesbegriffes spricht.

5. In bezug auf die **Ethik** ist zu beachten, daß Pg im Kultus den Sühnopfern eine große Rolle zuschreibt. Darin spricht sich die Erkenntnis aus, daß die Gemeinde vor Gott allezeit sündig ist und der Sühne bedarf. Doch muß gefragt werden, wieweit es sich dabei um kultische Versehen und levitische Unreinheit handelt, die bei ihm sicher mit unter den Begriff der Sünde fallen. Daß eine rein ethische Frömmigkeit Pg noch nicht als das Höchste erscheint, haben wir bereits in Nr. 3 erkannt. Immerhin legt er

doch auch auf das ethische Verhalten großes Gewicht. Er ist bestrebt, die Patriarchen als Muster ethischer Frömmigkeit hinzustellen, und hat in diesem Interesse die ältere Ueberlieferung mehrfach korrigiert. In Gen 13<sup>6</sup> ist der Ausdruck so formuliert, daß man nicht an einen Streit zwischen Abraham und Lot denken muß. Die Erzeugung Ismaels verlegt er mit Nachdruck (chronologische Angaben) lange vor die Verheißung der Geburt Isaaks, wodurch der Schein ausgeschlossen wird, als habe Abraham der Hagar beigezogen, weil er daran verzweifelte, daß Gott ihm einen Sohn von Sara schenken könnte. Die Vertreibung Hagers und Ismaels, die eine Härte Abrahams offenbaren würde, ist bei Pg durch Gen 25<sup>9</sup> ausgeschlossen. Für Jakobs Reise nach Mesopotamien gibt er Gen 28<sup>1</sup> ff. eine eigenartige Motivierung, die von jeder Verschuldung Jakobs absieht.

6. Die Darstellung des Pg unterscheidet sich ferner von der des JE durch ihren stark **gelehrten Charakter**. Man kann Pg geradezu als einen Midrasch über die Vorgeschichte Israels bezeichnen (§ 31,10), freilich mit der Einschränkung, daß die legendenhafte Ausschmückung der Geschichte nur erst einen bescheidenen Raum einnimmt. Als eine gelehrte Schrift erweist sich Pg durch den vielfach sehr nüchternen und pedantischen Ton, durch die Reduzierung der anschaulichen Erzählung der Geschichte der vormosaïschen Zeit auf ihr bloßes genealogisches und chronologisches Gerüst, durch die Vorliebe für Stammbäume, statistische Zusammenstellungen und genaue Darlegung des technischen Details, durch die Durchführung einer komplizierten religionsgeschichtlichen Theorie (cf. Nr. 3) und einer Chronologie, welche von der Erschaffung der Welt an für jeden bedeutenderen Menschen die Lebenszeit bestimmt, die wichtigeren Ereignisse auf das Jahr und bisweilen sogar auf den Monat und Tag genau fixiert. All das erweckt auf den ersten Blick den Anschein einer großen Zuverlässigkeit seiner Erzählung. Macht man jedoch mit den Zahlenangaben des Pg Ernst, rechnet man mit ihnen, fragt man, auf welche Weise sie wohl überliefert sein könnten, so kommt man zu dem Ergebnis, daß diese ganze Genauigkeit nur ein Schein ist und Pg von der historischen Wirklichkeit recht weit entfernt ist (vgl. besonders JWCOLENSO). Wie soll man es z. B. für möglich halten, daß die Geburts- und Sterbejahre der Menschen der vorsintflutlichen Zeit zuverlässig überliefert sind? Soll etwa Noah ein Tagebuch über den Verlauf der Sintflut geführt und Messungen des Wasserstandes vorgenommen haben? Wie kann ein Volk von etwa 2500 000 Köpfen nebst der entsprechend groß anzunehmenden Zahl der Tiere auf der Halbinsel Sinai längere Zeit existiert haben, die doch nicht genügend Nahrung und Wasser bietet? Wie kann man erklären, daß eine Familie von 70 Männern in einigen Menschenaltern sich zu einem so großen Volk auswächst? Es kann kein Zweifel sein, daß all diese Angaben nicht überliefert, sondern auf spekulativem Wege ermittelt sind, und wir können wenigstens in einzelnen Fällen auch mit einiger Wahr-

scheinlichkeit den Schlüssel dieser Spekulation nachweisen. Die Zahl der kriegstüchtigen Männer (Num 1<sup>46</sup>: 603 550) ist durch Gematria (Auffassung der Konsonanten als Zahlzeichen und Addition derselben) erschlossen: die Gesamtsumme der Israeliten (אִשְׂרָאֵל כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Num 12) ergibt sich, indem der Zahlwert der Konsonanten von בְּנֵי יִשְׂרָאֵל addiert und mit 1000 multipliziert und sodann um die einfache Summe des Zahlwertes der Konsonanten von אִשְׂרָאֵל vermehrt wird (genau 603 551, abgerundet 603 550). Die chronologischen Angaben sind wahrscheinlich so berechnet, daß man der Welt eine Dauer von einigen Jahrtausenden zuschrieb und nun diesen Zeitraum unter teilweiser Berücksichtigung überlieferter Zahlen in Perioden zerlegte, die in einfachen Zahlenverhältnissen standen und durch wichtige, den Anfang der neuen Periode markierende Ereignisse geschieden waren. Die Periode von der Schöpfung bis zur Sintflut (1656 Jahre) ist genau viermal so lang als die von der Sintflut bis zur Berufung Abrahams (414 Jahre: Gen 11<sup>24</sup> lies mit Sam 79, cf. auch LXX); die Zeit von da bis zur Uebersiedlung Jakobs nach Aegypten (215 Jahre) ist genau halb so lang als die Zeit des Aufenthaltes seiner Nachkommen in Aegypten (430 Jahre). Vgl. über das chronologische System weiteres in den Kommentaren zu Gen 5 und 11 und die dort zitierte Literatur sowie WBOUSSSET ZATW 1900 S. 136 ff.; OFISCHER ZATW 1911 S. 241 ff. Uebrigens haben die Zahlenangaben des Pg nicht bloß chronologische Bedeutung, sondern sie sind z. T. zugleich Einkleidung einer Lehre. So soll z. B. durch das allmähliche Sinken der Lebensdauer der Menschen zum Ausdruck gebracht werden, daß ihre Sündhaftigkeit zunimmt: denn ein früher Tod gilt als Strafe für Sünde, ein langes Leben als Lohn für Frömmigkeit.

7. Charakteristisch für Pg ist der Stil der Darstellung. Er liebt die Einteilung des Stoffes in Kapitel und der Kapitel in Abschnitte, die sich deutlich von einander abheben, nicht bloß durch ihren Inhalt, sondern auch formell. Oft sind die Anfänge durch gleichgebaute Ueberschriften oder Einleitungsformeln, die Schlüsse durch Unterschriften markiert. Die Einzelabschnitte sind gern nach dem gleichen Schema gebaut. Dadurch wird eine scharfe Disposition gewonnen, die sich freilich für unser Gefühl gar zu stark aufdrängt. Am schärfsten tritt diese formelle Eigenart da hervor, wo Pg Stammbäume, Listen, statistisches Material bietet, teilweise aber auch in der anschaulicheren Erzählung, wenn der Stoff es irgend gestattet. Als Beispiele mögen folgende dienen: Der Stoff der Vorgeschichte (Gen) ist in 10 Kapitel eingeteilt, welche je die Ueberschrift אֵלֶּה תִּקְרָא mit folgendem Genitiv tragen, nämlich 1. die Toledoth Adams 5<sup>1</sup>, 2. die T. Noahs 6<sup>9</sup>, 3. die T. der Söhne Noahs 10<sup>1</sup>, 4. die T. Sems 11<sup>10</sup>, 5. die T. Terachs 11<sup>27</sup>, 6. die T. Abrahams [Ueberschrift nicht erhalten], 7. die T. Ismaels 25<sup>12</sup>, 8. die T. Isaaks 25<sup>19</sup>, 9. Die T. Esaus 36<sup>9</sup>, 10. die T. Jakobs 37<sup>2</sup>. Wenn die Toledoth eines Einzelnen mitgeteilt werden, so beginnen sie regelmäßig erst

nach dem Tode seines Vaters, so daß seine frühere Geschichte in den Toledoth des Vaters behandelt wird, z. B. die Geschichte Jakobs in den Toledoth Isaaks. Werden genealogisch parallele Personen behandelt, so folgen die Toledoth der Hauptperson denen der Nebenperson (Söhne Noahs — Sem, Ismael — Isaak, Esau — Jakob). Die Toledoth der Söhne Noahs (Gen 10) werden umrahmt durch die zusammenfassende Ueberschrift 10<sup>1</sup> und Unterschrift 10<sup>32</sup>. Ihr Inhalt zerfällt in drei Abschnitte: die Söhne Japhets (Ueberschrift v 2<sup>az</sup>, Unterschrift v 5), Hams (Ueberschrift v 6<sup>a</sup>, Unterschrift v 20), Sems (Ueberschrift v 22<sup>az</sup>, Unterschrift v 31). Vorangeschickt ist den Toledoth als Einleitung die Schöpfungsgeschichte (vielleicht erst von späterer Hand? vgl. die Formulierung von 5<sup>1</sup> als Buchüberschrift **הַיְהוָה סִבְרָה הַקְּלִמָּת**). Auch hier springt die Einteilung scharf in die Augen durch die am Schluß jedes Abschnittes stehende Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen, der x. Tag“. Die am Schluß dieses Stückes stehende Formel „dies sind die Toledoth des Himmels und der Erde“ ist wahrscheinlich sekundär; Pg hat diese Formel sonst nur als Ueberschrift: **הַיְהוָה** hat hier eine andere Bedeutung (Entstehung); die Unterschrift würde in Pg hart auf die Ueberschrift 5<sup>1</sup> stoßen. Die ägyptischen Wunder werden alle nach dem gleichen Schema behandelt. In der Anweisung für die Anfertigung der Stiftshütte wird jeder Abschnitt in stereotyper Weise eingeleitet durch „und du sollst das und das anfertigen“ Ex 25<sup>10</sup> (lies **קִשְׁטָה**) 23.31 26<sup>1</sup> (als Hauptüberschrift für die folgenden Teile durch Voranstellung des Objectes variiert) 7.15.26.31.36 27<sup>1.9</sup> etc. Vgl. ferner die schematische Anlage von Num 1. 2 etc. — Die Vorliebe für das Schematische erstreckt sich bis in den Einzelausdruck. Pg liebt es, mit den gleichen Worten zu sagen, was irgend gleichmäßig ausgedrückt werden kann. Berichtet er z. B., daß die Israeliten einen Befehl Moses ausführten, so sagt er „und die Israeliten taten genau so, wie Jahwe Mose befohlen hatte; also taten sie“ (z. B. Ex 12<sup>28</sup>): entsprechend auch in andern Fällen (z. B. Gen 6<sup>22</sup>). Bisweilen wird die Ausführung in extenso berichtet, und dann mit fast genau den Worten, die im Befehl gebraucht sind (z. B. Gen 1<sup>11</sup> und 12; Ex 7<sup>9</sup> und 10, 8<sup>1</sup> und 2, 12 und 13). Jahwes Befehle werden gewöhnlich eingeleitet durch die Formel „Gott sprach zu Mose: sprich zu den Israeliten [zu Aaron und seinen Söhnen]“ etc. — Pg liebt es, die einzelnen Satztheile durch Appositionen, Relativsätze, präpositionale Bestimmungen etc. stark zu überladen; vgl. z. B. Gen 1<sup>11</sup> **אִשֶׁר בְּרֵאשִׁית הַיּוֹם**, Gen 10<sup>31</sup> **לְהַצִּיחַם לְעֵינֵיהֶם בְּאַרְצָתָם לְעֵינֵיהֶם**, Gen 17<sup>12</sup> **כִּי יִבְרָא**, **לְהַרְתִּיבָם יְלִיד בֵּית יִמְקָתָם בְּכָף מַסַּל בֶּן נֹכַח אִשֶׁר לֹא מוֹרֵתָק הָיָא**. Man erkennt daher einen Pg-Text oft schon an der Schwierigkeit der Uebersetzung solcher überladenen Sätze.

8. Als **Eigentümlichkeiten des Wortschatzes** von Pg seien beispielsweise genannt: 1. **אֶתְּקָה**; 2. **אָנָּה** (nie **אָנָּה**); 3. **אֶתְּקָה אֶל־עַמִּי**; 4. **בְּרָא**; 5. **בְּלִבְבָּשָׁר**; 6. **בָּנָה**; 7. **הַיְהוָה** in Formeln wie **הַיְהוָה בְּרָא**; 8. **בְּרָא** und **בְּרָא** (statt **אִשֶׁר יִבְרָא**); 9. **הַיְהוָה** =

erzeugen (nicht  $\text{לָרַב}$ ): 10.  $\text{לָן}$  = murren: 11.  $\text{מַרָּה מַרָּה}$ ; 12.  $\text{מִקְדָּשׁוֹשְׁבֵי־הָרָמֹת}$  und ähnlich: 13.  $\text{מִטָּה}$  (selten  $\text{מִשְׁבַּת}$ ): 14.  $\text{מִיָּן}$ : 15.  $\text{מִקְדָּשׁוֹ}$ : 16.  $\text{מִקְרָא קָרַשׁ}$ : 17.  $\text{מִיִּשְׁשָׁן}$  = d. Stiftshütte: 18.  $\text{לְמִשְׁבְּחָהּ}$  und ähnlich: 19.  $\text{נַפֶּשׁ}$  = Person: 20.  $\text{נִשְׂאָה}$  (nicht  $\text{לְקַח יִשְׂרָאֵל}$ ): 21.  $\text{נָקָה}$  und  $\text{קָהָל}$  zur Bezeichnung des Volkes: 22.  $\text{נִדְוִית}$ : 23.  $\text{נִצַּחַת}$   $\text{הָיָה}$ : 24.  $\text{פָּדָה קָדְשָׁהּ}$ : 25.  $\text{קָדְשָׁהּ}$ : 26.  $\text{רַב־יֵשׁ}$ : 27.  $\text{רַב־יָמָשׁ}$  und  $\text{רַב־שָׁשׁ}$ : 28.  $\text{שְׁפָחוֹן}$ : 29.  $\text{שָׂרָן}$  und  $\text{שָׂרִין}$ : 30.  $\text{תִּלְדִּית}$ . — **Syntaktisch** ist zu beachten die Vorliebe für den St. estr.  $\text{מַרָּה}$ , die Voranstellung der kleineren Zahl vor die größere und die nota accusativi mit Suffix. — Die **Monatsbezeichnung** erfolgt bei Pg nicht mit Namen, sondern mit Zahlen. — Auf dem Gebiet der **Namen** ist zu bemerken, daß Pg bis Gen 17 die Namen  $\text{מִצְרַיִם}$  und  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  statt  $\text{מִצְרָיִם}$  und  $\text{יִרְדְּנָה}$  gebraucht, daß er die aramäische Heimat Abrahams  $\text{אֲרָם אֲרָם}$ , den Gesetzgebungsberg  $\text{סִינַי}$  (nicht  $\text{הַר־סִינַי}$ ) nennt, und daß er vor die Landesnamen  $\text{מִצְרַיִם}$  und  $\text{אֲרָם}$  fast stets  $\text{אֲרָם}$  stellt. Ueber die Gottesnamen vgl. unter Nr. 3.

9. Zweifellos hat Pg bei seiner Arbeit auch **literarische Quellen** benutzt. Ja bei der in § 55 zu erweisenden späten Abfassungszeit des Pg ist es überhaupt fraglich, ob für ihn die mündliche, volkstümliche Tradition überhaupt noch in Frage kam. Sicher hat er **J und E** gekannt und benutzt, ob nur in der Verbindung zu JE oder auch als Einzelquellen, läßt sich nicht entscheiden. Wo J und E differieren, schließt er sich gewöhnlich E an, so in der Theorie, daß der Name  $\text{יְהוָה}$  erst Mose offenbart wurde, in der Beiordnung Aarons neben Mose, in der Erzählung über die Steintafeln mit dem Gesetz, bezüglich des  $\text{אֱלֹהֵי מִצְרַיִם}$ , das er jedoch abweichend von E in die Mitte des Lagers verlegt (vgl. dagegen Ex 33 7), in der Annahme, daß Israel als geschlossene Masse auf dem Umweg über das Ostjordanland in Kanaan einwanderte, und daß Moses Nachfolger in der Führung des Volkes Josua war, den er jedoch charakteristischer Weise dem Priester Eleasar unterordnet. Doch folgt er J z. B., wenn er den Berg der Gesetzgebung Sinai und nicht Horeb nennt, wenn er die Passahfeier mit dem Auszug in Aegypten in Verbindung bringt, und wohl auch, wenn er  $\text{אֱלֹהֵי אֲרָם}$  für den der Patriarchenzeit charakteristischen Gottesnamen hält (vgl. Gen 43 14 49 25). Von den erzählenden Stücken in D macht Pg keinen Gebrauch: er weiß weder von der Eroberung des nördlichen Ostjordanlandes durch Mose noch von seiner Verleihung an Halbmanasse, noch von einer Gesetzgebung Moses in den Gefilden Moabs. — Der Einzelvergleich von Pg mit JE erweist zahlreiche bemerkenswerte Abweichungen. Diese erklären sich z. T. aus dem Streben nach Kürzung und daher auch Vereinfachung der Erzählung, soweit sie für Pg kein besonderes Interesse hat, z. T. aus den oben in Nr. 2 ff. dargelegten Eigentümlichkeiten des Pg. Doch bleiben zahlreiche Abweichungen übrig, die sich so nicht erklären lassen. Es ist daher wahrscheinlich, daß Pg neben JE noch **eine andere, uns nicht erhaltene Quelle** benutzt hat. Spuren derselben lassen sich in einigen Fällen auch deutlich nachweisen. In der Schöpfungsgeschichte harmoniert der Rahmen des Sechstageswerkes, der der Motivierung

der Sabbathordnung dient, nicht mit der Einteilung in acht nach gleichem Schema erzählte Schöpfungsakte: hier hat also Pg eine ältere Erzählung umgearbeitet, die wohl an einen aus Babylonien stammenden Schöpfungsmythos angelehnt war (vgl. die Kommentare). In der Sintflutgeschichte steht die Datierung nach dem Mondjahrkalender in Disharmonie mit der Bestimmung der Gesamtdauer der Flut auf ein Sonnenjahr: auch hier dürfte nicht die von J<sup>2</sup> mitgeteilte Geschichte die Vorlage des Pg sein, sondern eine Variante, die der von BEROSUS bezeugten jüngeren Form des babylonischen Mythos näher steht (vgl. z. B. die Landung der Arche in Ararat und KIAT<sup>3</sup> S. 543 f.). Auch in Gen 9 dürfte eine mythologische Grundlage benutzt sein (Gott legt seinen Kriegsbogen,  $\text{רִשְׁפָן}$ , beiseite). In Gen 17 harmonisiert die Wertung der Beschneidung als Bundeszeichen nicht damit, daß sie auch an Ismael vollzogen wird, der ausdrücklich aus dem Bundesverhältnis ausgeschlossen wird: hier dürfte eine ätiologische Sage zugrunde liegen, welche die Gemeinsamkeit der Beschneidung bei vielen Völkern aus ihrer gemeinsamen Abstammung von Abraham erklären wollte. In Ex 25 ff. setzt Pg eine Erzählung voraus, nach der Jahwe Mose ein Modell der Stiftshütte zeigte (25<sup>9,40</sup> 26<sup>30</sup> 27<sup>8</sup>). So mag auch manche andere Erzählung des Pg aus einer von JE abweichenden Quelle stammen, insbesondere auch die Völker-tafel, die eine ältere Zeit als Pg reflektiert (Nichterwähnung der Perser), und manches, was uns jetzt als Eigentümlichkeit des Pg erscheint, mag auf die Rechnung des Verfassers dieser Quelle kommen, zu deren genauerer Zeitbestimmung uns alle Handhaben fehlen.

## § 55. Die Abfassungszeit der priesterlichen Grundschrift (Pg).

**1. Unbeweisbarkeit vorexilischen Ursprungs.** Die Abfassungszeit des Pg ist stark umstritten. Die einen halten Pg (oder allgemeiner: P) für eine der ältesten, jedenfalls aber vorduteronomische Quelle, die andern verlegen ihn in die nachexilische Zeit; vgl. § 34, 7 ff. Die vorexilische Ansetzung entbehrt nun aber zunächst aller positiven Gründe. Freilich werden in der apologetischen Literatur zahlreiche Tatsachen angeführt, welche die Existenz von P schon in früher Zeit beweisen sollen. Man beruft sich da aber teils auf Tatsachen, die erst in späten Geschichtswerken wie der Chronik oder in späten Zusätzen zu älteren Werken wie I Reg 8 47 f. (vgl. § 78, 5) bezeugt sind, teils auf solche, die nichts beweisen. So läßt sich aus den häufigen Erwähnungen von Opfern, von Priestern, von Leviten, von Rein und Unrein nicht folgern, daß P schon in Geltung war; denn niemand behauptet, daß er allen Kultus und alle kultischen Begriffe ins Leben gerufen habe. Selbst, daß diese Dinge vielfach mit den gleichen Ausdrücken wie in P bezeichnet sind, beweist nichts, da auch diese Bezeichnungen nicht von ihm geschaffen sind. Darauf käme es an, zu zeigen, daß das ganze System des Kultus, wie es P schildert, oder spezifische Eigentümlichkeiten desselben

in vorexilischer Zeit in Kraft standen oder wenigstens bekannt waren. Daß sie tatsächlich nicht in Kraft standen, ist allgemein zugegeben; aber man betont dem gegenüber, daß die Nichtbefolgung eines Gesetzes nicht gegen dessen Existenz angeführt werden dürfe. Aber auch Bekanntschaft mit P ist nicht zu erweisen, selbst nicht bei solchen, die ihm sicher hätten kennen müssen, bei den Propheten und Priestern. P will den Kultus schildern, den Jahwe selbst zu Moses Zeit als eine ewig gültige Satzung angeordnet hat, und er erklärt, der Kultus, nicht das sittliche Verhalten sei das Wesentlichste in der Frömmigkeitsübung; er erzählt ausdrücklich, daß der Kultus zu Moses Zeit genau nach den Vorschriften ausgeübt worden sei. Davon wissen nun die vorexilischen Propheten augenscheinlich nichts, wenn sie im Gegensatz gegen die von ihnen verurteilte kultische Praxis des Volkes nicht die von P geforderte richtige Praxis verlangen, sondern lediglich ethisches Rechtverhalten, wenn sie ausdrücklich erklären, Jahwe habe nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit gefordert (teilweis auch: in erster Linie nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit), und wenn wenigstens einer von ihnen es als allgemein anerkannt hinstellt, daß von einem regelmäßigen Opferkult in der Mosezeit nichts bekannt sei (vgl. Am 5 21-25 Hos 6 6 Jes 1 10-17 Mich 6 6-8). Die Verteidiger früher Abfassung von P ziehen sich nun freilich darauf zurück, P sei eine reine Privatschrift gewesen, ohne öffentliche Sanktion, zumeist nur in den Priesterkreisen fortgepflanzt; so sei seine Unbekanntschaft in Prophetenkreisen wohl verständlich (z. B. DILLMANN, Kommentar zu Num Dtn Jos 1886 S. 666 f.). Aber abgesehen davon, daß es schwer glaublich ist, ein Buch, welches ewig gültige Satzungen für Israel enthält, sei lediglich eine in Priesterkreisen verbreitete Privatschrift gewesen, ist zu konstatieren, daß auch Priester sie nicht kennen; aus Priesterkreisen stammen Jeremia und Ezechiel; ersterer urteilt Jer 7 21-23 genau so wie die oben angeführten Propheten, letzterer hat in Ezech 40 ff. eine Kultusordnung entworfen, die mit der ewig gültigen Ordnung des P in vielen Beziehungen im Widerspruch steht. Wenn P in vorexilischer Zeit existiert hätte, so wäre seine Existenz eine völlig latente gewesen: eine solche dürfen wir aber nur annehmen, wenn spätere Entstehung durch zwingende Gründe ausgeschlossen ist.

**2. Unhaltbarkeit der Gründe gegen nachexilische Abfassung.** Als die nachexilische Abfassung ausschließende Gründe führt nun z. B. DILLMANN (S. 669 ff.) folgende an. a. Es sei nicht denkbar, daß ein nachexilischer Priester oder eine Reihe solcher sich herausgenommen haben sollte, im Gegensatz gegen die damals anerkannte Prophetie und gegen das Dtn neue Gesetze zu machen, und daß die beteiligten Kreise solche Neuerungen sich hätten gefallen lassen. Aber das Kultusprogramm Ezechiels (Ez 40 ff.) war tatsächlich nicht offiziell anerkannt, und daß P dem Dtn widerspricht, ist teils zeitgeschichtlich begründet, teils nicht richtig; in Wirklichkeit ist P,



wie sich zeigen wird, eine folgerichtige Konsequenz des D (s. Nr. 3). Daß die beteiligten Kreise sich die Neuerungen nicht widerspruchslos haben gefallen lassen, wird sich in Nr. 3c zeigen. — **b.** Es sei unbegreiflich, wie P dazu gekommen sein sollte, in der Erzählung so oft von JED abzuweichen, die doch, wenn er erst in nachexilischer Zeit schrieb, seine einzigen, noch dazu schon mit hohem Ansehen ausgestatteten Quellen gewesen sein müßten. Wir haben aber bereits in § 54 gezeigt, wie sich die Abweichungen erklären, und insbesondere, daß P wahrscheinlich neben JE noch eine andere literarische Quelle benutzt hat, die ihm in vielen Beziehungen als glaubwürdiger erschienen sein mag. — **c.** P enthalte manches, was für die nachexilische Zeit völlig bedeutungslos war (z. B. über die Verteilung des Landes an die zwölf Stämme, die Bundeslade, die Urim und Tummim), dagegen manches nicht, was gerade den Verhältnissen der nachexilischen Zeit besonders entsprochen hätte (z. B. das Verbot der Mischehen, den Dienst der Leviten als Sänger und Musiker). Dagegen ist daran zu erinnern, daß Pg nicht ein Gesetz für die Gegenwart sein wollte, sondern ein historisches Werk über die Mosezeit, und daß daher manches in ihm doch berechtigt ist, was in einem reinen Gesetz für die nachexilische Zeit allerdings auffallen könnte. Ferner ist zu bedenken, daß das Judentum auf eine baldige Umwälzung hoffte, durch welche die Mängel der Gegenwart gegenüber der idealen Vergangenheit ausgefüllt werden sollten (zu den Urim und Tummim vgl. Esr 2<sup>63</sup>). Was aber DILLMANN an spezifisch nachexilischen Kennzeichen vermißt, ist teils tatsächlich doch vorhanden (z. B. Verurteilung der Mischehen Gen 28<sup>1 ff.</sup>), teils erst für die spätere nachexilische Zeit wichtig geworden (levitischer Tempelgesang, vgl. § 153, 1).

**3.** Für nachexilische Abfassung von Pg sprechen eine ganze Anzahl von Gründen. Das größte Gewicht haben die aus dem **Vergleich des Kultsystems von Pg mit dem Kultus der vorexilischen Zeit** entnommenen, die in klassischer, von den Gegnern nicht genügend gewürdigter Weise WELLHAUSEN in seinen Prolegomena dargelegt hat. Es ist dabei allerdings von vornherein vor Uebertreibungen und Mißverständnissen zu warnen. Nicht alle Elemente des Kultsystems von Pg sind nachexilisch: vieles hat Pg aus älterer und z. T. vielleicht uralter Praxis übernommen (über das Maß desselben werden wir im einzelnen nie ganz zur Klarheit kommen). Aber es findet sich daneben vieles, was der vorexilischen Zeit noch unbekannt war, und vor allem ist das ganze System und die Farbe und Bedeutung, die das alte Gut in ihm bekommt, nur aus der nachdeuteronomischen Zeit erklärlich.

**a. Allgemeines über das Verhältnis von P und D.** Nähmen wir an, daß der Kultus schon in der vordeuteronomischen Zeit so gestaltet war, wie Pg ihn beschreibt, oder daß wenigstens schon damals eine solche Gestaltung gefordert wurde, so würde uns das dtn. Gesetz ein Rätsel bleiben. D verrät

nirgends eine Kenntnis davon, daß zu Moses Zeit der Kultus schon so eingerichtet war, wie Pg angibt; D<sup>2</sup>a behauptet Dtn 12 s geradezu, daß damals noch jeder tat, was ihm beliebte. D fordert auch nicht, daß der Kultus in Kanaan so eingerichtet werden solle, wie es Pg entspricht: seine Forderungen sind viel einfacher und bescheidener. Im allgemeinen würden sie eine Rückbildung bedenten, die Zahl der Feste wäre reduziert, gewisse Opferarten (Sühnopfer) würden wieder aufgegeben sein, die kultischen Leistungen wären stark beschränkt, die in Pg weit vorgeschrittene Organisation des Kultuspersonals wäre aufgegeben, auf die in Pg so stark betonte technische Korrektheit der Kulthandlungen wäre gar kein Ton mehr gelegt, kurz D würde überall einen Rückschritt in der Entwicklung fordern, ausgenommen bezüglich der Kultuskonzentration. Hier aber würde er als etwas Neues fordern, was gar nichts Neues war. Verständlich wird uns D nur, wenn wir von P gänzlich absehen. Auf der andern Seite aber wird uns P erst dann recht verständlich, wenn wir ihm der nachdeuteronomischen Zeit zuweisen. In ihm sehen wir dann die Konsequenzen der dtn. Reform, bei deren Ausgestaltung zugleich die späteren zeitgeschichtlichen Verhältnisse wirksam gewesen sind.

b. Pg geht über D hinaus, indem er annimmt, die von D geforderte **Einheit des Kultusortes** sei von Moses Zeit an das einzig Legitime gewesen; eine Vielheit der Kultstätten habe auch früher nicht bestanden (denn das Gegenteil würde entweder den Höhenkultus bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen, da er durch das Beispiel der Patriarchen sanktioniert wäre, oder die Patriarchen mit dem Vorwurf illegitimer Kulte belasten). Pg eliminiert daher alle Anspielungen auf einen Kult in der vormosaischen Zeit und läßt Mose von vornherein ein Zentralheiligtum schaffen. In Anknüpfung an die elohistische Tradition stellt er es als Zelt dar (אהל מועד), dessen Einrichtung er sich nach dem Muster des salomonischen Tempels, der späteren Form der Zentralkultstätte, denkt, doch so, daß er den durch die Wanderung bedingten Erfordernissen des bequemen Transportes und der leichten Zusammensetzbarkeit Rechnung trägt. Er trägt also die Idee des D in die Geschichte der Vergangenheit zurück.

c. **Das Kultuspersonal.** Aus den alten Quellen ersehen wir, daß es noch in der älteren Königszeit jedem Manne frei stand, zu opfern, wenn es auch daneben eigentliche Berufspriester (כֹּהֵן) gab. Letztere wurden allmählich als eine einheitliche Masse, als ein besonderer Stamm aufgefaßt (irrtümliche Gleichsetzung mit dem früh zersprengten politischen Stamm Levi). Zugleich wurde das Opferrecht der Laien immer mehr eingeschränkt, so daß schließlich der Stamm Levi als der alleinige Inhaber des Priesterrechts erschien. Dies Stadium der Entwicklung setzt D voraus. Durch die josianische Reform verloren aber die sämtlichen Leviten außer den in Jerusalem antiehenden Zadokiden ihr Priesterrecht (II Reg 23 s. ff.). Sie wurden zwar nach

Jerusalem versetzt, blieben aber vom Priesteramt ausgeschlossen, mußten sich also mit niederen Dienstleistungen begnügen, worin Ezechiel eine gerechte Strafe für ihre Beteiligung am Höhenkult sieht (Ezech 44 15 ff.). Diese Entwicklung setzt Pg voraus, wenn er nur eine levitische Familie, die Aaronen (von Zadokiden konnte er der historischen Einkleidung wegen nicht sprechen), als berechtigt zum Priestertum betrachtet, den Leviten aber nur dienende Stellung zuerkennt. — Es ist a priori anzunehmen, daß die Leviten sich nicht gutwillig in die Entziehung des Priesterrechts gefügt haben, wofür auch verschiedene Spuren in der Ueberlieferung sprechen. Auch in Pg findet ihr Widerstand einen Nachhall: die Korachiten beanspruchen Num 16 s. f. das volle Priesterrecht, werden aber zurückgewiesen, eine deutliche Spur, daß Pg nach diesen Kämpfen verfaßt ist. Pg geht aber darin über die Entwicklung hinaus, daß er das einstige Priesterrecht der Leviten bereits völlig ignoriert und erklärt, sie hätten von vornherein nur die Stellung gehabt, die ihnen nach dem Abschluß der Entwicklung verblieben war. — Unter den Priestern des Jerusalemer Tempels war einer das Oberhaupt (כֹּהֵן גָּדוֹל). Aber er war königlicher Beamter, daher nicht souverän. Mit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit Israels änderte sich seine Stellung, Israel wurde eine bloße Religionsgemeinde, und der oberste Priester wurde ihr selbständiger Leiter. Nach dem Exil wurde die Leitung der weltlichen Angelegenheiten dem Statthalter übertragen; aber der Hohepriester (כֹּהֵן גָּדוֹל, so lautete jetzt sein Titel) stand gleichberechtigt neben dem Statthalter. Auch diese Entwicklung setzt Pg voraus, wenn er Aaron, den Hohenpriester der mosaischen Zeit, seine Stellung lediglich Jahwe verdanken läßt, und wenn er dem weltlichen Führer Josua den Hohenpriester Eleasar neben-, ja überordnet (Num 27 18 ff. 34 17 ff.).

d. Bezüglich der **Feste** hatte D eine Aenderung gegenüber der bisherigen Praxis nur insofern gefordert, als er die Feier an das Zentralheiligtum verlegte. Aber das hatte Konsequenzen für den Charakter der Feier. Während früher jede Ortsgemeinde für sich feierte, war es nun eine Feier der Gesamtgemeinde. Es war nicht mehr möglich, daß jede Familie für sich opfern ließ, sondern es mußten einige wenige Opfer für alle gemeinsam dargebracht werden, die nun natürlich nicht Mahlopfer, sondern nur Brandopfer sein konnten. Der Kult nimmt daher einen andern Charakter an: die persönliche Beteiligung des Einzelnen hört auf, die Anwesenheit der Gemeinde wird zwar gefordert, aber die Opfer würden genau so auch ohne sie dargebracht werden können. Der Kult wird eine selbständige Institution. Damit ist ihm aber die Tendenz eingepflanzt, sich ohne Rücksicht auf die im Berufsleben des Einzelnen liegenden Anlässe zu gestalten. Das Passabfest löst sich von der Darbringung der Erstgeburt des Viehs und wird zum rein historischen Gedenkfest: die Ackerbaufeste lösen sich von der Darbringung der Erstlinge, sie kümmern sich nicht mehr um den von der Witterung ab-

hängigen Stand der Ernte, sondern werden an ein für allemal fest bestimmten Daten gefeiert und suchen eine neue rein religiöse oder historische Motivierung. Die durch die konkreten Anlässe bedingten Unterschiede der Zeremonien werden verwischt, ein allgemein anwendbares Ritual tritt an ihre Stelle. Natürlich treten diese Tendenzen nur allmählich hervor, und ganz werden die Reste des alten Charakters nicht getilgt. In starkem Maße zeigen sich nun diese Tendenzen schon bei Pg wirksam: vgl. die stereotypen Festvorschriften des Pg in Lev 23 und die festen Datierungen fast aller Feste (beachte dabei den starken Unterschied von Ph). Auch hier liegt Pg deutlich in der Konsequenz von D. — Charakteristisch für Pg ist ferner im Unterschied von JED die starke Betonung des Sabbaths, die in der vorexilischen Zeit ohne Analogie ist, aber ganz den Tendenzen des Judentums entspricht. Im Exil, wo der Kult im allgemeinen unterbleiben mußte, war die Sabbathbeobachtung eines der wenigen Kennzeichen des frommen Israeliten geworden; daher stammt seine außerordentliche Wertschätzung. Auch hier zeigt sich die Tendenz einer neuen Motivierung: nicht mehr die Rücksicht auf das Ruhebedürfnis der Arbeiter und der Arbeitstiere, sondern die auf das Ruhen Jahwes nach der Schöpfung ist der Anlaß der Sabbathfeier (Gen 2 1 ff.).

e. Ueber das **Opferwesen** hat Pg keine systematischen Bestimmungen mitgeteilt; doch können wir seine Anschauung aus Ex 29 und Lev 8 ff. entnehmen. Wir sehen, daß in einem normalen Gottesdienst nicht die einzelnen Teilnehmer je für sich und die Ihrigen ein besonderes Opfer darbringen lassen, sondern daß einige wenige Opfer für die Gesamtgemeinde dargebracht werden, was wir unter d. bereits als Konsequenz der dtm. Reform erkannt haben. Das ebenda erwähnte völlige Auscheiden des Mahlopfers aus dem offiziellen Gemeindegott (als inoffizielles Privatopfer hat es natürlich seine Rolle behauptet, cf. Lev 23 35), das sich bei P<sup>r</sup> tatsächlich beobachten läßt (Num 28 f.), ist freilich bei Pg noch nicht zu konstatieren; er erwähnt das Mahlopfers noch Lev 9 4, 15 ff. Aber mit der Frage, wer denn das Opferfleisch verzehrt hat, geraten wir, da doch die Gesamtgemeinde nicht in Frage kommt, in Verlegenheit: hat etwa Pg es wie Ph den Priestern zugewiesen (cf. Lev 23 20)? Daß Pg mit einem aus lauter Mahlopfern der Einzelnen bestehenden Festopfer nichts mehr anzufangen weiß, zeigt besonders seine Passahvorschrift Ex 12 1 ff. Das Passahopfer war noch bei D das Opfer der Erstgeburten von Schafen und Rindern; Pg hat es durch ein Gedächtnismahl ohne Opfercharakter ersetzt (das Passahlamm wird in den Häusern geschlachtet; Passahopfer erwähnt er auch Lev 23 5 nicht, ebensowenig P<sup>r</sup> Num 28 16), das Erstgeburtsoffer aber wohl vom Passah abgelöst (die Bestimmung ist uns nicht erhalten, da sie durch die des P<sup>r</sup> Num 18 15 ff. ersetzt ist). — Neu sind bei Pg gegenüber JED die Sündopfer, die bei jedem offiziellen Gottesdienst an erster Stelle dargebracht werden. Ihre Einführung erfolgte

wohl erst auf Grund der Bußstimmung, die infolge des Strafgerichts vom Jahre 586 über die Juden kam; so setzt Pg auch darin die spätere Zeit voraus.

f. Endlich verdient Beachtung das **Wertlegen auf die Technik** des Opfern und der Weihezeremonien sowie auf die Beschaffenheit des Priesterornats. Sicherlich hat Pg sich dabei im wesentlichen an die Praxis des vorexilischen jerusalemischen Kultus angeschlossen. Aber darin, daß diese Dinge bei ihm als wesentlich gelten, dürfte sich gleichwohl eine späte Abfassungszeit verraten. Aus der vorëxilischen Zeit fehlen uns alle Zeugnisse dafür, daß solche Aeüßerlichkeiten als wesentlich gegolten hätten. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß es der Fall war. Denn wir können es uns schwer vorstellen, daß an den vielen Kultstätten Israels, die bis zur dtn. Reform bestanden, überall das gleiche Zeremoniell bestanden habe. Erst als es nur ein Heiligtum gab, waren die Voraussetzungen dafür gegeben, daß dessen technische Praxis als die einzig zulässige und von Jahwe selbst vorgeschriebene betrachtet wurde. So setzt Pg auch darin die dtn. Reform voraus.

4. Auch **andere Spuren der nachexilischen Abfassungszeit** sind reichlich vorhanden. Pg betrachtet Israel in der Regel nicht als eine Nation (עַם), sondern als eine Religionsgemeinde (קָהָל, לְקָהָל). Nun hat es natürlich diese letztere Auffassung auch schon in vorexilischer Zeit gegeben; aber daß sie bei Pg fast ausschließlich herrscht, setzt doch voraus, daß die andere nicht mehr ernstlich in Betracht kommt. Die hohe Wertung des Sabbaths und der Beschneidung setzt das Exil voraus, während dessen sie in Ermangelung des eigentlichen Kultus charakteristische Kennzeichen des frommen Israeliten geworden waren (vgl. Nr. 3 d). Pg rechnet das Jahr nicht, wie das vorexilische Israel, von Herbst bis Herbst, sondern im Anschluß an die von den Babyloniern während des Exils übernommene Weise von Frühjahr bis Frühjahr. Vielleicht ist auch das chronologische System des Pg von babylonischen und parsistischen Spekulationen über die Weltdauer und ihre Perioden abhängig, ebenso die kultische Terminologie wenigstens teilweise von der babylonischen (PHAUPT JBL 1900 S. 55 ff.); doch ist diese Frage noch nicht spruchreif. Endlich weist auch die Sprache späte Elemente auf: kein einziges מֶלֶךְ (KÖNIG StKr 1893 S. 464 ff.), die Form מִלְּפָנֶיךָ, die Vorliebe für מִלְּפָנֶיךָ mit Suffix und für die Voranstellung der kleineren Zahl vor die größere, mehrfache Aramaismen wie מֶלֶךְ = Pech, מִלְּפָנֶיךָ = verpichen, מִלְּפָנֶיךָ Num 34 11, מִלְּפָנֶיךָ Ex 26 5 und מִלְּפָנֶיךָ. Vgl. auch das gelegentlich in § 54 über den späten Charakter der stofflichen und geistigen Eigentümlichkeiten von Pg bemerkte.

5. Ist Pg danach sicher der nachexilischen Zeit zuzuweisen, so kann es sich nur fragen, wie weit wir hinabgehen müssen. Da bietet uns der Bericht über die Einführung des Gesetzes durch Esra (Neh 8—10) einen sicheren

**terminus ad quem.** Mit diesem Bericht werden wir uns in § 60, 4 noch eingehender zu beschäftigen haben, und so mag hier die Bemerkung genügen, daß abgesehen von einigen französischen Kritikern extremster Richtung (D'EICHTHAL, VERNES) und von EERDMANS allgemeine Übereinstimmung darüber herrscht, daß das Gesetzbuch Esras unter anderm auch Pg umfaßte. Danach ist Pg im Jahre 445 zum offiziellen Gesetzbuch der jüdischen Gemeinde geworden. Nach Esr 7 hat aber Esra das Gesetzbuch bereits im Jahre 458 aus Babylonien mitgebracht. Daß er selbst Pg verfaßt haben sollte, ist dadurch ausgeschlossen, daß seine Memoiren (Esr 8 f.) einen von Pg völlig abweichenden Stil zeigen. Pg ist also älter und daher wohl im Anfang des 5. Jh. oder frühestens gegen Ende des 6. Jh. in Babylonien verfaßt. Die Neuerrichtung des Kultus in Jerusalem wird den Anlaß gebildet haben, daß ein Priester oder doch kultisch Interessierter das Idealbild des Kultus in der Mosezeit als Vorbild für die Gegenwart zeichnete.

### § 56. Das Heiligkeitgesetz (Ph).

Literatur siehe § 41, 4.

**1. Formelle Charakteristik.** Das Heiligkeitgesetz (Ph, vgl. über den Umfang § 44, 1) ist ein Sammelwerk, dessen einzelne Teile verschiedener Herkunft sind, und das wahrscheinlich auch nicht durch einen einzigen Sammelakt entstanden ist, vgl. § 41, 4 a. e. Immerhin ist es durch die Tätigkeit der Sammler zu einer literarischen Einheit geworden, und als solche fassen wir es zunächst ins Auge. Formell ist Ph besonders durch die formelhaften Zusätze der Sammler charakterisiert, die sich am Anfang und häufiger noch am Schluß der einzelnen Vorschriften finden. Am beliebtesten ist die Formel [אֱלֹהִים] יְהוָה, die speziell in Kap. 21–22 gern noch durch die Beifügung von אֱלֹהֵינוּ resp. אֱלֹהֵיכֶם oder אֱלֹהֵינוּ erweitert ist. Dadurch werden die Einzelverordnungen als Ausfluß aus dem Wesen Jahwes hingestellt, speziell als Ausfluß seiner Heiligkeit. Noch deutlicher ist das der Fall, wenn mehrfach einer Gruppe von Gesetzen der allgemeine Satz vorausgeschickt oder angefügt wird: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig“ (19 2 20 7, 26 21 6, 8). Daher hat KLOSTERMANN mit gutem Recht für das Ganze den Namen „Heiligkeitgesetz“ vorgeschlagen. Andere beliebte formelhafte Zutaten sind die Sätze „Ihr sollt meine Satzungen und Rechte beobachten“ (18 4, 5, 26 19 37 20 8, 22 22 31 25 18) und „meine Sabbathe sollt ihr beobachten“ (19 3, 30 26 2). Ob die paränetischen Abschnitte (18 24 ff. 20 22 ff. 25 18 ff.) von den Sammlern stammen oder schon in den Quellen standen, läßt sich nicht sicher entscheiden; doch stammt die große paränetische Schlußbreite 26 3 ff. wahrscheinlich erst von dem letzten Sammler. Die den Quellen entnommenen Einzelforderungen scheinen wesentlich intakt geblieben zu sein; sie heben sich z. T. auch formell deutlich von den umrahmenden Zutaten der Sammler ab, z. B. durch die singularische Aurediform; sachliche Eingriffe der

Sammler lassen sich nicht nachweisen. Von einer Disposition kann im ganzen nicht gesprochen werden; die Einzelstoffe sind mechanisch aneinander gereiht, wie sie den Sammlern gerade in die Hand kamen. Die Sprache von Ph berührt sich vielfach eng mit der des Pg; abgesehen von der kultischen Terminologie sind beiden z. B. gemeinsam  $\text{נְבִיטָה הָאִשׁ הַהִיא}$ ,  $\text{אִשׁ}$  ( $\text{אִשָּׁה}$ ),  $\text{מִקְרָב עָשׂ}$  (und ähnlich, bei Pg selten, häufiger bei P\*),  $\text{נֶפֶשׁ}$  = Person. Doch hat Ph auch viel Eigentümliches, z. B.  $\text{אִשׁ}$  und  $\text{שָׂשׂ}$  gegen  $\text{נֶפֶשׁ}$  und  $\text{נַפְשָׁה}$  bei Pg,  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  [ $\text{מִבְּנֵי}$ ]  $\text{אִשׁ מִבֵּית}$ ,  $\text{דָּקָרִי בֵן}$ ,  $\text{דְּמַקְרָבָם}$ ,  $\text{זֶמֶה}$ ,  $\text{חֶלֶל}$ ,  $\text{נֶפֶשׁ}$  = Totengeist,  $\text{חֶבֶל}$ ,  $\text{שְׂבֻתָּה}$ ,  $\text{שָׂאָר}$ ,  $\text{רִבֵּעַ}$ ,  $\text{בָּנָה}$ ,  $\text{אֵל}$ ,  $\text{קָמֹת}$ ,  $\text{לֶתֶן פָּנִים בְּ}$ ,  $\text{קָשָׁה הָטָא}$  [ $\text{עָרָה}$ ].

## 2. Inhaltliche Charakteristik. a. Allgemeine Unterschiede von Pg.

Sachlich unterscheidet sich Ph von Pg zunächst dadurch, daß es ein reines Gesetzbuch ist; sodann im Zusammenhang damit durch das Fehlen der spezifisch mosaisch-zeitgeschichtlichen Färbung. Ph will zwar auch ein am Sinai offenbartes Gesetz sein (26<sup>46</sup>; daher DILLMANNS Bezeichnung S = Sinaigesetz); doch tritt das im Text nirgends hervor (abgesehen von Zusätzen des Rp: Stifftshütte, Aaron!). Die Gesetze beziehen sich nicht auf die Mosezeit, sondern auf die der Ansässigkeit in Kanaan (19<sup>23</sup> 23<sup>10</sup> 25<sup>2</sup>). Daher finden sich auch viele Gesetze, die den Acker-, Wein- und Obstbau betreffen, den Verkauf von Grundbesitz und Häusern regeln etc. (z. B. 19<sup>9</sup> f. 19<sup>23</sup> ff. 23<sup>25</sup>). Ferner unterscheidet sich Ph von Pg dadurch, daß nicht bloß der Kultus behandelt wird, sondern auch die Ethik und das Zivil- und Strafrecht; in dieser Beziehung steht Ph dem Bundesbuch und D viel näher als Pg.

b. Die Kultusgesetze des Ph zeigen einen älteren Charakter als die des Pg, und zwar einen solchen, wie wir ihn in den letzten Jahrzehnten vor dem Exil, doch nach der dtu. Reform annehmen dürfen. Ueber den Kultusort enthält Ph keine ausdrückliche Vorschrift; denn in Kap. 17 handelt es sich im ursprünglichen Text nicht um das wo?, sondern nur um das wem? und wie? Man meint daher mehrfach (z. B. MERX, SELIX), Ph rechne noch nicht mit der Kultuskonzentration, und beruft sich dafür auch darauf, daß die profane Schlachtung noch verboten ist (gegen Dtn 12<sup>20</sup> ff.). In Wahrheit dürfte die Sache anders liegen. Wenn Ph das Verbot der profanen Schlachtung an die Spitze stellt, es also besonders betont, so erklärt sich das schwerlich aus vordenteronomischer Zeit. Denn die Schlachtung in Opferform war alte Sitte, und solange es an jedem Ort einen Altar gab, wird man kaum von ihr abgewichen sein; erst als die Lokalkultusstätten aufgehoben waren, wird die praktische Schwierigkeit viele veranlaßt haben, in profaner Weise zu schlachten; erst da wird ein so energisches Verbot der profanen Schlachtung verständlich. Freilich trägt der Gesetzgeber da der praktischen Notwendigkeit nicht Rechnung, und die weitere Entwicklung ist darum nicht ihm gefolgt, sondern D<sup>2c</sup>, der die profane Schlachtung, zunächst freilich auch nur in bedingter Form, gestattet (Dtn 12<sup>20</sup> ff.). Daß

schon das 620 publizierte Ürdtn. sie freigab, ist jedenfalls unbeweisbar. Daß Ph nur mit einer Kultstätte rechnet, ist auch sonst wahrscheinlich: er redet stets nur von „dem“ Heiligtum (21 23 lies mit LXX  $\tau\acute{\omicron}\tau\tau\epsilon$ ), „dem“ Altar, „dem“ Hohenpriester; 23 17 sagt er nicht „an euren Wohnorten“, sondern „von euren Wohnorten her“ sollt ihr es Jahwe bringen; und was wir als Folgeerscheinungen der Kultuskonzentration in § 55, 34 kennen gelernt haben, das läßt sich, wenn auch nur erst in bescheidenem Maße, doch schon deutlich bei Ph beobachten. Die Festopfer bringen nicht die einzelnen Familien je für sich dar, sondern die Ortsgemeinden (23 17 ff., ebenso vielleicht 23 10); damit ist aber der erste Schritt auf der Bahn getan, die Privatopfer durch Opfer im Namen der Gesamtgemeinde zu ersetzen. Hinter Pg bleibt freilich Ph noch weit zurück: besondere Sühnopfer werden bei ihm noch nicht erwähnt, alles Opferblut wirkt sühnend (17 11); Brandopfer spielen als Festopfer noch keine Rolle (23 19). Die Feste sind zwar noch nicht von ihrer Naturgrundlage gelöst und daher noch nicht auf ein bestimmtes Datum fixiert. Doch hat das Laubbüttenfest, das übrigens noch siebentägig ist (23 39, vgl. dagegen Pg 23 36), bereits eine historische Motivierung erhalten (23 43), und in der Betonung des Sabbaths (19<sup>a</sup>.30 26 2) geht Ph weit über JED hinaus; hat er doch selbst das Brachjahr in eine gleichzeitige Sabbatthfeier des ganzen Landes umgebildet (25 1 ff. 26 34, 35, 43). Das Kultuspersonal ist bei Ph noch nicht so organisiert wie bei Pg: der Hohepriester ist noch nicht souverän, mit einem besonderen Levitenstand wird noch nicht gerechnet. Daß auf levitische Reinheitsvorschriften bei Ph ein starkes Gewicht fällt (Kap. 21), läßt ihn als Angehörigen der priesterlichen Schriftstellerkreise erscheinen.

c. Unter den **religiös-ethischen Vorschriften** des Ph verdienen besondere Beachtung die Verbote der Teilnahme an heidnischen Kulturen und der Anfertigung von Gottesbildern (18 21 19 1, 19, 26 ff. 31 20 2 ff. 27 26 1), die Bekämpfung der Unzucht (Kap. 18) und die Forderungen der Nächstenliebe (Kap. 19 passim, 25 17, 35 ff.). In all diesen Beziehungen berührt sich Ph eng mit D. Das Gleiche gilt bezüglich der Strafgesetze, die sich besonders auf Unzuchtsünden, Molochkult, Gotteslästerung, Mord und Körperverletzung beziehen (Kap. 20, 24 16 ff.), also meist gerade auf die Vergehen, mit denen sich auch D eingehend beschäftigt. Namentlich die Bekämpfung der Fremdkulte beweist, daß Ph derselben synkretistischen Periode angehört wie D. Im ganzen kann man also Ph als Geistesverwandten des D bezeichnen, der jedoch in manchen Beziehungen bereits über D hinausgeht und sich Pg nähert.

3. Durch den in Nr. 2 geschilderten Charakter ist auch die **Abfassungszeit** von Ph bereits bestimmt. Mögen auch viele Einzelverordnungen weit zurückreichen, in früherer Zeit verfaßt sein oder uralte Sitten und Forderungen kodifizieren, so erweisen sich doch im ganzen die Gesetze des Ph als solche



der dtn. Periode. Insbesondere die Kultusgesetze verraten in der Form, in der sie vorliegen, nachdeuteronomischen Ursprung. Aber auf der andern Seite ist doch Ph von Pg noch durch einen weiten Abstand getrennt. So werden wir die Entstehungszeit von Ph in die erste Zeit nach der Einführung des D verlegen müssen. Da aber Ph durch sukzessive Sammlung entstand, müssen wir einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen. Die Quellen und Teilsammlungen mögen z. T. noch vorexilisch sein, wie denn die Paränese in 18<sup>24</sup> ff. 20<sup>22</sup> ff. das Exil erst androht. Dagegen wird die Schlußredaktion erst im Exil erfolgt sein. Daß eine exilische Hand bei der Sammlung tätig war, beweist die starke Betonung der Sabbathfeier in den Zutaten des R und die paränetische Schlußrede 26<sup>3</sup> ff. Diese ist im ganzen eine Nachahmung von Dtn 28, und zwar auch der sekundären Stücke desselben; auch die tröstliche Wendung von Dtn 30<sup>1</sup> ff. ist bereits berücksichtigt. Daneben fallen eine große Zahl von Berührungen mit Ezechiel auf; vgl. die Liste derselben bei BAENTSCH, Kommentar zu Ex—Num S. 431. Sie sind so zahlreich und so stark, daß man bisweilen Ezechiel selbst für den Verfasser von Ph oder wenigstens von Lev 26 gehalten hat (GRAF, BERTHEAU, COLENZO, KAYSER, HORST). Doch ist diese Annahme mit Recht aufgegeben, da die für Ezechiel charakteristischen Eigentümlichkeiten des Kultusentwurfes (Ezech 40 ff.) in Ph keinen Ausdruck finden. Immerhin beweisen die Berührungen zwischen Lev 26 und Ezechiel eine enge Beziehung des Redaktors von Ph zu Ezechiel. Die Schlußredaktion wird daher in von Ezechiel angeregten Kreisen erfolgt sein. Sie darf mithin genauer wohl etwa um 570 angesetzt werden.

4. Die Analyse (§ 41,<sup>4</sup>) hat ergeben, daß die **spätere Redaktion** stark in den Bestand von Ph eingegriffen hat. Insbesondere hat die Kombination mit Pg zur Folge gehabt, daß einzelne Stücke von Pg von ihrer Stelle entfernt und in Lev 17 ff. untergebracht sind. So muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch Stücke von Ph in andere Zusammenhänge verschlagen sind. Fast allgemein ist zugegeben, daß in Lev 11 ein Gesetz des Ph über reine und unreine Tiere mitbenutzt ist (vgl. § 41,<sup>2</sup>). Vielleicht ist zu Ph auch Num 15<sup>37-41</sup> zu rechnen (vgl. § 42,<sup>3</sup>). Dagegen fehlt eine genügende Begründung dafür, daß auch Lev 12. 13<sup>1-46</sup> 14<sup>1-54</sup> Num 5<sup>11-31</sup> 6<sup>2-8</sup> (WURSTER) oder Lev 5<sup>1-6, 21-24, 3</sup> Num 10<sup>9</sup> f. 15<sup>17-21</sup>? (DILLMANN) aus Ph stammen.

## § 57. Die übrigen Stücke des Priesterkodex.

1. **Charakter der kultusgesetzlichen Stücke.** Außer Ph sind noch zahlreiche andere Stücke in den Rahmen des Pg eingefügt (vgl. die Zusammenstellung in § 44,<sup>1</sup> unter P<sub>0</sub>, P<sub>r</sub> und P<sup>s</sup>; da zwischen P<sup>s</sup> und R<sub>p</sub> keine scharfe Grenze zu ziehen ist, berücksichtigen wir hier gelegentlich auch Zusätze, die wir in der Analyse mit R<sub>p</sub> bezeichnet haben). Weit aus die meisten derselben

betreffen den Kultus und dienen dazu, das Bild, das Pg von ihm entworfen hatte, weiter auszuführen und zu ergänzen. Teilweise verändern sie auch die Grundzüge dieses Bildes. Die wichtigeren Neuerungen gegenüber Pg sind folgende: a. Die **Einrichtung des Heiligtums** ist um einen goldenen Räucheraltar, ein kupfernes Waschbecken für die Priester und Signaltrompeten bereichert (Ex 30<sup>1</sup> ff. 17 ff. Num 10<sup>1</sup> ff.). Der Weihecharakter der heiligen Geräte wird durch ihre Salbung zum Ausdruck gebracht (Lev 8<sup>10</sup> ff.). — b. Die **Schätzung der Kultuspriester** ist gesteigert. Die Salbung, die bei Pg nur dem Hohenpriester zuteil wurde, ist auf alle Priester ausgedehnt (Ex 28<sup>41\*</sup> 29<sup>21</sup> 30<sup>30</sup> Lev 10<sup>7</sup> etc.). Dem entspricht eine Steigerung der Vorrechte des Hohenpriesters: er allein darf das Allerheiligste betreten (Lev 16, vgl. dagegen Num 18<sup>7</sup>); sein Amtsantritt hat epochemachende Bedeutung erhalten (Num 35<sup>25,28</sup>; Amnestie beim Regierungswechsel); er erhält die Befugnis, das Gesetz Moses selbständig fortzubilden (Num 31<sup>21</sup> ff.; vgl. die Kommentare). Auch die Leviten erhalten ihre besondere Weihe (Num 8); ihre bevorrechtigte Stellung gegenüber den Laien kommt darin zum Ausdruck, daß sie als Ersatzmänner für die Erstgeborenen Israels aufgefaßt werden (Num 3). — c. Der Steigerung des Ansehens entspricht die reichere **Ausstattung der Kultuspriester** mit Einnahmen. Pg enthält darüber freilich nur gelegentliche Angaben: erst P<sup>s</sup> bietet eine systematische Darstellung (besonders Lev 6 f. Num 18 Lev 27). Soweit hier ein Vergleich möglich ist, erkennt man bei P<sup>s</sup> deutlich eine Steigerung. Von den Schlachtopfern erhalten die Priester nach Pg nur die Brust (Ex 29<sup>26</sup>), bei P<sup>s</sup> außerdem die rechte Keule (Ex 29<sup>27</sup> Lev 7<sup>32</sup> ff. etc.). Das Fleisch der Sündopfer des Volkes wurde nach Pg (Lev 9<sup>15</sup> cf. v 11) verbrannt, nach P<sup>s</sup> gehört es dem Priester (Lev 6<sup>19</sup>; Lev 10<sup>16</sup> ff. suchen den Widerspruch dadurch zu heben, daß sie das Lev 9<sup>15</sup> beobachtete Verfahren als ein durch besondere Umstände veranlaßtes hinstellen). Selbst innerhalb P<sup>s</sup> beobachten wir noch eine Steigerung. Nach Num 18<sup>21</sup> ff. gehören die Zehnten den Leviten, die ihrerseits wiederum den Zehnten an die Priester entrichten, so daß diese nur ein Hundertstel erhalten; nach Lev 27<sup>30</sup> ff. gehören die Zehnten Jahwe, d. h. nach v 21 den Priestern. Während Num 18<sup>20</sup> 26<sup>62</sup> Priester und Leviten keinen Grundbesitz haben, verlangt Num 35<sup>1</sup> ff. die Abtretung von 48 Städten samt der umgebenden Weidetrift für sie. — d. Der **Festkalender** ist bereichert um die Neumondfeiern, das Massothfest, das Fest der Darbringung der Erstlingsgarbe (schon bei Ph behandelt) und das große Versöhnungsfest. Die Festdaten sind mit Ausnahme des Festes der Darbringung der Erstlingsgarbe und des sieben Wochen danach zu feiernden Pfingstfestes sämtlich bestimmt. Der Ritus ist speziell für den großen Versöhnungstag genau fixiert. Die Zahl der Opfer ist für jeden Tag angegeben, und dabei ist von Schlachtopfern bereits völlig abgesehen (Ex 12<sup>15</sup> ff. Lev 16. 23\* Num 28 f.). — e. Ganz besonders ist das **Opferwesen** genauer geordnet.

Die Schlachtopfer sind, wie eben schon erwähnt, aus dem Gemeindegott völlig verschwunden und kommen nur noch als Privatopfer vor; auch die Erstgeburt dienen nicht mehr zu Schlachtopfern der einzelnen Israeliten, sondern werden den Priestern abgeliefert, die sie ihrerseits zu Schlachtopfern verwenden (Num 18 15 ff.). Im Gemeindegott spielen nur noch die Sünd- und Brandopfer nebst den die letzteren begleitenden Speis- und Trankopfer eine Rolle (Num 28 f.). Daneben treten die Rauchopfer stärker hervor; für sie ist sogar bei P<sup>s</sup> ein besonderer Altar geschaffen. Mehrfach beobachten wir eine Steigerung der Opfer. An die Stelle des täglichen Abendspeisopfers, das wir noch zur Zeit Esras und Nehemias nachweisen können (Esr 9 4 Neh 10 34), ist ein Brandopfer getreten, so daß nun täglich zwei Brandopfer dargebracht werden (Ex 29 38 ff. Lev 6 1 ff. Num 28 3 ff.). Anstelle eines Ziegenbockes (Ex 29 Lev 9 16 Num 28 f.) wird als Sündopfer für das Volk ein Ferkel gefordert (Lev 4 13 ff.). Aus Lev 14 8—20 verglichen mit 14 3—8a kann man schließen, daß auch die Tendenz herrschte, Sündopfer zu fordern, wo früher nur Reinigungszeremonien erforderlich schienen. Die Kehrseite ist dann freilich, daß neue Opferformen geschaffen werden, um selbst den Armen und Aermsten die Darbringung zu ermöglichen (Lev 1 11 ff. 5 7 ff. 12 8 14 21 ff. etc.). Schon damit ist gegeben, daß die Opfer stärker differenziert werden. Sämtliche Opfer erscheinen jetzt in einer größeren Anzahl von Abarten (Lev 1 ff.). Hervorgehoben sei die wenigstens zeitweise versuchte Differenzierung der Sühnopfer in Sünd- und Schuldopfer (Lev 4 f.), die freilich nicht dauernd durchgeführt wurde (Lev 5 1—6, 17—19; nach CARPENTER und BERTHOLET wären allerdings diese Stellen älter als der Hauptteil von Lev 4 f.). Die Technik der Opferdarbringung wird immer peinlicher geregelt, besonders das Verfahren mit dem Opferblut (Lev 1—7, 16 Num 15 1 ff., vgl. auch die gelegentlichen Anweisungen für Spezialopfer in Lev 12, 14, 15 Num 5 11 ff. 6 9 ff. 8 5 ff. 19). — f. Für P<sup>s</sup> sind ferner charakteristisch die sehr komplizierten Vorschriften über **levitische Reinheit und Reinigungszeremonien**, die hinsichtlich ihrer Detailliertheit und Pedanterie weit über Ph und Pg hinausgehen (Lev 11—15 Num 5 1 ff. 19, 31 21 ff.), die sorgfältige Beachtung des Heiligkeitsgrades und die pedantische **Sicherung des Heiligen vor Profanierung** (besonders Num 4), ferner Verordnungen über **Gelübde und Weihungen** (Lev 27 Num 6, 30) und die Berücksichtigung der **Proselyten** (z. B. Ex 12 19, 43 ff. Lev 16 29, etc.). — Im allgemeinen kann man sagen, daß durch P<sup>s</sup> die freie Äußerung der Religiosität immer stärker eingeschnürt und die Form wichtiger als der Inhalt wird. Es darf freilich, wenn man gerecht urteilen will, nicht übersehen werden, daß die peinliche Beobachtung der Formen ein wesentliches Stück der Religiosität war, weil man überzeugt war, sie seien von Jahwe geordnet, und weil sich so in ihrer Beobachtung die peinliche Gewissenhaftigkeit betätigte, ferner, daß in der starken Hervorhebung der Reinheitsvorschriften und der

Sühnopfer sich doch das echt religiöse Empfinden für die Unvollkommenheit alles Irdischen und besonders des menschlichen Tuns äußert, daß all diese Vorschriften einen stark erzieherischen Wert für das Volk hatten, und endlich, daß P<sup>s</sup> doch auch rein religiöse Stücke wie den Priestersegen (Num 6<sup>21</sup> ff.) mitteilt.

2. Die in Nr. 1 charakterisierten kultgesetzlichen Nachträge stammen nicht von einer Hand, verteilen sich vielmehr auf **mehrere Schichten**. Das hat sich schon bei ihrer Analyse ergeben (vgl. besonders § 41) und wird auch durch den sachlichen und formellen Vergleich der einzelnen Stücke bestätigt. Mehrfach haben wir in Nr. 1 Steigerungen und Differenzen auch innerhalb von P beobachtet (vgl. außerdem z. B. die verschiedenen Angaben über das kanonische Alter der Leviten Num 4<sup>3</sup> ff. und 8<sup>24</sup> ff.). Formelle Differenzen zeigen sich z. B. darin, daß manche Verordnungen in rein gesetzlicher Form, andere in historischer Einkleidung gegeben werden. Aber wenn auch von verschiedenen Händen, so stammen sie doch sämtlich aus dem gleichen Kreise. Das ergibt sich aus ihrer wesentlichen Gleichartigkeit. Es kann das, da all diese Nachträge ein großes Interesse an der Kultusstechnik beweisen, nur der Kreis der Priesterschaft gewesen sein. Die Differenzen der einzelnen Stücke erklären sich dann aber wohl nicht daraus, daß in diesem Kreise gleichzeitig verschiedene Richtungen bestanden, sondern daraus, daß im Laufe der Zeit eine Weiterbildung der Kultpraxis eintrat, der man durch immer erneute Ergänzung des Pg Rechnung trug. Die Differenzen gestatten daher die Unterscheidung aufeinanderfolgender Schichten. So können wir z. B. drei Schichten konstatieren, wenn wir beachten, daß eine Reihe von Nachträgen den goldenen Räucheraltar noch nicht kennen (Lev 16 Num 16, 17, 18), daß andere ihn zwar schon voraussetzen, aber die Salbung noch als ein Vorrecht des Hohenpriesters betrachten (die Opferora, ausgenommen die allerjüngsten Zusätze zu ihr wie Lev 7<sup>36</sup>), und daß wiederum andere die Salbung bereits auf alle Priester ausdehnen (Ex 28<sup>41</sup> 30<sup>30</sup> 40<sup>15</sup> Lev 7<sup>36</sup> 10<sup>7</sup> Num 3<sup>33</sup>). In andern Fällen können wir aus dem sachlichen Verhältnis zweier verwandter Stücke Schlüsse auf die Schichtenverteilung ziehen; so ist Lev 27 jünger als Num 18, weil hier das Maß der geforderten Abgaben schon erheblich gesteigert ist; Stücke, welche ergänzende Verordnungen enthalten, sind jünger als die, zu deren Ergänzung sie dienen, z. B. Lev 6 f. jünger als Lev 1 - 5 etc. Doch gelingt es nicht, die Scheidung der Schichten und die Bestimmung ihrer Reihenfolge überall durchzuführen. Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Erkenntnis, daß die Einführung des großen Versöhnungstages (Lev 16) einer relativ frühen Zeit angehört, woraus wir in Nr. 4 Schlüsse ziehen werden.

3. Geringere Bedeutung haben die **erzählenden Nachträge**. Sie sind sehr verschiedener Art. Teilweise berichten sie in extenso von der Ausführung eines Befehles, wo Pg nur summarisch berichtet hatte, und bereichern

dann die Erzählung materiell nicht (Hauptbeispiel Ex 35–40 Lev 8 verglichen mit Ex 25–31). Meist aber bieten die Nachträge eine wirkliche Bereicherung. Sie werden dann zum Teil aus uns nicht erhaltenen Werken stammen. Dahin gehören wohl vor allem die Stücke, welche Parallelen oder Dubletten zu Pg bilden wie der Stammbaum der Edomiter und Horiter Gen 36 1-5, 15-19, 29-30, der zweite Bericht über die Musterung der Leviten (Num 4) und des Volkes (Num 26), wahrscheinlich aber auch eine Reihe von andern Stammbäumen und Listen wie Gen 46 8-27 Ex 6 14-25 (deutlich ein Bruchstück, das nicht für den Zusammenhang verfaßt ist) Num 7 10-88 (wenn von vornherein zur Ergänzung von Pg verfaßt, stünde der Abschnitt wohl hinter Ex 40) Num 33 1-49. Andere dürften von vornherein zur Ergänzung von Pg verfaßt sein. Sie beruhen dann teilweise wohl auf midraschartiger Forschung, wiewohl wir nur vereinzelt zu zeigen vermögen, auf welchen Schlüssen eine solche Ergänzung beruhen könnte. So erwähnte Pg als Söhne Aarons nur Eleasar und Ithamar. Da E (Ex 24 1,9) neben Aaron Nadab und Abihu nannte, schloß man, daß auch sie Söhne Aarons waren, die nur darum später nicht mehr erwähnt wurden, weil sie frühzeitig gestorben waren. Darauf beruht der Nachtrag Lev 10 1 ff., der zugleich Gelegenheit bot, einige gesetzliche Nachträge historisch zu motivieren. Die bevorzugte Stellung der Leviten bildete ein Problem, das man durch Kombination mit Ex 13 1-2 so löste, daß die Leviten die Ersatzmänner für die Erstgeborenen waren. Der Verfasser von Num 3 11-13, 40-51 führte das rechnerisch aus; dabei bleibt freilich rätselhaft, wie er die angesichts der Zahl von Num 1 36 ganz undenkbare Zahl von 22273 Erstgeborenen gewann; vermutlich steckt eine Gematria dahinter. Ein sehr durchsichtiges Beispiel für die Ermittlung neuen Details bietet Ex 38 23-25. Vollkommenen Midraschcharakter zeigt die Erzählung Num 31. Ein anderer Teil der von vornherein zur Ergänzung von Pg verfaßten Stücke führt in seinem Text gegebene Motive weiter aus; so z. B. Gen 23 Ex 16 27 f. 32 ff. 34 23 ff. 40 26 ff. Num 10 13 ff. 16 8 ff. 16 f. 17 1 ff. 32 6 ff. etc. Wieder andere sind Auffüllungen nach Parallelstellen; so ist z. B. in Num 1 ff. mehrfach Aaron als handelndes Subjekt neben Mose gestellt, wie es in zahlreichen Fällen schon bei Pg geschehen war; in Num 2 sind die Zahlen nach Num 1 ergänzt; Num 3 1 ff. sind eine Rekapitulation von Ex 6 23 Lev 10 1 ff. Eine stärkere Aenderung des Geschichtsbildes ist durch all diese Nachträge in der Regel nicht eingetreten; eine solche liegt nur vor, wenn P Israel mit den Midianitern in einen Krieg verwickelt werden läßt (Num 25 6 ff. 31 1 ff.), und wenn er die dtn. Anschauung aufnimmt, daß Mose auch das nördliche Ostjordanland eroberte und dem halben Stamm Manasse verließ (Num 34 13 ff.). Daß auch diese Nachträge von verschiedenen Händen stammen, versteht sich von selbst.

**4. Entstehungszeit.** a. Den terminus a quo für die Ergänzung des

Pg bietet uns natürlich die Entstehungszeit des Pg (etwa um 500). Doch ist damit über die Entstehungszeit der Nachträge selbst, soweit sie nicht von vornherein zur Ergänzung von Pg verfaßt, sondern aus andern Werken entlehnt sind, noch nichts entschieden. Diese mag in einzelnen Fällen erheblich früher liegen. Und selbst die zur Ergänzung von Pg erstmalig verfaßten mögen zum Teil nur kodifizieren, was längst Brauch war. Das wird sich in vielen Einzelfällen nie ansuchen lassen. Von der Hauptmasse der Nachträge aber können wir die Abfassungszeit doch noch genauer bestimmen mit Hilfe von Neh 8—10. Aus diesem Bericht ersehen wir, daß im Jahre 445 das Gesetz über den großen Versöhnungstag (Lev 16) noch nicht in P stand, und daß auch die kultische Praxis das Fest noch nicht kannte. Denn man feierte im Jahre 445 zwar einen allgemeinen Bußtag, aber nach Neh 91 erst am 24. Tage des 7. Monats. Man kann die Lev 16 gegenüber verspätete Feier nicht damit entschuldigen, daß man etwa dies Gesetz nicht rechtzeitig kennen gelernt hatte. Denn nach Neh 813 ff. war man mit der Gesetzesverlesung schon am 2. Tage des 7. Monats bis Lev 23 gekommen; und selbst wenn Lev 16 ursprünglich hinter Lev 23 gestanden haben sollte, so müßte doch wenigstens Esra es schon vorher gekannt haben, und er hätte gewiß dafür gesorgt, daß es auch dem Volk rechtzeitig bekannt wurde. Vermutlich ist dasselbe Bedürfnis, das damals dazu antrieb, freiwillig einen allgemeinen Bußtag zu feiern, der Anlaß geworden, für die Zukunft die Feier eines Bußtages zu einer regelmäßigen Institution zu machen. Lev 16 ist also erst nach 445 entstanden. Nun haben wir aber erkannt (vgl. Nr. 2), daß Lev 16 einer relativ alten Schicht von P<sup>r</sup> angehört: alle die Nachträge, welche bereits den goldenen Räucheraltar kennen, müssen daher noch jünger sein und erst recht die, welche schon die Salbung aller Priester kennen. — Ferner werden Neh 1029 ff. eine Reihe spezieller Verpflichtungen aufgezählt, die das Volk im Jahre 445 übernahm, teils solche, die durch das Gesetz Esras gegeben waren, deren nochmalige besondere Hervorhebung aber durch die Zeitverhältnisse veranlaßt war (vgl. f.), daneben aber auch solche, die das Gesetz noch nicht erwähnt hatte, die aber notwendig waren, wenn das Gesetz genau ausgeführt werden sollte. Besonders handelte es sich um die für den Unterhalt des Kultus notwendigen Abgaben des Volkes. Hier wird nun an erster Stelle eine jährliche Kopfsteuer von  $\frac{1}{3}$  Sekel erwähnt; hätte man im Gesetzbuch Ex 3011 ff. gelesen, so hätte man die Abgabe auf  $\frac{1}{2}$  Sekel normieren müssen. Vermutlich hat sich der Satz von  $\frac{1}{3}$  Sekel auf die Dauer als nicht ausreichend erwiesen und ist deshalb in der Folgezeit der Satz erhöht. Wenn P<sup>r</sup> diese spätere Normierung voraussetzt, so müssen die betreffenden Bestimmungen nach 445 verfaßt sein. Neh 1031 erwähnt das tägliche Speis- und Brandopfer; die Bestimmungen des P<sup>r</sup>, welche täglich zwei Brandopfer fordern (z. B. Ex 2938 ff.), standen also damals noch nicht im Gesetz. Hätten wir mehr Material, so würden wir wahrscheinlich auch bezüglich vieler

anderen P<sup>s</sup>-Stücke nachweisen können, daß sie damals noch nicht existierten. Andererseits aber lehrt uns Neh 10:37, wonach die Ablieferung der Erstgeburten an die Priester ausdrücklich durch das Gesetz Esras gefordert war, daß wenigstens einzelne Nachträge wie Num 18:8 ff. schon Aufnahme in das Gesetz gefunden hatten. Genauer können wir für die das Massothfest betreffenden P<sup>s</sup>-Stücke den terminus a quo angeben. Unter den von ESACHAU herausgegebenen aramäischen Papyri aus Elephantine befindet sich ein aus dem Jahre 419 datierter (Pap. 6), welcher die Massothfestfeier anordnet. Der Erlaß wird von den Juden zu Jerusalem beantragt sein, die also damals die Einführung des Festes wünschten. Die entsprechenden Nachträge zum Gesetz können also frühestens aus dieser Zeit stammen (vgl. STEERNAGEL ZATW 1911 S. 310). Die obere Grenze der Entstehungszeit von P<sup>s</sup> ist demnach im allgemeinen das Jahr 445, doch ist sie für einzelne Stücke über 445 hinaufzurücken. Für diesen Ansatz spricht auch die Erwägung, daß das Bedürfnis nach einer Ergänzung und Weiterbildung erst in der Zeit stärker hervortreten konnte, als P zum offiziellen Gesetzbuch geworden war und es galt, das Gesetz den Weiterbildungen der kultischen Praxis fortlaufend anzupassen, damit es nicht veraltet.

b. Als **untere Grenze** für die Ergänzung von P dürfen wir die Zeit betrachten, in der sich die samaritanische Gemeinde von der jüdischen abzweigte (etwa um 330). Denn die Samaritaner besitzen den Pentateuch in dem gleichen Umfang wie die Juden.

### § 58. Die Redaktionsarbeit am Priesterkodex.

1. Die **Vereinigung von Pg mit Ph** erfolgte jedenfalls schon bald nach der Abfassung von Pg, und zwar durch Esra noch vor seiner Rückkehr aus Babylonien, also vor 458. Zunächst läßt sich nämlich aus Neh 8:14 ff. erweisen, daß das von Esra eingeführte Gesetz sowohl Pg als Ph umfaßte. Nach dieser Stelle fand man im Gesetz geschrieben, daß die Israeliten während des Festes im 7. Monat in Laubhütten wohnen sollten (vgl. Ph Lev 23:39 ff.), zugleich aber wird berichtet, daß das Fest sieben Tage lang gefeiert und am achten Tage eine  $\text{זֶמֶן}$  gehalten wurde, ebenfalls dem Gesetz entsprechend (vgl. Pg Lev 23:31 ff.). Das Gesetz, das Esra im Jahre 445 einführte, hatte er nach Esr 7 bereits im Jahre 458 aus Babylonien mitgebracht. In dem königlichen Erlaß, durch den er zu seiner Einführung ermächtigt wurde (Esr 7:11 ff.), wird er ausdrücklich als  $\text{סֹפֵר הַתּוֹרָה לַיהוָה שְׂמִיָּא}$  bezeichnet (7:12), d. h. als Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes: vgl. auch 7:11:  $\text{סֹפֵר רַבְרַב מִצִּיּוֹן יְהוֹשֻׁעַ}$  (dagegen 7:6  $\text{סֹפֵר מְרִירִי בְּיְהוּדָה מֹשֶׁה}$  = ein tüchtiger Schriftgelehrter im Gesetz Moses, was auf einer Umbiegung des Textes von v 11 f. beruht). Da das Gesetz aber nicht einheitlich ist, kann Schreiber hier nichts anderes als Redaktor bedeuten. — Bei der Vereinigung wurde Ph in den Zusammenhang der Sinaiperikope des Pg eingeschaltet, und zwar

in den Teil, in dem Pg nach der Beschreibung der Amtseinsetzung der Priester und ihres ersten Gottesdienstes weitere Anweisungen über den Kultus, speziell über die Feste, gab. Das Festgesetz des Ph, das durch Pg überholt war, wurde nur fragmentarisch mitgeteilt, soweit es zur Ergänzung von Pg dienen konnte, im übrigen aber durch das des P ersetzt. Auch sonst wurde Ph stark im Stil des Pg überarbeitet (vgl. § 41,4b c); doch mag diese Bearbeitung eine allmählich fortschreitende gewesen sein, so daß nur ihr Anfang Esra zuzuschreiben wäre. Daß auch Spätere noch eingegriffen haben, wird dadurch wahrscheinlich, daß einzelne Stücke von Ph nachträglich in Zusammenhänge des P<sup>s</sup> versprengt zu sein scheinen (Lev 11 Num 15).

**2. Die Einarbeitung von P in Pg + Ph; Allgemeines.** Schon frühzeitig waren in den Priesterkreisen noch weitere Ansarbeitungen über einzelne Gebiete des Kultus entstanden. Wenigstens ein Teil derselben fand bereits in das Gesetzbuch Esras Aufnahme (z. B. Num 18, vgl. § 57,4). Außerdem mag Esra selbst bei der Herstellung seines Gesetzbuches diese oder jene Ergänzung vorgenommen haben. Vor allem aber erlebte die priesterliche schriftstellerische Tätigkeit eine Nachblüte in dem ersten Jahrhundert nach der Einführung des Esragesetzes, als es galt, die durch das Gesetz festgelegten Grundzüge im Zusammenhang mit der Praxis im Detail auszuführen. Dies geschah teils in selbständigen Ansarbeitungen, die nachträglich in das Gesetzbuch eingefügt wurden, teils in Zusätzen zum Gesetzbuch. Daneben entstanden auch weitere historische Darstellungen der Mosezeit und der Vorgeschichte in einer Pg verwandten Art, die zur Ergänzung von Pg benutzt werden konnten (§ 57,3), und endlich reizte der von Pg gebotene historische Stoff selbst zu seiner Ergänzung und weiteren Ausführung in der Form von kleinen Zusätzen. So wurde P allmählich durch eine große Masse von Zusätzen und Nachträgen bereichert. Dadurch wurde aber sein ursprünglich klarer Aufbau immer unübersichtlicher, und man begreift, daß es schließlich sehr schwierig war, für jeden Nachtrag eine Stellung zu finden, die den Aufbau möglichst wenig störte. Mehrfach haben die Ergänzungen denn auch überhaupt darauf verzichtet, ihre Nachträge in den Zusammenhang einzupassen; einzelne Stücke sind ganz willkürlich so eingeschaltet, daß sie auf den Zusammenhang gar keine Rücksicht nehmen, diesen vielmehr geradezu stören.

**3. Die Einarbeitung von P in Pg + Ph; Spezielles.** Im großen und ganzen kristallisieren sich die Nachträge an einzelne Stücke in Pg an.

**a.** Eine kurze Notiz des Pg über die Beisetzung Saras in der Machpelahöhle bei Hebron bot den Anknüpfungspunkt für den ausführlichen Bericht über den Erwerb dieser Höhle durch Abraham (Gen 23). — **b.** Mit dem Stammbaum der Edomiter und Horiter, den Pg in Gen 36 mitteilte, wurde ein paralleler Stammbaum verbunden. — **c.** Die Notiz über die Uebersiedlung der Familie Jakobs nach Aegypten (Gen 46 f.) bildet den Anknüpfungspunkt



punkt für die Aufzählung der Söhne und Enkel Jakobs in v 8-27. — **d.** Die Erwähnung Moses [und Aarons] in Ex 6 bot den Anlaß zur Einfügung eines Stammbaumes, der jedoch nur soweit mitgeteilt wurde, als es das Interesse an der Herkunft Moses und Aarons erforderte (v 14-27). — **e.** Die Passahverordnung des Pg Ex 12<sup>1-11</sup> wurde durch die Anfügung einer Massothverordnung (v 15-20) ergänzt, da die Massothfeier sich an die Passahfeier anschließen sollte; weitere Nachträge zum Passahgesetz wurden am Schluß des ganzen vom Auszug handelnden Kapitels nachgetragen (12<sup>43-51</sup>) und durch eine Verordnung über die Erstgeburtsweihe ergänzt (13<sup>1-2</sup>). — **f.** Die Tabernakelgesetzgebung des Pg (Ex 25—29) wurde durch zahlreiche Ergänzungen bereichert, die teils in ihren Zusammenhang eingeschaltet, teils in einem Anhang (Kap. 30—31) zusammengefaßt wurden. — **g.** Um den summarischen Bericht des Pg über die Ausführung der Anweisungen von Ex 25 ff. kristallisierte sich ein detaillierter Bericht in Ex 35—40 Lev 8. In diesen wurde nachträglich die Opfertora, die ursprünglich ein besonderes Buch bildete, eingeschaltet (Lev 1—7); ob sie zur Zeit der Einschaltung schon den jetzigen Umfang hatte, oder ob sie noch nachträglich erweitert wurde, ist zweifelhaft. Der Grund für die Einfügung an dieser Stelle wird darin zu sehen sein, daß Lev 8 eine Reihe von Opferhandlungen erwähnte und es so wünschenswert war, vorher über die Darbringungsart der einzelnen Opfer Genaueres mitzuteilen. — **h.** Die Erzählung über die ersten Amtshandlungen der Priester (Lev 9, 10\*) bildete den Anknüpfungspunkt für den Versuch, einen Widerspruch zwischen der Behandlung des Sündopferfleisches nach Pg und nach Po zu entkräften, und für die Mitteilung einer Anzahl von Vorsichtsmaßregeln, welche die Priester bei ihrem Dienst zu beachten haben; ihre Einfügung wird wenigstens zum Teil durch die zugleich einem andern Zweck (§ 40, 4c) dienende Erzählung vom Tode Nadabs und Abihus motiviert (Lev 10\*, 16<sup>1</sup> ff.). Der letzte dieser Nachträge handelte von den Vorsichtsmaßregeln, die der Hohepriester beim Betreten des Allerheiligsten zu beachten hat, und bot so weiter den Anknüpfungspunkt für das Gesetz über den großen Versöhnungstag nebst seinen Erweiterungen, da an ihm der Hohepriester das Allerheiligste zu betreten hatte (16<sup>5</sup> ff.). In den so geschaffenen Zusammenhang Lev 9, 10, 16 ist nachträglich die Reinheitstora Lev 11—15 eingeschaltet, ob von Anfang an im jetzigen Umfang, ist nicht zu entscheiden. Der leitende Gedanke war dabei sicherlich der, daß der Versöhnungstag der Beseitigung aller Unreinheit des Heiligtums und des Volkes dient und daher die Gesetze über die einzelnen Arten der Verunreinigung vorher wohl am Platze waren. — **i.** Stark erweitert wurde der Bericht über die Musterung und über die Auswahl und Weihe der Leviten (Num 1—4, 8). Da die Leviten besonders mit dem Transport des Heiligtums beauftragt waren, so schien es passend, an Kap. 1—4 den Bericht über die Stiftung von Wagen für diesen Zweck anzufügen (7<sup>2-9</sup>), der wiederum die

Aufzählung der übrigen Weihegaben der Fürsten (Kap. 7 1 f. 10 ff.) nach sich zog, obwohl diese chronologisch hinter Ex 40 gehört hätte. — **k.** Nach Num 10 11 fand der Aufbruch vom Sinai am 20. Tage des 2. Monats statt. Man vermiedte eine ausdrückliche Erwähnung der kurz vorher gehaltenen Passahfeier, die man für selbstverständlich hielt, und füllte diese Lücke durch 9 1 ff. aus. Das bot zugleich Gelegenheit, einige ergänzende Nachträge zur Passahverordnung unterzubringen (9 6-14). — **l.** Die Notiz des Pg über den Aufbruch vom Sinai bot die Anknüpfung für Mitteilungen über die Signalgebung und die Marschordnung (Num 9 15-10 28). — **m.** Die Erzählung vom Aufruhr der Korachiten und von der Bestätigung der Erwählung der Aaroniden wurde durch kleine Zusätze ergänzt (Num 16 f.) und bot die Anknüpfung für ein gesetzliches Stück, das die Pflichten und Rechte der Priester und Leviten behandelte (Num 18). — **n.** Die Erzählung des P<sup>s</sup> über den Kriegszug gegen die Midianiter und seinen Anlaß (Num 25 6-18 31 1-54) war ein völlig neuer Stoff; seine Stellung vor Num 32 war sachlich gegeben. In den Zusammenhang dieser Erzählung wurde der zweite Musterungsbericht Num 26 eingeschaltet, wobei wohl der Gedanke maßgebend war, daß diese Musterung zugleich eine Vorbereitung für die Aufstellung des Heeres gewesen sein könnte. In Wahrheit war der Bericht über sie nicht für diesen Zweck verfaßt, sondern als Grundlage für die Verteilung des Landes (26 52 ff.), und so schloß sich wohl schon in der Quelle, aus der er übernommen ist, 27 1-11 an, wo von der Berücksichtigung der Erbtöchter bei der Verteilung des Landes die Rede ist; auch dieses Stück wurde wohl gleichzeitig mit Num 26 eingeschaltet. — **o.** Die Uebersicht über die Stationen der Wüstenwanderung, die bis zu den Steppen Moabs führte (Num 33 1-49), erhielt ihren Platz naturgemäß vor den auf die Verteilung des Westjordanlandes bezüglichen Anweisungen Num 33 50 ff. 34 1-12, 16-29 35 9-15. Diese letzteren wurden durch kleine Nachträge ergänzt: die Verordnung über die Asylstädte bot die Anknüpfung für die Bestimmungen des P über die Levitenstädte (35 1-8) und über das Asylrecht (35 16-34). — **p.** So bleiben, wenn wir von ganz kleinen Zusätzen absehen, deren Stellung in der Regel durch den Zusammenhang ohne weiteres erklärt ist, nur Lev 27 Num 5, 6, 19, 28-29, 30, 36 übrig, deren Stellung etwas Rätselhaftes hat. Am ehesten erklärt sich noch die Stellung von Lev 27 am Schluß der Sinaigesetzgebung und von Num 36 am Schluß der Anweisungen über die Verteilung des Landes, obwohl der letztere Abschnitt sachlich zu Num 27 1 ff. gehörte. — Bei ihrer Aufnahme sind die Nachträge nur teilweise überarbeitet, so daß sie sich der historischen Situation des Pg besser anpaßten. Häufiger ist der Text des Pg nach ihnen bearbeitet (vgl. z. B. zu Ex 25-29 § 40,2).

### § 59. Einige Sonderstücke des Pentateuchs.

I. **Genesis 14** (vgl. besonders THNÖLDEKE, Untersuchungen zur Kritik des AT 1869 S. 156 ff.; ESELLIN NkZ 1905 S. 929 ff.; JMEINHOLD, 1. Mose 14 = Beiheft XXII zur ZATW, 1911). Das Kapitel enthält einen Bericht über den Kriegszug des elamitischen Königs Kedorlaomer und seiner Bundesgenossen nach Palästina, insbesondere gegen die Könige von Sodom und Gomorra, wobei ihnen Lot in die Hände fällt, über Abrahams Verfolgung und Besiegung Kedorlaomers und sein Zusammentreffen mit dem Könige von Sodom und mit Melkisedek von Jerusalem. Die Erzählung ist mit den übrigen Geschichten Abrahams nicht verkettet; man kann von ihr gänzlich absehen, ohne daß irgend etwas unverständlich würde, was in ihr eine Erklärung fände. Stil und Sprache weisen viel Eigentümliches auf. Manches erinnert an P (לְיָדַי בְּיַד, רַב־שֵׁשׁ); aber die Manreterebinthenerwähnung erwähnt P nicht, Mamre ist bei ihm nicht Name eines Mannes, sondern Ortsname, die Erzählungsweise ist eine ganz andere. Es ist daher fast allgemein anerkannt, daß Gen 14 keiner der Hauptquellen (J, E, D, P) angehört. Sehr unstritten ist der historische Charakter der Erzählung. Abraham tritt hier im Rahmen der großen Weltgeschichte auf. Schon dieser Rahmen bildet ein vielverhandeltes Streitobjekt. Von den einen wird behauptet, er sei durch inschriftliche Funde als glaubwürdig erwiesen. Freilich von dem Gen 14 berichteten Kriegszug meldet keine Inschrift, aber daß die Elamiter einst (in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends) die Oberherrschaft über Babylonien und das Westland hatten, ist in der Tat beglaubigt, und so muß ein Kriegszug eines elamitischen Königs mit einigen babylonischen Vasallenfürsten zur Züchtigung aufrührerischer Könige des Westens für möglich gelten. Auch die Namen der vier Könige des Ostens können historisch sein. Doch geht die Behauptung, sie seien sämtlich oder doch größtenteils inschriftlich nachgewiesen, über die Tatsachen weit hinaus. Der Name Kedorlaomer ist zwar echt elamitischer Bildung, seine Bestandteile sind einzeln nachgewiesen, der Name selbst jedoch nicht. Ob Amraphel eine etwas entstellte Wiedergabe des Namens Hammurabi (auch Ammurapi) ist, ist nicht ganz sicher. Daß Arjokh von Ellasar identisch sei mit Rim-Sin oder Arad-Sin von Larsa, beruht auf der sehr zweifelhaften Annahme, daß Arad-Sin eine babylonische Uebersetzung von sumerischem Eri-Aku sei. Der Name Tid'al ist gänzlich unbezeugt, der seines Landes Gojim völlig zweifelhaft. Daß der Verlauf des Kriegszuges einwandfrei wäre, kann man gewiß nicht behaupten: die Könige des Ostens sollen zunächst im Kreise um die aufrührerischen Könige von Sodom, Gomorra etc. herumgezogen sein, ohne daß diese sich rührten, und alle möglichen Völker besiegt haben, von deren Beteiligung am Aufstand nichts gemeldet war. So ist die historische Zuverlässigkeit des Rahmens doch mindestens noch sehr zweifelhaft. Selbst wenn diese aber durch neue Funde sichergestellt würde, so wäre damit

über die Historizität der Abrahamgeschichte, die das eigentliche Thema von Gen 14 bildet, noch nichts entschieden; denn jeder historische Roman ist in einen historischen Rahmen gestellt und wird doch durch diesen nicht beglaubigt. Solange Wahrscheinlichkeitsgründe dafür sprechen, daß Abraham eine Sagenfigur ist, unterliegt auch das, was Gen 14 von ihm berichtet, dem Verdacht der Ungeschichtlichkeit. Dazu kommt, daß dieser Bericht höchst unwahrscheinlich klingt; soll Abraham doch mit einer kleinen Schar von Leuten das Heer von vier Königen besiegt haben, das sich durch seine großen Erfolge bereits als überaus stark erwiesen hatte. Und warum hat er, obwohl er in unmittelbarer Nähe des Kriegsschauplatzes wohnte, nicht eher die Hand zum Schutze Lots geführt? Das ist in einer Legende, der es auf einen dramatischen Effekt ankommt, verständlich, nicht aber in wirklicher Geschichte. Wollte man aber auch alle diese Schwierigkeiten in den Kauf nehmen, so würde sich doch fragen: wie soll man es sich vorstellen, daß eine solche Erzählung jahrhundertlang erhalten wurde, bis sie im Pentateuch Aufnahme fand? Der scheinbar diplomatisch treue Charakter namentlich der ersten Hälfte des Kapitels, wo uns viele Namen begegnen, die sonst in der Patriarchengeschichte nicht vorkommen und erst durch Glossen erläutert werden müssen, macht für die Verteidiger der Glaubwürdigkeit eine Hilfhypothese notwendig, die allein schon durch ihre Abenteuerlichkeit zeigt, daß die Annahme, wir hätten hier ein Stück gut geschichtlicher Ueberlieferung, unhaltbar ist. Man nimmt an, Gen 14 sei die Uebersetzung eines wahrscheinlich in Keilschrift abgefaßten Berichtes, den Melkisedek schrieb und im Archiv seines Tempels deponierte, wo er denn auch glücklich erhalten blieb, bis David Jerusalem eroberte. Bietet sich für Gen 14 eine andere Erklärung, so verdient sie jedenfalls den Vorzug, zumal wenn diese sich im Rahmen sonstiger Analogien hält. Nun ist es eine Tatsache, daß das Judentum eine große Zahl von Legenden über Abraham geschaffen hat, deren Stoff durch midraschartige Forschung gewonnen wurde. Eine solche auf Midrasch beruhende, zur Verherrlichung Abrahams und zugleich zur Begründung der Zehntabgabe an den Tempel zu Jerusalem erfundene Legende dürfte auch Gen 14 sein. Ueber die weltgeschichtlichen Verhältnisse der Zeit Abrahams konnte ein Jude in Babylonien leicht einiges ermitteln; auch einzelne Namen konnte er dort in Erfahrung bringen. Ob er durchgängig Material über ein und dieselbe Zeit erhielt und dies richtig kombinierte, ist zweifelhaft. Ueber die politischen Verhältnisse Palästinas in der Urzeit bietet Gen 14 nicht mehr, als aus dem AT, speziell aus den Glossen in Dtn 2–3 zu entnehmen war, dies aber auch ziemlich vollständig. Die Namen der Könige von Sodom und Gomorra (= „im Bösen“ und „in Bosheit“) sehen sehr nach freier Erfindung aus, der Name Melkisedek ist wohl dem einzigen im AT erwähnten jerusalemischen Königsnamen Adonisedek (Jos 10<sub>1</sub>) nachgebildet; Aner, Eschkol und Mamre sind Personifikationen von Ortsnamen aus der Gegend von

Hebron; die Zahl 318 für die Sklaven Abrahams ergibt sich durch Gematria aus dem Gen 15<sup>2</sup> erwähnten Namen des Knechtes  $\text{קַיִן}$  etc. Können wir auch nicht alle Einzelheiten erklären, so können wir doch behaupten: die Forschungsmethode des Verfassers ist uns hier viel durchsichtiger als bei vielen anderen Midraschen. Ist aber Gen 14 ein Midrasch, dann ist es sicher erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Uebrigens scheint der Schluß des Kapitels nachträglich noch erweitert zu sein: v 18-20 sprengen den Zusammenhang von v 17 und 21-24; danach ist entweder die Melkisedekepisode oder die Notiz über das Zusammentreffen mit dem König von Sodom sekundär; für die letztere Alternative würde v 10 sprechen, da hier der Tod des Königs von Sodom gemeldet wird, doch ist  $\text{לֹא־יָדָע}$  in v 10 vielleicht ein irrtümlicher Zusatz.

**2. Gen 49<sup>1-27</sup> und Dtn 33** (ältere Literatur bei DILMANN, Komm. z. Genesis<sup>6</sup> 1892 S. 456, Num-Jos 1886 S. 416 f.; vgl. ferner zu Gen 49 E.J.FRIPP ZATW 1891 S. 262 ff.; zu Dtn 33 AVANDERFLIER, Dtn 33, 1895.

**a. Allgemeines.** Beide Stücke sind eine Zusammenstellung von Sprüchen, durch die Jakob und Mose die Schicksale der einzelnen israelitischen Stämme vorausgesagt haben sollen. Doch ist allgemein anerkannt, daß es sich dabei nur um eine Einkleidung handelt und in Wahrheit die Lage der Stämme zu einer bestimmten Zeit ex eventu geschildert wird. Die Form der Weissagung wird auch keineswegs durchgängig festgehalten (z. B. Gen 49<sup>15,23</sup> ff. Dtn 33<sup>21</sup>). Die Sprüche einer jeden der beiden Gruppen schildern die Lage der Stämme in verschiedenen Zeiten und sind daher sicher nicht gleichzeitig entstanden; man muß also die Entstehungszeit der einzelnen Sprüche und die der Sammlung unterscheiden. Dafür spricht auch der sehr verschiedene Stil der einzelnen Sprüche.

**b. Die Sprüche von Gen 49.** Der Rubenspruch zeigt uns, daß der Stamm, der einst der mächtigste war, seine Stellung verloren hat, und erklärt das aus einem Fluch, der aus Anlaß von Gen 35<sup>22</sup> über seinen Ahnen gesprochen ist: er wurde ursprünglich vielleicht in Verbindung mit Gen 35<sup>22a</sup> (J) überliefert und war dann wohl zugleich mit dieser Sage noch in der Richterzeit oder im Anfang der Königszeit entstanden. Der Spruch über Simeon und Levi setzt deren Zerspaltung voraus, kennt aber immerhin noch Reste des politischen Stammes Levi, doch noch nicht den Priestercharakter des Stammes. Er entstand wohl in Verbindung mit der Sage Gen 34 (J), auf die er anspielt, spätestens in der frühen Königszeit. Der Spruch über Juda setzt voraus, daß dieser Stamm den König über Gesamtisrael stellt, stammt also jedenfalls aus der Zeit Davids oder Salomos; die Streichung des zwar dunkeln, aber sicher messianischen v 10 ist schwerlich berechtigt. Der Spruch über Joseph dürfte in v 23 f. eine Erweiterung aus Dtn 33<sup>12</sup> ff. enthalten; schon die wörtliche Übereinstimmung, die einzige zwischen Gen 49 und Dtn 33, fällt auf, noch mehr aber, daß Joseph hier im Gegensatz zum Juda-

spruch als der gesegnetste Stamm und als Fürstenstamm erscheint. Sehen wir von diesem Zusatz ab, so schildert uns der Spruch eine Lage, in der der Josephstamm sich soeben der harten Bedrängnis durch Nomaden erwehrt hat, was nur auf die Richterzeit passen dürfte. In einer ähnlichen Situation erscheinen die Stämme Dan, Gad und Benjamin, die Sprüche über sie werden also wohl auch noch aus der Richterzeit stammen. Ebenso dürften die Sprüche über Sebulon und Isaschar aus der Zeit vor David stammen, da später das Abhängigkeitsverhältnis zu den Phöniziern kaum noch bestanden hat. Die Sprüche über Asser und Naphtali gestatten keine Datierung. Danach kann die Zusammenstellung der Sprüche der älteren Königszeit angehören; wenn aber die Sprüche über Ruben, Simeon und Levi aus J<sup>1</sup> entnommen sind, so müssen wir mindestens bis in das 9. Jh. hinabgehen. Der Sammler war zweifellos ein Judäer, wie sein Urteil über Juda beweist. Daß Gen 49 in J eingearbeitet wurde, ist danach das Wahrscheinlichste; doch dürfte erst J<sup>2</sup> in Frage kommen, vgl. § 37,4k.

c. **Die Sprüche von Dtn 33** machen im allgemeinen einen jüngeren Eindruck. Simeon wird überhaupt nicht mehr erwähnt, Levi wenigstens nicht mehr als politischer Stamm: Ruben droht schon der völlige Untergang; die übrigen Stämme, die Gen 49 noch für ihre Existenz kämpfen, erscheinen in gesicherter Lage, die, welche uns Gen 49 in Abhängigkeit von den Phöniziern zeigte, sind hier frei. Ein großer Teil der Sprüche stammt also sicher nicht schon aus der Richterzeit, sondern frühestens aus der Zeit Davids. Noch weiter hinab führen uns jedoch einige andere Sprüche. Wenn Juda von seinem Volk getrennt ist, so ist die Reichsteilung vorausgesetzt, dergleichen, wenn Joseph als der König seiner Brüder erscheint. Vor allem aber ist zu beachten, daß Levi bereits als Priesterstamm erscheint; da wir die erste sichere Spur davon erst bei E<sup>3</sup> finden (Ex 32 25 ff.), so müssen wir wohl bis in das 8. Jh. hinabgehen (§ 52,2). Dann aber fragt sich, ob wir nicht auch die Sprüche, die an sich etwa schon aus der Zeit Davids stammen könnten, doch besser ebenfalls in das 8. Jh. verlegen müssen, genauer in die Zeit Jerobeams II, unter dem Israel aufs neue eine gesicherte Stellung einnahm. Vielleicht enthält der Spruch über Gad (v 20) eine Anspielung auf die Befreiung des Ostjordanlandes von den Aramäern. Daß der Sammler ein Nordisraelit war, ergibt sich aus seiner Betrachtung Josephs als Königsstamm, vor allem aber aus seiner Stellung zu Juda: er sieht in Juda einen Stamm, der sich von seinem Volke getrennt hat. Dann aber liegt die Vermutung nahe, daß die Sammlung zuerst in E Aufnahme fand. Freilich erklären sich die historischen Anspielungen des Levispruches (v 5 f.) nicht aus der Form der Erzählungen, die wir in E lesen, und auch durch nachträgliche Korrekturen der Erzählungen Ex 17 1 ff. 32 25 ff. Num 20 1 ff. ist für das Verständnis dieser Anspielungen nicht gesorgt. So muß die Annahme einer Einarbeitung in E doch zweifelhaft bleiben. In Dtn 33 ist die Spruchsammlung

durch einen Psalm unrahmt (v 2-5, 26-29), der, soweit der stark verderbte Text schließen läßt, nachexilischen Ursprungs zu sein scheint. Richtiger wird man daher annehmen müssen, daß der Segen Moses erst in Verbindung mit diesem Psalm in der nachexilischen Zeit in den Pentateuch aufgenommen wurde.

3. **Ex 15<sup>1-18</sup>** (vgl. ABENDER ZATW 1903 S. 1 ff.). Das vollständige Lied ist jedenfalls nicht von E<sup>2</sup> mitgeteilt, da dieser in 15<sup>20</sup> f. nur ein kurzes Liedwort Mirjams anführt, das v<sup>16</sup> entspricht. Daraus folgt aber noch nicht, daß J diejenige Quelle ist, in der das Lied zuerst stand. Gegen J spricht, daß in v 8 das Wunder der Teilung anders als bei ihm vorgestellt ist. So dürfte das Lied als eine spätere Dichtung zu betrachten sein, welche das in v 21 gegebene Thema weiter ausführt. Den terminus ad quem bietet uns Neh 9<sup>11</sup>, wo Ex 15<sup>5</sup> bereits zitiert wird. Aus v 8 vgl. mit 14<sup>22</sup> (P) könnte man schließen, daß der Dichter die Erzählung des P über den Durchzug durch das Schilfmeer bereits kannte, daß er also nach 500 anzusetzen sei; doch ist zu bedenken, daß P 14<sup>22</sup> wohl nicht eine neue Vorstellung schafft, sondern die damals herrschende Vorstellung wiedergibt (cf. die analoge Vorstellung schon in Jos 3<sup>13</sup>). BAENTSCH möchte das Lied der letzten vorexilischen Zeit zuweisen, da einerseits v 15 f. bereits in Jos 2<sup>9,24</sup> zitiert würden, eine Abfassung im Exil aber durch den triumphierenden Charakter des Liedes ausgeschlossen ist, andererseits v 17<sup>b</sup> die Kultkonzentration voraussetzt (nur ein Heiligtum). Hier ist aber vorausgesetzt, daß Jos 2<sup>9,24</sup> von Ex 15 abhängig seien; das Verhältnis könnte aber auch das umgekehrte sein. Der psalmartige Charakter des Liedes macht doch die nachexilische Abfassung wahrscheinlicher, wie auch BENDER durch eine eingehende Vergleichung des Sprachgebrauches und der Anschauungen unseres Liedes mit nachexilischen Dichtungen bewiesen hat. Wir werden das Lied daher der ersten nachexilischen Zeit zuweisen müssen. Ansprechend ist die Vermutung, daß es für die Passahfeier gedichtet wurde.

4. **Der Dekalog** (Ex 20<sup>1-17</sup> Dtn 5<sup>6-18</sup>). Die ältere Literatur verzeichnen DILLMANN-RYSSEL, *Komment. z. Ex—Lev* 1897 S. 221 und WLOTZ in RE<sup>3</sup> IV (1898 S. 559). Vgl. ferner besonders JCMATHES ZATW 1904 S. 17 ff.; GWILDEBOER ZATW 1904 S. 296 ff.; EKÖNIG NkZ 1906 S. 565 ff. a. **Vorbemerkungen.** In § 39,6 haben wir erkannt, daß der Dekalog in die Sinai-Horeb-Perikope des JE erst aus Dtn 5 eingetragen ist und zwar wahrscheinlich erst durch Rp. In § 43,1c hat sich ferner ergeben, daß er auch in D<sup>2b</sup> (Dtn 5) erst nachgetragen ist. Es fehlt uns daher aus vorexilischer Zeit jedes äußere Zeugnis für die Existenz des Dekalogs. Wenn trotzdem von vielen, z. B. DELITZSCH, DILLMANN, KÖNIG, KITTEL, DRIVER, LOTZ, SELLIN u. a., daran festgehalten wird, daß der Dekalog wenigstens in seiner Urform echt mosaisch sei, so beruht das wesentlich auf der Stimmung, daß er entwertet werde, wenn wir ihm für jünger erklären, und auf der Meinung, daß doch wenigstens gewisse einfache Grundgesetze des religiösen und sittlichen Lebens

von Mose erlassen sein müßten. Dem gegenüber ist zu betonen, daß das Urteil über den Wert von dem über das Alter unabhängig sein muß, und daß es keineswegs beweisbar ist, daß die mosaischen Grundgesetze auch in Moses eigener Formulierung erhalten sein müssen. Ist es auch eine falsche Meinung, sittliche Grundgesetze könnten nicht schon von Mose erlassen sein, da die Jahwereligion erst durch die Propheten einen ethischen Charakter erhalten habe, so ist doch die Frage, ob gerade die Zusammenstellung von einfachsten Grundforderungen in der Formulierung, die wir im Dekalog haben, von Mose stammt. Müßten wir diese Frage verneinen, so ist damit absolut nicht geleugnet, daß materiell ein großer Teil der Forderungen des Dekalogs und vor allem der Geist, aus dem er geboren ist, echt mosaisch ist.

b. Halten wir uns zunächst an **die vorliegende Form des Dekalogs**, so verbietet uns schon die Doppelheit derselben, ihn ohne weiteres für eine diplomatisch genaue Wiedergabe eines echt mosaischen Gesetzes zu halten. Mindestens einer der beiden Texte muß Aenderungen erfahren haben. Ferner ist eine starke dtn. Färbung unverkennbar, besonders in der ersten Hälfte: sie nötigt uns, die gegenwärtige Formulierung der dtn. Zeit zuzuweisen. Ja, die Motivierung des Sabbathgebotes in Ex 20<sup>11</sup> nimmt so ausdrücklich auf Gen 2<sup>1ff.</sup> Bezug, daß wir die Formulierung von Ex 20 erst der Zeit nach Bekanntwerden des P zuschreiben können.

c. Nun kann man freilich die dtn. Elemente des Textes und einige weitere Bestandteile, die Zusätze sein könnten, ausscheiden. Man erhält dann etwa folgenden „Urdekalog“: „Ich, Jahwe, bin dein Gott. Du sollst nicht andere Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Schmitzbild machen. Du sollst den Namen Jahwes nicht mit Bezug auf Eitles aussprechen. Beachte den Sabbathtag. Ehre deinen Vater und deine Mutter. Du sollst nicht töten etc.“. Wenigstens einen solchen Kern halten viele für mosaisch oder mindestens uralt. Aber auch gegen ihn erheben sich noch Bedenken. Nach Jos 24<sup>23</sup> kann es wenigstens zweifelhaft sein, ob wirklich schon Mose die alleinige Verehrung Jahwes gefordert hat. Ein allgemeines Verbot der Gottesbilder scheint nach allem, was wir wissen, der ältesten Zeit unbekannt gewesen zu sein. Und wie will man es erklären, daß von allen kultischen Pflichten gerade nur die Sabbathbeobachtung gefordert sein sollte? Sucht man die Abfassungszeit des Dekalogs wie die anderer Gesetze zu bestimmen, indem man fragt, auf welche Zeit er berechnet ist, so scheint mir die des Exils wie keine andere zu passen. Infolge der Trennung der Exulanten vom heiligen Lande war der Kultus Jahwes zur Unmöglichkeit geworden; die für Kanaan berechneten Gesetze waren zum größten Teil nicht mehr ausführbar. So erhob sich die Frage: wie kann der Israelit seine Frömmigkeit betätigen? Auf diese Frage gibt der Dekalog Antwort: dadurch, daß er sich an der Verehrung anderer Götter und der Gottesbilder nicht beteiligt, daß er den Sabbath beobachtet, und daß er sich keine sittlichen Verstöße zu-



schulden kommen läßt. Es bedarf keines Beweises, daß diese Forderungen gerade in exilischen Schriften ihre stärksten Parallelen haben. Fassen wir den Dekalog auf als exilischen Katechismus der religiösen und ethischen Pflichten Israels, dann begreift sich auch seine außerordentliche Wertschätzung. Wenn die Erfüllung aller andern Gebote Jahwes unmöglich wird, so bleiben diese doch bestehen; sie sind also die Quintessenz und der ewige Kern der Forderungen Jahwes. Daraus erklärt sich auch die Anschauung, daß der Dekalog zuerst von allen Gesetzen offenbart wurde, und daß er auf den Steintafeln stand, die Jahwe selbst geschrieben und Mose übergeben hatte. Und diese Anschauung war im Grunde auch berechtigt; denn es waren nicht neue Forderungen, die hier aufgestellt wurden, sondern es war eine Zusammenstellung der sich aus der ganzen bisherigen Entwicklung ergebenden und aus ihr entnommenen Pflichten mit Beiseitlassung dessen, was sich als zeitgeschichtlich bedingt erwiesen hatte. Meist hält man auf kritischer Seite freilich den Dekalog für etwas älter, indem man ihn in das 7. Jh. verlegt und in ihm eine Zusammenfassung der prophetischen Forderungen sieht. Doch wird dieser Ansatz der Betonung des Sabbaths nicht gerecht.

**5. Das Bundesbuch (Ex 21—23; Literatur siehe § 39). a. Der terminus ad quem.** Es handelt sich hier nur um die Bestimmung der Abfassungszeit; über die Kompositions- und Quellenfrage vgl. § 39, s. Hier hat sich ergeben, daß das Bundesbuch im engeren Sinne keiner der großen Quellen angehört hat, daß es auch Rje noch unbekannt war und wahrscheinlich erst von Rd aufgenommen ist. Damit ist als terminus ad quem das Exil gegeben. Rd hat aber das Gesetz sicher nicht selbst entworfen, sondern bereits vorgefunden; und da Israel in Babylonien schwerlich ein eigenes Zivil- und Strafbuch hat schaffen können, so ist das Bundesbuch zweifellos vor-exilischen Ursprungs. Für die Frage nach der Zeit seiner Abfassung ist nun zunächst die Feststellung wichtig, ob es judäischen oder nordisraelitischen Ursprungs ist. Da wir über die Unterschiede des Rechtes der beiden Reiche und überhaupt über das Recht Israels wenig wissen, sind wir auf sprachliche Indizien angewiesen. Hier zeigt sich einiges E Verwandte: אלהים 21<sup>6,13</sup> 22<sup>7,8</sup> 27 (יהי nur 22<sup>10</sup>, wo jedoch LXX τὸν θεὸν bietet); אָהָר (nicht אָהָרָה); אָהָר = Besitzer, Eheherr. Danach scheint das Bundesbuch aus den gleichen Kreisen zu stammen wie E, also aus nordisraelitischen. Freilich hat BAENTSCH, Bundesbuch S. 60 ff. diesen Beweis zu entkräften versucht: אלהים sei nicht Gottesname, sondern teils appellativ = eine Gottheit, teils sei es Bezeichnung der Richter; אָהָר sei gebraucht, weil dieses im Unterschied von אָהָרָה die Sklavin als Konkubine ihres Herrn bezeichne; auch die Bevorzugung von אָהָר vor אָהָרָה sei sachlich begründet, da אָהָר den Herrn nur nach seiner Würde, nicht als Besitzer charakterisiere. Doch hat BAENTSCH im Kommentar zu Ex—Num S. 188 die angeführten Worte als für nordisraelitischen Ursprung beweisend anerkannt, und mindestens einen starken Wahrscheinlichkeitsgrund bilden

sie sicherlich. Dadurch ist die an sich wenig begründete Vermutung von REUSS, Josaphat habe das Bundesbuch eingeführt (II Chr 17 7 ff.), als unberechtigt erwiesen (cf. § 87,5). Ist danach das Bundesbuch nordisraelitisch, so gehört es der Zeit vor 722 an.

**b. Die wirkliche Abfassungszeit.** Auf der andern Seite steht zunächst das Urteil der Redaktion, die das Bundesbuch für mosaisch hält. Bedenkt man jedoch, daß alle Gesetze Mose zugeschrieben wurden, so hat das wenig Beweiskraft, zumal da der Text des Gesetzbuches selbst außer dem futurischen  $\text{וְאַתָּה} 21_{13}$  keine Andeutung enthält, daß Mose der Autor ist, der Inhalt mancher Verordnungen aber mit Sicherheit in eine spätere Zeit weist. Der vorausgesetzte Kulturzustand ist der der Ansässigkeit in Palästina und des Ackerbaus. Freilich werden auch Gründe für den mosaischen Ursprung geltend gemacht, z. B. von SELLIN: Könige existierten noch nicht, sondern nur Stammesfürsten (22 27, doch könnte  $\text{מֶלֶךְ}$  auch den König bezeichnen), das Gericht sei noch Sache der Priester, es fehle noch jede Spur eines Beamtenstandes. Dabei hat aber SELLIN dem nicht genügend Rechnung getragen, daß der Staat das Rechtswesen überhaupt nur wenig beeinflußt hat; noch im Dtn treten die staatlichen Faktoren kaum hervor. Zu einer genaueren Datierung in der Königszeit fehlen uns alle Hilfsmittel.

**c. Alter und Herkunft des im Bundesbuch enthaltenen Rechtes.** Wenn man aber die Abfassung des Bundesbuches etwa in das 9. oder 8. Jh. verlegt, so darf man doch nicht übersehen, daß der Stoff zum Teil sehr viel älter sein kann. Sicherlich ist in das Bundesbuch mancher längst geltende Rechtssatz, sei es unverändert, sei es in einer den veränderten Verhältnissen angepaßten Form, aufgenommen worden, und die Wurzeln des altisraelitischen Zivil- und Strafrechtes sind jedenfalls sehr mannigfaltige und zum Teil sehr alte gewesen. Wie die ganze Kultur eines Volkes, so ist auch sein Recht ein außerordentlich kompliziertes Gebilde. Gerade beim Bundesbuch wird das in interessanter Weise beleuchtet durch überraschende Ähnlichkeiten mit dem Gesetzbuch Hammurabis (vgl. HWINCKLER, D. Gesetze Hammurabis [AO IV 4]; DHMÜLLER, D. Gesetze Hammurabis 1903; J. JEREMIAS, Moses und Hammurabi 1903; SOETTLI, D. Gesetz Hammurabis u. d. Thora Israels 1903). Man vergleiche besonders folgende Parallelen: Ex 21 1 ff. und Hammurabi § 117; v 18 f. § 206; v 22 § 209 ff.; v 23 ff. § 196 ff.; v 28 ff. § 250 ff.; v 37 ff. § 8 ff.; 22 4 § 57 f.; v 6 f. § 125; v 9 ff. § 266 f.; v 13 f. § 263. Man wird sich hüten müssen, solche Parallelen ohne weiteres für den Schluß zu verwerten, der Verfasser des Bundesbuches habe das Gesetz Hammurabis als Quelle benutzt, sei es direkt, sei es indirekt. Solche Ähnlichkeiten im Recht zweier Völker sind zum Teil gemeinsames Erbe aus der Urzeit, zum Teil unabhängig von einander entstanden, weil eine verwandte Denkweise die juristischen Verhältnisse in ähnlicher Weise auffaßt. Doch sind auch Einflüsse des babylonischen Rechts auf das israelitische wohl denk-

bar. Da die Babylonier seit den ältesten Zeiten mit Kanaan im Verkehr standen und die kananitische Kultur einen starken Einschlag von der babylonischen erhielt, könnten manche der babylonischen Rechtsätze schon frühzeitig von den Kananitern übernommen und von diesen den Israeliten vermittelt sein. Jedenfalls darf man über den Ähnlichkeiten die Unterschiede nicht übersehen. Selbst die gleichen Rechtsfälle sind mehrfach anders entschieden.

## § 60. Die Redaktion des Pentateuchs.

**1. Die Hauptfragen.** Die Art und Weise, in der der Pentateuch aus den einzelnen Bestandteilen zusammengesetzt wurde, muß natürlich ganz verschieden vorgestellt werden, je nachdem man die Analyse vollzogen hat. Aber selbst unter den Anhängern der neueren Urkundenhypothese bestehen Differenzen, die vor allem mit der verschiedenen Datierung von P zusammenhängen. Während die Anhänger der Graf'schen Hypothese annehmen, daß zuerst J und E vereinigt wurden, daß alsdann D in JE eingefügt wurde, und daß endlich JED mit P kombiniert wurde, meint z. B. DILLMANN, daß im ersten Redaktionsakt J, E und Pg vereinigt wurden, daß dann D eingefügt wurde, und daß endlich in JEDPg noch Ph und P<sup>s</sup> eingearbeitet wurden. Hier bestehen also zwei Fragen: 1. ist Pg mit J und E vereinigt, schon ehe D hinzukam, oder erst später? 2. waren J und E schon vereinigt, ehe P hinzukam, oder nicht? Ferner besteht eine Differenz bezüglich des Zeitpunktes der Vereinigung von JED mit Pg: erfolgte sie vor der Publikation des Gesetzes durch Esra oder nach ihr? oder mit andern Worten: war das Gesetzbuch Esras, abgesehen von P, der Gesamtpentateuch oder nur P?

**2. Ist Pg vor oder nach D in den Pentateuch aufgenommen?** Bei der Erörterung dieser Frage beruft sich DILLMANN vielfach auf das Buch Jos; davon muß hier abgesehen werden, da dieses Buch jedenfalls eine eigenartige Entstehungsgeschichte hatte. Im übrigen führt er zum Beweis dafür, daß P früher als D mit den andern Quellen verbunden wurde, an, daß sich im Text des P wohl Zusätze des Rd, aber nicht umgekehrt im Text des D solche des Rp finden, sowie daß die Sprache des Rd schon einen Einfluß von P verrate. Aber diese Gründe sind nicht stichhaltig. Auch wenn P in JED eingearbeitet wurde, konnten in seinem Text Zusätze angebracht werden, die auf D Rücksicht nahmen, wie Num 34<sup>13-15</sup> (ostjordanisches Halbmanasse) oder wie die Glossen zum Namen Nebo in Dtn 32<sup>40</sup> 34<sup>1</sup>. Zusätze mit Rücksicht auf P finden sich tatsächlich doch auch im Text des D (Dtn 1<sup>36</sup> 4<sup>41-43</sup> 24<sup>8\*</sup> 27<sup>13-26</sup>). Zuzugeben ist, daß sich in sekundären Zusätzen zu D sprachliche Berührungen mit P finden, z. B. 4<sup>16</sup> ff. הַבְּרִית בְּיַד יְהוָה, 4<sup>32</sup> אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה; doch ist zu bedenken, daß P solche Ausdrücke nicht erfunden hat, daß also ihre Verwendung in Zusätzen zu D nicht notwendig voraussetzt, daß der Verfasser P schon kannte, geschweige denn, daß er P in Verbindung mit J

und E vorfand, sondern nur, daß er in der gleichen Periode schrieb, in der auch P (oder seine Quelle) entstand. Gegen DILLMANN'S These spricht vor allem folgende Tatsache: Die Einarbeitung des D hat in dem älteren Werk eine an manchen Stellen ziemlich starke dtn. Bearbeitung zur Folge gehabt, so besonders in der Sinaiperikope; wie will man es bei DILLMANN'S Ansicht erklären, daß sich von dieser dtn. Bearbeitung wohl im Text des JE reichliche Spuren finden (cf. Nr. 6 c), nicht aber in dem des P? Warum hat Rd wohl im Text des JE den Namen der heiligen Lade stets in  $\text{אֲרוֹן הַבְּרִית}$  geändert, im P-Text aber nie? Das erklärt sich nur, wenn Rd nur JE vorfand, aber nicht JEP.

3. Die zweite Frage, ob P mit J und E als Einzelschriften oder mit JE kombiniert wurde, ist sicher im letzteren Sinne zu entscheiden. Denn wo die Parallelberichte aller drei Quellen aufgenommen sind, zeigt sich vielfach eine Verschiedenheit in der Stellung des R zu den drei Quellen: J und E sind miteinander verflochten und auseinander ergänzt, P dagegen ist gesondert mitgeteilt; so z. B. in der Geschichte der Berufung Moses (Ex 3—5 = JE, Ex 6 f. = P) oder in der Sinaiperikope (Ex 19—24, 32—34 = JE, Ex 25 bis 31, 35 ff. = P). Man kann daher auch P aus dem Zusammenhang ausscheiden, ohne daß J und E dann auseinanderfallen, ein Beweis, daß sie ohne Rücksicht auf P verbunden sind. Diese Gründe entkräftet DILLMANN nicht, wenn er betont, daß oft genug auch P mit J oder E verflochten ist; denn nie findet sich der Fall, daß dann J isoliert neben dem aus P und E, oder E neben dem aus P und J kombinierten Text steht. Und die Einzelgründe, die DILLMANN für seine Annahme der gleichzeitigen Vereinigung aller drei Quellen anführt, sind mir teils unverständlich, teils zu unsicher; all das, was er nur aus seiner Annahme erklären zu können meint, läßt sich aus der andern ebensogut erklären.

4. Die dritte Frage endlich, ob das Gesetzbuch Esras, abgesehen von P, den ganzen Pentateuch oder nur P umfaßte, ist sicher im letzteren Sinne zu entscheiden. Dafür, daß es sich um den Gesamtpentateuch handelte, pflegt man sich auf die Aufführung der Einzelverpflichtungen in Neh 10<sup>29</sup> ff. zu berufen. Diese wurzeln nämlich nur zum Teil in P, zum Teil aber auch in D; z. B. v 31 cf. Dtn 7 2 ff., v 32 cf. Dtn 15 1 ff. Dazu kommt die deuteronomische Bezeichnung des Gesetzes in v 30. Aus all dem gehe hervor, daß das Gesetz Esras nicht bloß P, sondern mindestens auch D umfaßte. Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Aufzählung von Einzelverpflichtungen in Neh 10<sup>29</sup> ff. nicht nur den Zweck hat, einzelne Hauptpunkte des Gesetzes zu unterstreichen; denn es werden auch Verpflichtungen erwähnt, die sicher nicht im Gesetz standen, wie man auch dessen Umfang bestimmen mag. So geht v 32<sup>a</sup> über den Text des Gesetzes hinaus, wenn speziell das Markthalten am Sabbath und an Festtagen verboten wird; mindestens ist dies eine auslegende Ergänzung des Gesetzes. Auch die jährliche

Tempelsteuer von  $\frac{1}{3}$  Sekel (v 33), die Holzlieferungen (v 35), die Einsammlung der Zehnten durch die Leviten und die Anwesenheit eines Priesters dabei (v 38 f.) sind im Gesetz nicht gefordert. Ist es demnach unbezweifelbar, daß in die Verpflichtungsurkunde Ergänzungen zum Gesetz aufgenommen sind, so kann auch aus v 31.32 nicht gefolgert werden, daß das Gesetz Esras diese Forderungen enthielt. Die ergänzende Erwähnung dieser dtm. Forderungen erklärt sich zur Genüge daraus, daß D längst als Gesetzbuch der Gemeinde galt, daß aber gerade diese Bestimmungen damals wenig beachtet wurden und darum erneute Einschärfung verdienten. Ist aber Neh 10<sup>29</sup> ff. mehr als eine Verpflichtung lediglich auf das Gesetz Esras, dann kann uns nicht wundernehmen, daß in v 30 nicht bloß die P eigentümlichen Termini für das Gesetz aufgeführt sind. Kann demnach aus Neh 10<sup>29</sup> ff. eine Entscheidung nicht gewonnen werden, so ergibt sich doch aus Neh 8 und Esr 7 einiges, was entscheidende Kraft hat. Zunächst handelt es sich um ein neues, bis dahin in Jerusalem unbekanntes Gesetzbuch. Esra hat es aus Babylonien mitgebracht, und er hatte es selbst verfaßt (d. h. zusammengestellt, § 58,1). Das Gesetz wird abschnittweise verlesen und dann erklärt (Neh 8 f.). Der starke Eindruck, den die Verlesung und Erklärung macht (Neh 8<sup>9</sup> ff.), ist nur erklärlich, wenn man nicht Altbekanntes hörte, sondern Neues. Und zwar machte sich dieser Eindruck gerade am ersten Tage der Gesetzesverlesung besonders stark bemerklich: man nehme an, daß unsere Gen verlesen wurde, die zum weitaus überwiegenden Teil die längst bekannten Erzählungen von JE enthält, und man frage sich, ob dann die große Bewegung im Volke begreiflich ist! Deutlicheres Zeugnis aber legt Neh 8<sup>13</sup> ff. ab. Bereits am zweiten Tage ist man mit der Verlesung und Erklärung bei Lev 23 angelangt: das ist wohl möglich, wenn nur P verlesen wurde (ohne P<sup>s</sup>!), aber nicht, wenn das Buch auch J und E und wohl gar schon P<sup>s</sup> enthielt. Endlich, wollte Esra Reformen schaffen, dann wäre es das denkbar Ungeschickteste gewesen, wenn er das Neue nicht für sich allein wirken ließ, sondern in Altes einarbeitete, das noch dazu in vielen Punkten dem Neuen so widersprach, daß man auf Schritt und Tritt in Ungewißheit darüber verfallen wäre, was denn nun eigentlich gelten sollte. Nach alledem kann kein Zweifel daran aufkommen, daß das Gesetzbuch Esras nur einen Grundstock von P (Ph + Pg und einige wenige P<sup>s</sup>-Stücke) umfaßte. Erst nachdem die Gemeinde durch Esra ein neues Gesetzbuch erhalten hatte, stellte sich die Notwendigkeit ein, dies mit dem älteren längst anerkannten Buche JED zu verbinden.

5. Nachdem wir so zu den Grundfragen Stellung genommen haben, können wir den Redaktionsprozeß im einzelnen verfolgen. Die erste Stufe bildet die **Vereinigung von J und E** durch Rje.

a. **Die Zeit.** Den terminus a quo bildet die Entstehung von J und E und das Bekanntwerden von E in Juda, d. h. etwa die Zeit gegen Ende des 8. Jh. Streitig ist der terminus ad quem. KUENEN z. B. nimmt an, Rje

habe nach der Publikation des Urdtu. gearbeitet, da dieses die Quellen J und E noch nicht als Einheit zu kennen scheine (Dtn 5, 9 ff. ist nur E benutzt), doch noch vor D<sup>2</sup> (Dtn 1—4), da dieser bereits JE benutzte. Aber abgesehen davon, daß hier eine Analyse des Dtn vorausgesetzt ist, die wir nicht mehr festhalten können, und daß in Dtn 1—4 die Benutzung von JE nicht zu erweisen ist, sondern nur die von E (vgl. § 46, a), ist bei diesem Schluß übersehen, daß D<sup>1</sup> die Sonderquellen doch auch dann noch benutzen konnte, wenn schon eine vereinigte Ausgabe vorlag: denn durch letztere sind die Sonderquellen doch sicher nur allmählich verdrängt. Richtiger ist mit den meisten Neueren anzunehmen, daß Rje vordtn. ist. Bedenkt man, daß D im Jahre 620 als Mosegesetz offiziell publiziert wurde, daß also seit dieser Zeit niemand eine Darstellung der Sinaivorgänge geben konnte, welche D ignorierte, so wird die Art, wie Rje die Sinaiperikope gestaltete, völlig unbegreiflich, sobald man ihn nach 620 ansetzt. In diese Erzählung läßt sich die Offenbarung des dtn. Gesetzes an Mose nicht einfügen. Wie Rje das dtn. Gesetz hätte berücksichtigen können, lehrt D<sup>2</sup>b, welcher erklärt, es habe den Inhalt der Steintafeln gebildet: Rje aber hat diesen mit den Sinai-Horebdebarim des J und E<sup>3</sup> identifiziert und damit den einzigen Haken, an den D angehängt werden konnte, anders verwertet. So bleibt für Rje ein Spielraum von etwa einem Jahrhundert (720—620). Uebrigens werden wir uns die Redaktion, welche J und E vereinigte, wohl als eine allmählich fortschreitende vorstellen müssen. Natürlich muß ein Einzelner einmal die Verflechtung zu einer bestimmten Zeit vorgenommen haben: aber dann mögen noch zahlreiche Andere allerlei geglättet und harmonistische Glossen beigefügt haben, und dieser Prozeß mag sich in seinen Ausläufern bis in die dtn. Periode hinein fortgesetzt haben.

b. Die Stellung des Rje zu seinen Quellen ist eine wechselnde. Im allgemeinen hat er anfangs J, später aber E bevorzugt. Für die Urgeschichte scheint ihm nur J zu Gebote gestanden zu haben: wenigstens hat er nur ihm verwertet. In der Abrahamgeschichte hat er vorwiegend nach J erzählt; die E-Stücke, die sich mit J leicht kombinieren ließen, hat er in Gen 15 und 21 mit J verflochten, die übrigen hat er hinter die Hauptmasse der J-Erzählungen in Gen 20—22 zusammengestellt. Der J-Text scheint lückenlos verwertet zu sein, E dagegen nicht. In der zweiten Hälfte der Gen sind J und E etwa gleichmäßig berücksichtigt: wo Parallelberichte vorlagen, sind sie teils so verflochten, daß beide annähernd vollständig erhalten sind (z. B. Gen 27 bis 28, 31. 48), teils ist nur nach einer Quelle erzählt, und zwar bald nach J, bald nach E, wobei dann aus der andern nur einzelnes zur Ergänzung verwertet ist. Im Bericht über den Auszug aus Aegypten sind ebenfalls beide Quellen ungefähr gleichmäßig verwertet: doch macht sich schon hier die Bevorzugung von E bemerklich, wenn Rje im Anschluß an ihn die Berufung Moses an den Sinai vorlegt und darnach den Bericht über seine Rückkehr nach

Aegypten umstellt (Ex 4<sup>10,20,21-23</sup>; vgl. § 38,2). Deutlich tritt E in der Sinai-Horebperikope in den Vordergrund: E beherrscht die ganze Darstellung; J wird teils nur zur Ergänzung benutzt, soweit er in den Rahmen des E paßt (Ex 19, 24 ff.), teils aber in einen Anhang verwiesen (Ex 33<sup>12</sup> ff.), wo sein Gesetz im Zusammenhang mit dem Bericht über die Erneuerung der Gesetzestafeln nach E nachgebracht wird. Soweit dann im folgenden J und E wesentlich übereinstimmend berichten, d. h. bis zur Kundschaftergeschichte Num 13 f., werden beide wieder etwa gleichmäßig benutzt; sobald sie aber ganz auseinandergehen, d. h. im Bericht über den Einzug in Kanaan, wird J völlig beiseite gesetzt und nur nach E erzählt.

c. Im großen und ganzen hat Rje den Text seiner Quellen nicht verändert. In der Gen und bis Ex 3 sind die Gottesnamen nicht geändert, denn die Quellenscheidung zwingt nirgends zu Korrekturen. Auch später scheint Rje die Gottesnamen intakt gelassen zu haben; in E kann man nach ihnen noch E<sup>1</sup> und E<sup>2</sup> sondern, und wo in E<sup>1</sup> jetzt der Name יהוה gebraucht ist, hat LXX fast stets noch יהוה, so daß die Aenderung erst späteren Bearbeitern und Abschreibern zur Last fällt (§ 38,3 39,3a 42,5c). Auch sonst sind die sprachlichen und stilistischen Differenzen wenigstens so weit erhalten, daß man danach die Quellen noch scheiden kann. Auch die sachlichen Widersprüche sind, soweit sie nicht durch Umstellungen verdeckt werden konnten, meist nicht verwischt. Im allgemeinen also hat Rje den Text seiner Quellen unberührt gelassen. Wenn sich gelegentlich eine Aenderung bemerken läßt, die nicht bloß dispositioneller Natur ist, dann dürften spätere Hände im Spiel sein (vgl. außer den Aenderungen des Gottesnamens in einigen Partien des E<sup>1</sup> in Ex und Num etwa die Vertauschung des Namens Juda mit Ruben in Gen 37<sup>21</sup>).

d. Dagegen hat Rje den Text mehrfach durch Zusätze bereichert, wobei zweifelhaft bleibt, wieweit diese auf den ersten Vereiniger von J und E, wieweit auf die späteren Bearbeiter von JE zurückgehen. Es ist möglich, doch nicht beweisbar, daß einzelne selbständige Stücke, die wir mit J<sup>2</sup> resp. E<sup>3</sup> bezeichnet haben, erst von Rje nachgetragen sind. Von solchen sehen wir daher ab, beschränken also unsere Charakteristik auf die nicht quellenhaften Zusätze. Diese zerfallen in drei Gruppen: 1. Zusätze, die der Verdeutlichung, Erläuterung oder Ergänzung scheinbarer Lücken dienen, z. B. Ergänzung des nur durch den Zusammenhang gegebenen Subjektes wie יהוה in Gen 46<sup>2</sup> 48<sup>8,11</sup> etc., יהוה Ex 19<sup>10</sup>, Erläuterungen und Ergänzungen aller Art Gen 20<sup>18</sup> 25<sup>6</sup> 32<sup>33</sup> 35<sup>5b</sup> 45<sup>19-21</sup>, Ex 4<sup>14a3-16</sup> etc. — 2. Zusätze, die den religiösen Charakter steigern und einzelne Aussagen der Quellen späteren religiösen Anschauungen akkomodieren, z. B. Gen 16<sup>7</sup> ff. 22<sup>11</sup> (der Engel Jahwes anstelle Jahwes resp. Elohims) 22<sup>14-18</sup> Ex 4<sup>21-23</sup> etc. — Charakteristisch sind 3. Zusätze, welche dem formalen und sachlichen Ausgleich der Quellen dienen und so ein

harmonistisches Interesse von Rje verraten, vgl. z. B. den Ausgleich des Schemas von J und E im Bericht über die ägyptischen Plagen, für sachliche Harmonistik Gen 16<sup>s</sup> f. (nach J war Hagar vor der Geburt Ismaels aus dem Hause Abrahams geflohen, nach E nach Ismaels Geburt vertrieben; Rje vermittelt dadurch, daß er Hagar in Abrahams Haus zurückkehren läßt) 391\* (Rje identifiziert den unbenannten ägyptischen Herrn Josephs nach J mit dem Gefängnisanfänger nach E) 461a; (Vermittlung zwischen den Angaben über den Ort, von dem aus Jakob nach Aegypten zieht) Ex 18<sup>2b</sup> (Ausgleich zwischen J Ex 4<sup>20</sup> und E Ex 18<sup>2a</sup>); beachte ferner z. B. die Eintragung Aarons in die J-Texte von Ex 4 ff., die Ergänzung der Horebdebarim des E aus den Sinaidebarim des J und umgekehrt. Doch ist zu beachten, daß die Harmonisierung nur gelegentlich hervortritt, aber nicht konsequent vollzogen ist.

**6. Unter der deuteronomischen Redaktion (Rd)** im engeren Sinne verstehen wir die Einarbeitung von D in JE und die dadurch veranlaßten Veränderungen im Text des JE und D, im weiteren Sinne aber auch die sonstige Ergänzung, welche der werdende Pentateuch in der Zeit nach Einführung des D (620) und vor Einführung des P (445) erfährt. **a. Die Vereinigung von D mit JE.** Sofort, nachdem in D<sup>1</sup> ein neues Mosegesetz bekannt geworden war, mußte sich das Bedürfnis regen, es in den Rahmen der Mosegeschichte einzufügen und diese dadurch zu vervollständigen. Diesem Bedürfnis konnte in verschiedener Weise Rechnung getragen werden. Man konnte D<sup>1</sup> in die vorhandenen Geschichtswerke einarbeiten, und zwar entweder in J oder in E oder in JE, wodurch drei verschiedene Werke (JD, ED, JED) möglich wurden; oder man konnte D in selbständigen Ausgaben mit historischen Einleitungen oder Umrahmungen versehen. Schließlich konnten auch mehrere solcher Werke kombiniert werden. Wieweit diese Möglichkeiten benutzt sind, läßt sich nicht sicher nachweisen. Von Sonderausgaben des D mit historischen Einleitungen resp. Umrahmungen kennen wir zwei (D<sup>2a</sup> und D<sup>2b</sup>, cf. § 46,2,3). Ein Werk ED wird in der Untersuchung des Buches Jos nachgewiesen werden (§ 64,20). Von einem JD haben wir keine sichere Spur. Ob das Urtdn. mit JE kombiniert ist, wissen wir ebenfalls nicht. Doch ist zu bedenken, daß in dem in Betracht kommenden Teil von JE die Quelle J ganz beiseite geschoben war, so daß praktisch JED mit ED identisch ist. Im Pentateuch haben wir eine komplizierte Kombination, in der D<sup>2b</sup> und D<sup>2c</sup> mit einander verflochten, dann in D<sup>2a</sup> eingeschaltet und so mit JE verbunden sind. Es liegt auf der Hand, daß ein so kompliziertes Werk erst längere Zeit nach der Entstehung seiner Elemente hergestellt sein kann, also jedenfalls nicht mehr vor dem Exil, ob noch während des Exils oder erst nach demselben, läßt sich nicht entscheiden. Ueber die redaktionellen Erweiterungen der verschiedenen Sonderausgaben von D und über die Vereinigung von D<sup>2b</sup> mit D<sup>2c</sup> und ihre Einfügung in D<sup>2a</sup> siehe § 46,5-7. Die Kombination von D (D<sup>2a</sup> + D<sup>2b</sup> + D<sup>2c</sup>) mit JE bot keine



große Schwierigkeit. Die Hauptmasse von D war hinter dem Bericht des JE über die Verteilung des Ostjordanlandes an Ruben und Gad (Num 32) und vor dem über die Einsetzung Josuas (Dtn 34 ff.) einzuschalten. Eine Verflechtung kam nur für die Schlußabschnitte des D<sup>a</sup> in Frage. Rd hat hier zunächst den Text des D mitgeteilt (Dtn 34 1-13), dann den Parallelbericht aus JE (34 14 f., von dem v 23 abgesprengt ist) folgen lassen. Daran schloß er nach D das Lied Moses samt seiner Umrahmung (34 16-32 47). Endlich berichtete er in Dtn 34 über den Tod Moses teils nach JE, teils nach D, unter Bevorzugung des letzteren. Eine Anweisung des E über den Altarbau auf dem Ebal verwies er in einen Anhang zum eigentlichen Gesetz (Dtn 27 5 ff.).

**b. Die Aufnahme von Sonderstücken durch Rd.** Außer durch D ist JE in der dtn. Periode erweitert worden durch die Einfügung des Meerliedes Ex 15 1-18 (wahrscheinlich in der ersten Zeit nach dem Exil, § 59,3), des Bundesbuches Ex 24-23\* (§ 59,5) und des Segens Moses Dtn 33 (in der ersten nachexilischen Zeit, § 59,2). Das Meerlied und der Segen Moses schufen keine Schwierigkeit; dagegen war die Einfügung des Bundesbuches einigermaßen schwierig, da der Platz durch die Bundesworte des E bereits besetzt war. Rd half sich durch die Einschaltung des Bundesbuches in die Horebdebarim des E, so daß beide nun zusammen ein einziges Gesetz bildeten. In Ex 24 3 ergänzte er die Bezeichnung אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל durch Hinzufügung von אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Dadurch gewann der Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל in 24 7 eine umfassendere Bedeutung, aber zugleich wurde damit die durch Ex 34 1 geforderte Identität der Gesetze, auf die Israel in Ex 24 verpflichtet war, und der Bundesworte von Ex 34 aufgehoben, eine Schwierigkeit, die Rd nicht zu lösen vermochte.

**c. Der Ausgleich der Quellen.** Die Folge der Vereinigung von JE, D und Bundesbuch ist einerseits die Bereicherung von D durch Zusätze nach JE und Bundesbuch, andererseits die dtn. Bearbeitung von JE und Bundesbuch. Ueber Zusätze nach JE und Bundesbuch in D vgl. § 43,9-11; außerdem vgl. z. B. Dtn 1 36 mit Num 14 24; 1 46 mit Num 20 1; 3 14 mit Num 32 41; 6 16 mit Ex 17 2 ff.; 9 10 mit Ex 31 18; 9 12 mit Ex 32 7 f. (hier ist ein Zusatz des Rd zu JE in D übernommen); 9 22 mit Num 11 1 ff. Ex 17 2 ff.; 10 8 mit Ex 32 25 ff.; 11 6 mit Num 16 etc. — Ueber das Maß der Zusätze des Rd im Text des JE herrscht Streit. Da ein Teil der Zusätze des Rje aus der gleichen Zeit stammt, in der D entstand, so ist es leicht verständlich, daß sie mehrfach in Form und Inhalt D nahe stehen, und daß Rje und Rd oft nicht sicher auseinanderzuhalten sind. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dürfen wir Rd zuschreiben namentlich Gen 15 18b<sup>7</sup>-21 26 5 Ex 3 8<sup>\*</sup>, 17<sup>\*</sup> 15 26 16 25 19 30-8<sup>\*</sup> 32 7-14 (nach Dtn 9 13 f. 25 ff.) 33 11, 26, 31 Num 10 33<sup>\*</sup> und 14 34 (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל neben אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), manches in Num 14 11 ff. 21 33-35 32 20-23<sup>\*</sup>, 25-27<sup>\*</sup>, 33 1-40 Dtn 27 5-7<sup>\*</sup> 31 23<sup>\*</sup>, von größeren Stücken besonders Ex 12 21-27, 13 3-16 (Ergänzung der Passahverordnung durch Bestimmungen über Massoth und Erstgeburtsweihe und Einschärfung der

Pflicht, die heilsgeschichtliche Motivierung all dieser Vorschriften zu überliefern): vgl. außerdem über Zusätze des Rd in den Sinai-Horebdebarim des E und J § 39,7b und im Bundesbuch § 39,8c. Die dtu. Bearbeitung trägt im ganzen nur Gelegenheitscharakter. Insbesondere ist kein Versuch gemacht, die verschiedenen Erzählungen, die von Heiligtumsgründungen handeln, zu beseitigen oder zu korrigieren. So sehr uns das auffallen mag, wenn wir bedenken, welches Gewicht D auf die Einheit des Kultusortes legt, so ist es doch leicht zu erklären. Nach D<sup>2a</sup> (Dtn 12 s ff.) gilt die Forderung der Kultuskonzentration erst für die Zeit, in der Jahwe Israel Ruhe verschafft haben würde vor all seinen Feinden ringsum. Diese Anschauung, daß in der früheren Zeit die Vielheit der Kultstätten mindestens nicht widergesetzlich war, beherrscht auch den Rd der Königsbücher (§ 76,2). So wird auch der Rd des Pentateuchs in dieser Hinsicht keinen eigentlichen Widerspruch zwischen JE und D empfunden haben. — Die wichtigste Folge der Vereinigung von JE mit D war, daß nun ein Teil des Ansehens, dessen sich D als offizielles Gesetzbuch erfreute, auch auf JE übertragen wurde (§ 24,2).

7. Die dritte und letzte Stufe ist die **priesterliche Redaktion** (Rp). Ihr Anfang ist durch die Einführung des Gesetzbuches Esras im Jahre 445, ihr Ende durch den Abschluß des Pentateuchs (vor 330) gegeben. Dieser Redaktion ist zuzuweisen die Kombination von P und vereinzelt Sonderstücken wie Gen 14 Num 33<sup>1-19</sup> mit JED sowie die dadurch veranlaßte Bearbeitung des Textes der Quellen. a. **Die Vereinigung von P mit JED.** Nachdem das Gesetz Esras eingeführt war, besaß die Gemeinde zwei parallele Darstellungen der Vorgeschichte und der Mosezeit, die beide eine offizielle Sanktion erhalten hatten (JED wenigstens zum Teil). Auf die Dauer konnte das Nebeneinander nicht bestehen bleiben: man mußte die beiden Darstellungen kombinieren. Wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, wann das geschehen ist; doch geschah es wahrscheinlich bald nach der Einführung des Gesetzes Esras, also wohl noch vor 400 und noch ehe alle P-Stücke in P eingearbeitet waren. Denn wenigstens einige P-Stücke setzen die Kombination von P mit JED schon voraus. Wenn z. B. Num 34<sup>13</sup> ff. 2<sup>1/2</sup> Stämme im Ostjordanland wohnen lassen, so hat ihr Verfasser sicher nicht bloß die Darstellung des Pg, sondern die des JEDP in Num 32 im Auge. Ebenso berücksichtigt das Stationenverzeichnis Num 33<sup>1</sup> ff. nicht bloß P, sondern JEDP. Charakteristisch für Rp ist die Bevorzugung von P, die sich in verschiedenen Beziehungen konstatieren läßt. Im allgemeinen hat Rp den Text seiner Quellen möglichst schonend behandelt, doch hat er, wo ihm eine Wahl zwischen P und JED notwendig schien, meist P bevorzugt und JED-Elemente gestrichen. Freilich fehlt es auch nicht an Fällen, wo P nur fragmentarisch erhalten ist. So finden sich besonders in der Jakob-Josephgeschichte des P Lücken; doch hatte hier P jedenfalls nur ganz kurze Notizen, auf deren Erhaltung wenig ankam; wo er ausführlicher erzählt (Gen 46--49\*), da

erscheint sofort auch sein Text wieder lückenlos. Dagegen sind von JED allerdings wesentliche Stücke gestrichen, wo sich gar zu auffallende Dubletten oder gar zu starke Widersprüche ergeben hätten. So ist der Sethitenstammbaum des J bis auf die wenigen Reste Gen 4<sup>25,26</sup> 5<sup>20</sup> gestrichen, und diese sind gewiß nur erhalten, weil sie Eigentümliches boten. Ebenso ist der von Eber auf Abraham überleitende Stammbaum des J gestrichen. Von seiner Völkertafel sind nur Bruchstücke verwertet, die zur Ergänzung von P dienen konnten. Es fehlen gegenwärtig die Berichte des JE über die Geburt Ismaels, den Tod Abrahams und die Anfertigung der Bundeslade etc. Eine Bevorzugung von P zeigt sich ferner darin, daß da, wo Rp die Texte seiner Quellen vertlicht, der des P zum beherrschenden gemacht wird. In der Sintflutgeschichte liefert die Chronologie des P den Rahmen, in den die chronologischen Angaben des J geschickt eingelochten sind; in der Völkertafel bildet P den Rahmen für die Ergänzungen aus J; vgl. ferner z. B. Ex 14. 16. Num 13 f. 16. 20<sup>1-13</sup> 32. Solche Verflechtungen sind freilich nur ausnahmsweise vorgenommen; gerade in den Hauptpartien stehen die parallelen Abschnitte aus JED und P selbständig nebeneinander; vgl. die beiden Schöpfungsgeschichten Gen 1<sup>1-2</sup> 4<sup>a</sup> und 2<sup>4b</sup> ff., die Stammbäume Gen 4 und 5, die Berichte über den Abrahambund Gen 15 und 17, über die Berufung Moses Ex 3 f. und 6 f., die Sinaiperikopen Ex 19—24<sup>14</sup> 32<sup>1-34</sup> 23 und Ex 24<sup>15-31</sup> 34<sup>20</sup> - Num 10<sup>10</sup>, die Einsetzung Josuas Num 27 und Dtn 31, die Anweisungen betreffs der Maßnahmen im Westjordanland Num 34 ff. und Dtn 27<sup>1</sup> ff.

b. Die Kombination von JED mit P und einzelnen Sonderstücken hat eine ziemliche Anzahl von **Zusätzen und Aenderungen** veranlaßt, die teils auf die Rechnung des Kombinator, teils auf die späterer Bearbeiter kommen werden. Im allgemeinen sind sie in ihrem Charakter weit mehr durch P als durch JED bestimmt, ein neuer Beweis dafür, daß P als die Hauptquelle betrachtet wurde. Gelegentlich dienen die Zusätze der formellen Ueberleitung oder der Ausgleichung von Widersprüchen; doch tritt diese Gruppe stark zurück gegen die bloßen Auffüllungen ohne größere sachliche Bedeutung. Bemerket sei noch, daß sich eine scharfe Grenze zwischen P<sup>z</sup> und Rp nicht ziehen läßt. Im allgemeinen wird man die selbständigen Zusätze P<sup>z</sup>, die unselbständigen Rp zuschreiben dürfen. Die bedeutenderen Zusätze und Aenderungen sind folgende: Gen 2<sup>4a</sup> hat Rp in Nachahmung von 5<sup>1</sup> etc. hinzugefügt (§ 54.7). In der Sintflutgeschichte hat er den Text mehrfach aufgefüllt, indem er sich teils an P, teils an J anlehnte (6<sup>7\*</sup> 7<sup>3\*,7\*,8 f.</sup> 17<sup>a,23\*</sup>). In der Völkertafel hat er v 24 auf Grund von 11<sup>10</sup> ff. hinzugefügt, um den Stammbaum des J, in dem Eber ein Sohn Sems gewesen zu sein scheint (cf. den allerdings entstellten v 21), mit dem des P zu konformieren. In Gen 11—16 hat er die Namen עֲרֵב־וֹשֵׁם und עֲרֵב־וֹשֵׁם konsequent in עֲרֵב־וֹשֵׁם und עֲרֵב־וֹשֵׁם geändert, weil P jene Namen erst Gen 17 einführt. Der Chronologie des P zuliebe hat er

den Schluß von Gen 24 so umgestaltet, daß nicht auf den Tod Abrahams, sondern auf den Saras Bezug genommen wird. Gen 25<sup>1</sup> ff. hat er vielleicht einen ursprünglichen Ismaelitenstammbaum des J in einen Abrahamidenstammbaum verändert, weil er mit dem Ismaelitenstammbaum des P unvereinbar war. In Gen 27<sup>46</sup> hat er eine geschickte Ueberleitung von JE auf P geschaffen. Kleine geographische Glossen finden sich in 28<sup>19b</sup> 33<sup>18</sup> 35<sup>19b</sup>. In Gen 34 stammen vielleicht einige Ausdrücke von seiner Hand. Mit Rücksicht auf Gen 35<sup>10</sup> hat er den Namen הַרְרָא, den J sicher von Gen 32<sup>29</sup> an gebrauchte, bis 35<sup>10</sup> konsequent in הַרְרָא geändert. In 37<sup>14</sup> hat er wahrscheinlich den Namen Hebron an die Stelle eines andern gesetzt. Von seiner Hand stammt wohl auch 49<sup>25abz</sup>. — In Ex 6<sup>6</sup> ff. erinnern manche Ausdrücke an D; vielleicht hat hier Rp einige Auffüllungen vorgenommen. Sicher stammen von Rp die Zusätze Ex 9<sup>35b</sup> 11<sup>9-10</sup>. In Ex 16 sind Zusätze des Rp wahrscheinlich v 4b<sup>7-8</sup> 27 f. 33 f. 36. In der Sinaiperikope des JE ist wohl Ex 19<sup>21</sup> ff. von ihm überarbeitet, vor allem aber der Dekalog nach der Parallele in Dtn 5 ergänzt, wobei das Sabbathgebot mit einer neuen, Gen 2<sup>1</sup> ff. entlehnten Motivierung versehen wurde; zugleich übernahm Rp aus Dtn 5, 10<sup>1</sup> ff. die Ansicht, daß der Dekalog auf den Steintafeln stand, und brachte sie dadurch zum Ausdruck, daß er in Ex 34<sup>28</sup> אֶת־עֲשֶׂר־הַדְּבָרִים הַהֵלֵךְ einfügte, und daß er im Anschluß an P die Tafeln als לִפְתֵי הַבְּרִית bezeichnete (31<sup>18</sup> 32<sup>15</sup>). Dadurch wurde freilich die Frage, wie sich die verschiedenen im Zusammenhang mit der Bundschließung erwähnten Gesetze zueinander verhielten, immer verworrener. — Im Buche Num sind Zusätze des Rp 10<sup>34</sup>, die Zahl 600 000 in 11<sup>21</sup>, die Erwähnung der Midianiter in 22<sup>4,7</sup>, ferner 32<sup>22a2b,23b,33b</sup> und vielleicht einiges in Kap. 16. — Im Dtn stammen von ihm 1<sup>3b</sup> 4<sup>41-43</sup> (zur Harmonisierung von Dtn 19<sup>1</sup> ff. mit Num 35<sup>13</sup> f.) 24<sup>8a7b</sup> (trotz הַבְּרִית הַזֶּה, das Anpassung an D sein könnte) 27<sup>14-26</sup> 32<sup>19\*</sup> 34<sup>1a7</sup>.

e. Ein noch ungelöstes Problem bilden einige **Umstellungen**. Ein Teil derselben erklärt sich freilich leicht aus dem Interesse der leichteren Verbindung der Quellen bei möglichster Erhaltung ihres Bestandes: so ist es z. B. ohne weiteres verständlich, wenn in der Sintflutgeschichte die Sätze des J so ungeordnet wurden, daß sie in den Zusammenhang des P paßten (ursprüngliche Reihenfolge 7<sup>10,7,16b,12</sup> und 8<sup>6a,2b</sup>), oder wenn der einleitende Satz des J von Gen 16 nach 11<sup>30</sup> versetzt wurde, um dem parallelen Satz des P 16<sup>1a</sup> Platz zu machen, oder wenn Gen 26, das ursprünglich in J vor 25<sup>21</sup> gestanden haben dürfte, hinter Kap. 25 versetzt ist (nach der Chronologie des P fällt die Geburt Jakobs und Esaus noch in die Zeit vor Abrahams Tod, also in die Zeit vor der Uebersiedlung Isaaks in den Süden, cf. 25<sup>9</sup>) etc. Dagegen sehen wir den Grund für die Umstellung von Ex 15<sup>22</sup> 18<sup>27</sup>, die einst hinter den Sinaiperikopen gestanden haben müssen, nicht ganz klar, vgl. dazu § 38,5.

d. Indem JED und P vereinigt wurden, entstand ein Werk von so be-

deutendem Umfang, daß die Verteilung auf mehrere Schriftrollen, also eine **Zerlegung in Bücher** notwendig wurde; über diese vgl. § 32,5.

**8. Uebergang in die Textgeschichte.** Ungefähr um 330 war die Entwicklung des Pentateuchs abgeschlossen, ja wahrscheinlich schon etwas früher, da damals das Buch schon kanonisches Ansehen erhalten hatte. Später sind nur noch geringe Veränderungen vorgenommen, die mehr der Textgeschichte als der Entstehungsgeschichte des Buches angehören. Wenigstens haben stärkere Veränderungen, die in einzelnen Handschriften vorgekommen sein mögen, in der jüdischen Gemeinde keine Anerkennung mehr gefunden. Eine etwas freiere Stellung nahmen die Samaritaner und die ägyptischen Juden zum Wortlaut des Pentateuchs ein. Ihre offiziellen Texte zeigen uns eine etwas fortgeschrittene Redaktion. Zum Sam vgl. § 9,2. In LXX macht sich eine weitere Redaktionstätigkeit bemerkbar besonders in Gen 31,47 ff. Ex 20,13-15 35,8-40,38 Num 1,24-37 6,22-27 26,15-47; nur in vereinzelten Fällen kommt in Frage, ob LXX vielleicht eine ältere Redaktionsstufe repräsentiert (so sicher Gen 47,5,6).

## Kapitel II.

### Das Buch Josua.

**Literatur:** Da das Buch Jos vielfach mit dem Pentateuch zusammen behandelt ist, ist die gesamte Hexateuchliteratur zu vergleichen, die in § 31 u. 35,7 angeführt ist. Außerdem vgl. die Kommentare von EFR ROSENMÜLLER 1833; KEIL (KD) 1874; AKNOBEL (KEH) 1861, 2. Aufl. von ADILMANN 1886; SOETTLI (SZ) 1893; CSTEURNAGEL (NHK) 1899; HILZINGER (MHC) 1901. — Sonstige Literatur: WHBENNETT, SBOT 1895. Uebersetzung und Erklärung 1899; JHOLLENBERG, D. deuteronom. Bestandteile d. Buch. Jos., StKr. 1874 S. 462 ff., D. alexandrinische Uebersetzung d. Buch. Jos. 1876, Zur Textkritik d. Buch. Jos. u. d. Buch. d. Richter. ZATW 1881 S. 97 ff.; KBRÜDDE, Richter u. Jos., ZATW 1887 S. 96 ff., 1888 S. 148; EALBERS, D. Quellenberichte in Jos I—XII 1891.

#### § 61. Inhalt und Analyse des Buches Josua. A. Allgemeines.

**1. Inhalt und Einteilung.** Das Buch Josua (עֲשׂוֹרָה, Ἰησοῦς [υἱὸς Ναυῆ]) behandelt die Geschichte Israels unter der Führung Josuas. Es zerfällt in drei Hauptteile: Kap. 1—12 erzählen vom Eindringen Israels in das Westjordanland und seiner Eroberung, wobei die des mittleren Gebietes ausführlich und in konkreten Einzelgeschichten, die der südlichen und nördlichen Landesteile nur summarisch und schematisch behandelt wird. Der zweite Teil (Kap. 13—21) schildert die Verteilung des Landes. Der dritte Teil (Kap. 22—24) berichtet von der Rückkehr der ostjordanischen Stämme in ihr Gebiet und ihrem Konflikt mit den übrigen Stämmen wegen eines Altarbaues, sowie von den letzten an Israel gerichteten Ermahnungen Josuas und dem Tod der Hauptpersonen. Zum einzelnen vgl. § 62.

2. Das Buch nennt seinen **Verfasser** nicht. Das  $\text{וְיָסֻף}$  (51), aus dem man auf einen Zeitgenossen der Ereignisse schließen könnte, steht zu isoliert und ist überdies durch das  $\text{קֶרֶב}$  und die Versionen als Schreibfehler für  $\text{וְיָסֻף}$  erwiesen. Aus 18<sup>9</sup> könnte man höchstens schließen, daß dem Verfasser eine Landesaufnahme aus der Zeit Josuas bekannt war; doch fragt sich, ob das Verzeichnis, das er im Auge hat, von ihm richtig datiert ist. Aus 24<sup>26</sup> ergibt sich, daß Josua als Verfasser gewisser Gesetze galt, die uns aber im Buche Jos nicht erhalten sind. Da auch sonst im AT über den Verfasser des Buches kein Zeugnis vorliegt, schwebt die Annahme der jüdischen Gelehrten der talmudischen Zeit (Baba bathra 14b), Josua sei der Verfasser unseres Buches, völlig in der Luft. Sie ist geradezu ausgeschlossen dadurch, daß über ihn in der dritten Person erzählt wird, daß selbst über seinen Tod und noch spätere Ereignisse am Schluß kurz berichtet wird, daß durch die häufig vorkommende Formel „bis auf den heutigen Tag“ (4<sup>9</sup> 5<sup>9</sup> 6<sup>25</sup> 7<sup>26</sup> etc.) ein längerer Zeitabstand des Verfassers von den Ereignissen bezeugt wird, und endlich durch das, was wir über die wirkliche Entstehung des Buches ermitteln können. Das jüdische Urteil, Josua sei der Verfasser, ist denn auch in der Folgezeit bei weitem nicht mit der Entschiedenheit vertreten wie das über Mose als Verfasser des Pentateuchs und gegenwärtig allgemein aufgegeben.

3. **Selbständigkeit des Buches.** Die Erzählung des Buches Jos ist die notwendige Ergänzung der Erzählung des Pentateuchs, und beide sind daher auch vielfach miteinander verkettet (vgl. § 32, 2). Allgemein ist daher auch anerkannt, daß die Pentateuchquellen in Jos ihre Fortsetzung finden, und vielfach wird das Buch Jos gar nicht als ein besonderes Buch untersucht, sondern nur mit dem Pentateuch zusammen. Das schließt die Annahme ein, daß das Buch Jos die gleiche Entstehungsgeschichte wie der Pentateuch gehabt und insonderheit die gleichen Redaktionsprozesse durchlaufen habe. Das ist jedoch eine Annahme, die schwerlich aufrecht zu erhalten ist. Das Buch Jos ist jedenfalls zu der Zeit, wo die Samaritaner sich von den Juden absonderten (etwa um 330), ein dem Pentateuch gegenüber selbständiges Buch gewesen; denn der Pentateuch bildete damals allein den Kanon (§ 24, 2). Es ist aber durch nichts zu erweisen, daß die Trennung der beiden Bücher erst nach ihrer Schlußredaktion erfolgte. Es könnte sehr wohl sein, daß sie schon auf einer früheren Redaktionsstufe erfolgte, und daß von da an die Entwicklung der beiden Teile verschiedene Wege ging. Dafür spricht nun mit Entschiedenheit, daß das Buch Jos einen andern literarischen Gesamtcharakter zeigt als der Pentateuch: die vorherrschende Farbe ist die deuteronomische, nicht die priesterliche; vgl. weiter § 61, 1.

4. Der spezifisch **deuteronomische Charakter** des Buches Jos wird von den meisten lediglich daraus erklärt, daß Rd hier stärker eingegriffen habe als in Gen. Nun, ja daß mehrere dtm. Bearbeitungen stattgefunden ha-

ben (so nimmt ALBERS zwei dtn. Bearbeitungen an). Doch reicht diese Annahme nicht aus: denn es gelingt nicht, durch Ausscheidung dtn. Zusätze einen Text zu gewinnen, den man etwa mit dem JE-Text des Pentateuchs auf eine Stufe stellen könnte. Vielmehr muß man mit DILLMANN eine selbständige dtn. Quelle annehmen. Daß eine solche vorhanden war, ergibt schon die Analyse des Dtn: D<sup>2a</sup> bereitet verschiedentlich auf eine Fortsetzung vor (Dtn 1 36 ff. 3 18 ff. 21 ff. 31 1 ff.). Ja, man wird, über DILLMANN hinausgehend, D<sup>2a</sup> (oder kurz D<sup>2</sup>, da D<sup>2b</sup> und D<sup>2c</sup> nicht mehr in Betracht kommen) für die Hauptquelle der Erzählung des Buches Jos halten müssen; nur dann erklärt sich das starke Vorwiegen des dtn. Elementes in der Erzählung. Freilich wird D<sup>2</sup> sich in der Josugeschichte wie in Dtn 1—3 eng an E angelehnt haben; aber so wenig man Dtn 1—3 als ein dtn. überarbeitetes E-Stück bezeichnen kann, so wenig darf man das bei den entsprechenden Stücken des Buches Jos. — Nur neben der Annahme, daß D<sup>2</sup> die Hauptquelle war, kommt für die Erklärung der stark dtn. Färbung unseres Buches die Tätigkeit eines oder mehrerer Rd in Betracht. Wir haben bereits in § 60,6a gesehen, daß D in sehr verschiedenen Formen mit den älteren Werken über die Mosezeit kombiniert sein kann. So mag D<sup>2</sup> in ein schon dtn. überarbeitetes Buch eingefügt sein. Wir hätten dann zu unterscheiden Rd<sup>1</sup> (den Uebersetzer des älteren Buches) und Rd<sup>2</sup> (den Einarbeiter von D<sup>2</sup>). Daneben mag endlich noch mit jüngeren dtn. Nachtrieben gerechnet werden.

5. Eine weitere prinzipielle Frage betrifft das **Maß der Beteiligung von J** am Buche Jos. Die meisten nehmen als selbstverständlich an, daß das vordtn. Buch Jos ebenso aus J und E zusammengesetzt war wie der vordtn. Pentateuch, und sehen die Hauptaufgabe der Quellenanalyse in der Scheidung von J und E, ohne freilich zu einigermaßen übereinstimmenden Ergebnissen zu gelangen (so besonders ALBERS, BENNETT, HOLZINGER). Da aber der jahwistische Eroberungsbericht (Jud 1, § 66,1) von dem elohistischen völlig verschieden war, und da Rje eben deshalb schon von der Kundschaftergeschichte (Num 13 f.) an J so gut wie ganz beiseite ließ (§ 42,1), ist die Berechtigung jener Annahme doch von vornherein recht zweifelhaft. Wird anerkannt, daß wir den jahwistischen Eroberungsbericht im wesentlichen rein in Jud 1 besitzen, so ist ohne weiteres klar, daß J keine Hauptquelle für Jos gewesen sein kann. In Einzelheiten ist er freilich sicher benutzt; denn wir finden in Jos einige mit Jud 1 identische (15 13-19,62 16 10 17 11-13 = Jud 1 10-15,20,21,27-28,29) oder gleichartige Stücke (13 13 19 47), und auch sonst kommt für einzelnes J in Frage (9 6-7\* 17 14-18). Aber all diese Stücke passen so wenig zum Haupttenor der Erzählung, daß es kaum angeht, sie mit diesem zu verbinden, wie BUDDE möchte. Vielmehr ist EDMAYER (ZATW 1881 S. 133 f.) zuzustimmen, wenn er meint, daß das älteste Buch Jos wesentlich elohistisch war.

## § 62. Inhalt und Analyse des Buches Josua. B. Spezielles.

**1. Vorbemerkungen.** Da nach § 61,3-5 über die Grundfragen der Analyse keine Einheit besteht und infolgedessen die Einzelanalyse stark umstritten ist, können im folgenden nur die Ergebnisse mitgeteilt werden; für die Begründung sei ein für allemal auf die Kommentare (speziell auf STEUERNAGEL) und die sonstige Spezialliteratur verwiesen. Ferner sei voraus bemerkt, daß der Text durchgängig mit einer Menge von kleinen Zusätzen, Glossen, Auffüllungen etc. durchsetzt ist, die zum großen Teil in LXX noch fehlen; auch von diesen muß hier abgesehen werden, da sie mehr text- als quellenkritisches Interesse haben. Endlich ist es auch aussichtslos, die verschiedenen dtm. redaktionellen Zutaten auf die einzelnen Bearbeiter zu verteilen.

**2. Kap. 1:** Vorbereitung der Ueberschreitung des Jordan. Der dtm. Charakter des Kapitels ist anerkannt; nur v 1-2,10-11 leitet man meist aus JE resp. E ab, das Uebrige schreibt man Rd zu; DILMANN sieht in v 3-6,10,12-18 einen selbständigen Autor D. Richtiger wird man v 1-2,10-18 D<sup>2</sup>, v 3-9 Rd (mehrere Hände!) zuweisen müssen.

**3. Kap. 2:** die Kundschafter in Jericho. Das Kapitel wird von ALBERS, BENNETT, HOLZINGER und PROCKSCH auf J und E verteilt; die meisten andern weisen es JE zu, ohne eine Scheidung zu versuchen, KITTEL J, CORNILL und STEUERNAGEL E. Als Zusätze des Rd gelten v 9-11,24 oder wenigstens v 10. STEUERNAGEL hält v 17-21 für einen jüngeren Nachtrag in E.

**4. Kap. 3—4:** der Uebergang über den Jordan. Als Hauptquelle gilt fast allgemein JE; manche halten die Scheidung für undurchführbar, andere versuchen sie, jedoch mit ganz verschiedenen Resultaten (vgl. die Tabellen bei HOLZINGER, Einl. in d. Hexateuch und Komment. z. Jos.). DILMANN nimmt neben P (31\* 413\* 15-17,19<sup>1</sup>) und JE (3 1,5,9-17\* 41\*,3\*,4-11\*,18,20\*); darin J 31,5 430,6,7,8,10\*,11,20\*, E 312 413,1,5,7,9) noch eine selbständige Quelle D an (32-41\*,6-8 416-3,4 [8-11\*] 12,14,21-24). STEUERNAGEL hält D<sup>2</sup> für die Hauptquelle (32,3\*,16 von  $\text{פזז}$  an, 9-11\*,13\*,15,16,17 416,3\*,8\*,10-11\*); aus E stammen nach ihm 31\*,5,11, 41,5,7,20, aus P 419; von Rp stammen 34\* und  $\text{פזז}$  in 416; alles Uebrige sind Zusätze des Rd und späterer dtm. Bearbeiter.

**5. Kap. 5:** der Eindruck der Ueberschreitung des Jordan (v 1), die Beschneidung in Gilgal (v 2-9), die Passahfeier und das Aufhören des Manna (v 10-12) und die Erscheinung des Anführers des Heeres Jahwes (v 13-15). Sicher gehören v 10-12 P (HOLZINGER v 11,12, P<sup>2</sup>). Von v 2-9 gelten allgemein nur v 2\* (ohne  $\text{פזז}$  und  $\text{פזז}$ ) 3,8,9 als quellenhaft (KUENEN, KITTEL, CORNILL und BENNETT J; DILMANN, HOLZINGER, STEUERNAGEL und PROCKSCH E); die Uebearbeitung von v 2 und der Zusatz v 1-7 sollen erklären, wie die Beschneidung erst jetzt ausgeführt werden kann, da sie doch nach P schon seit



Abraham (Gen 17), nach J schon seit Mose (Ex 12 ff.) besteht, rühren also von Rje oder besser Rp her. V 1 wird von einigen der gleichen Quelle wie v 2 ff. zugeschrieben, ist aber richtiger von Rd herzuleiten. V 13-15 gehören nach DILLMANN, HOLZINGER und KITTEL J, nach STEUERNAGEL E (v 15 dann Zusatz nach Ex 3 5), nach KUENEN und CORNILL JE<sup>2</sup> an.

**6. Kap. 6:** die Eroberung Jerichos. Das Kapitel wird gewöhnlich, doch sehr verschieden (vgl. die Tabellen bei HOLZINGER), auf J und E (ALBERS und BENNETT J, E<sup>1</sup> und E<sup>2</sup>) verteilt, meist unter Anerkennung kleiner Zusätze des Rd. STEUERNAGEL schließt aus dem Vergleich von MT und LXX auf eine späte ergänzende Bearbeitung (Hinzufügung des Posannenblasens bei den ersten Umzügen) und verteilt den Kern des Kapitels auf E (v 10-12a\*, 14a, 5-15a, 2, 16b, 17a, 18, 22-23\*) und D<sup>2</sup> (v 1\*, 2, 3a, 2, 5\*, 7a, 8-9\*, 12, 13\*, 15a, 2, 16a, 20a, 5-21, 24); v 26 ist von Rd aus einer älteren Quelle nachgetragen, vielleicht wie 10 12 ff. aus dem  $\text{רָשָׁתָּהּ רָשָׁתָּהּ}$ ; alles Uebrige sind Zusätze verschiedener, z. T. später Bearbeiter.

**7. Kap. 7:** vergeblicher Angriff auf Ai, Achans Diebstahl und Bestrafung. Von Rp sind (vielleicht aus P) nachgetragen v 1, 15a, 2, 18, 7\*, 24a, 2, 25b, 2; doch rührt die Unklarheit und Ueberfüllung von v 24 f. vielleicht erst von einer späteren Uebearbeitung her (cf. LXX). Ueber die Zusätze des Rd herrscht keine volle Uebereinstimmung, wahrscheinlich sind solche v 5b, 7a, 2, 9, 11a, 2, 12b, 13b, 15b (so wesentlich übereinstimmend DILLMANN, STEUERNAGEL, HOLZINGER). Den Rest verteilen ALBERS und PROCKSCH auf J und E, andere verzichten auf die Scheidung oder betrachten ihn als einheitlich (DILLMANN, KITTEL J; STEUERNAGEL E).

**8. Kap. 8 1-29:** die Eroberung Ais. Die meisten verteilen den Kern der Erzählung nach Ausscheidung zahlreicher Zusätze des Rd in verschiedener Weise auf J und E. STEUERNAGEL schließt aus dem Fehlen umfangreicher Stücke in LXX (v 7b, 8a, 2, 9b, 11b-13, 15b, 16a, 20b, 26), daß die Unklarheiten durch späte Bearbeitung verschuldet sind, und leitet den Grundstock der Erzählung (v 1, 2a, 3-7a\*, 8a, 2-9a, 10, 11a, 14\*, 15a, 16, 17-19, 6\*, 21-25\*, 27-29b, 2) von D<sup>2</sup> ab: für v 19b, 20, 21a, 2 hält er die Verwertung einer Nebenquelle (E?) für möglich.

**9. Kap. 8 30-35:** Altarbau auf dem Ebal, Aufzeichnung des Gesetzes, Verkündigung von Segen und Fluch, cf. Dtn 27. Mit DILLMANN, KITTEL, STEUERNAGEL, HOLZINGER sind v 30, 31a, 2, 3b E zuzuschreiben; v 33 ist wohl Zusatz des Rp, das Uebrige stammt von Rd (v 32, 34 f. nach DILLMANN von D). Meist leitet man v 30-35 in vollem Umfang von Rd ab.

**10. Kap. 9:** der Vertrag mit den Gibeoniten. P gehören sicher v 15b, 17-21, wahrscheinlich auch v 14 (lies mit LXX  $\text{וְיָשְׁבוּ$  statt  $\text{וְיָשְׁבוּ}$ ); doch sind sie nach STEUERNAGEL sekundär (P<sup>2</sup>). Von J stammen anerkanntermaßen v 6-7\*, nach andern auch v 14-16\*, nach ALBERS v 3\*, 4-7\*, 9a, 2, 12-16\*, 22-26\*. Den Rest schreibt man gewöhnlich E zu unter Annahme einer leichten dtn. Uebearbeitung; STEUERNAGEL bestimmt v 3-5, 8-13, 15a, 16, 22-27\* als D<sup>2</sup>, v 1-2 (in LXX vor S 30) weist er Rd zu.

**11. Kap. 10:** Schlacht bei Gibeon, Eroberung der südlichen Landeshälfte. Nach KUENEN, BUDE, ALBERS und HOLZINGER gehört das Kapitel, abgesehen von einzelnen Zusätzen des Rd (v 8, 23, 40-42 und einzelnes in v 28-39), JE an. BUDE, ALBERS und HOLZINGER beschränken E auf einen Teil von v 1-15 und unterscheiden in J zwei Schichten, indem BUDE und HOLZINGER J<sup>2</sup> mit v 16, ALBERS mit v 28 beginnen lassen. DILLMANN, WELLHAUSEN, BENNETT, PROCKSCH und KITTEL beschränken JE (resp. E) auf v 1-27\* (v 12-14 nach einigen Einsatz aus einer andern Quelle, DILLMANN: D, BENNETT: v 13 J<sup>1</sup>; WELLHAUSEN: v 16-27 sekundär gegenüber v 1-15) und schreiben v 28-43 Rd (DILLMANN D) zu. STEURNAGEL weist v 1-27\* D<sup>2</sup> zu (Zusätze des Rd in v 1, 5, 12-14 [Nachtrag aus dem  $\text{ע}^{\text{ב}}\text{ע}^{\text{ב}}\text{ע}^{\text{ב}}$ , vgl. dazu MATTHIES ZATW 1909 S. 259 ff.], noch späterer Zusatz v 15 [fehlt LXX]): v 28-39 hält er für einen Nachtrieb des D<sup>2</sup>, v 40-42 und v 43 (fehlt LXX) für späte Zusätze.

**12. Kap. 11:** Schlacht an den Wassern von Merom, Eroberung der nördlichen Landeshälfte. Trotz der anerkannten stark dtn. Färbung schreiben ALBERS und HOLZINGER den Kern des Ganzen JE zu; meist beschränkt man JE (resp. E) auf den Kern von v 1-9 und leitet v 10-23 (vielfach unter Ausscheidung von v 21-23,4 als Zusatz) von Rd (resp. D, so DILLMANN, KITTEL) ab. STEURNAGEL hält v 1-2, 4-14, 16-20 für D<sup>2</sup>, v 3, 15, 21-23,4 für Rd, v 23b für einen noch jüngeren Zusatz.

**13. Kap. 12:** Übersicht über die im Ost- und Westjordanland besiegten Könige. Das Kapitel gilt fast allgemein für eine Zusammenstellung des Rd. Nur v 7-24 werden von ALBERS J<sup>2</sup> (?), von HOLZINGER P zugewiesen.

**14. Kap. 13:** die Verteilung des Ostjordanlandes. V 1-14 gehört nach fast allgemeinem Urteil wesentlich Rd an; doch sind wenigstens einige Sätze quellenhaft, besonders v 13 = J, nach DILLMANN v 1, 6b, 7 = D, nach STEURNAGEL v 1abz, 7\* = D<sup>2</sup>, nach HOLZINGER v 1, 7-9, 11 = JE, nach PROCKSCH v 1, 7a = E. V 15-33 gelten allgemein wesentlich als P, der jedoch mit Rücksicht auf D überarbeitet ist (v 21a, 2-22, 27, 3\*, 29-31, 33). Vor v 15 stand in P eine nur in LXX erhaltene Überschrift, davor (nicht erst vor 14 i) wahrscheinlich die Notiz 18 i.

**15. Kap. 14:** Einleitung zur Verteilung des Westjordanlandes; das Erbteil Kaleb's. Allgemein gelten v 1-5 für P; doch ist hier mindestens ein Teil von v 2b, 5 sekundär. V 6-15 werden meist Rd zugeschrieben, von DILLMANN, STEURNAGEL, HOLZINGER und PROCKSCH jedoch E unter Annahme einer dtn. Überarbeitung (besonders dürfte v 15 ein Zusatz sein).

**16. Kap. 15:** das Gebiet Judas. Fast allgemein gelten v 1-12, 20-62 als P; doch sind hier v 35-37 (nach DILLMANN auch v 26-28) und einige andere Elemente sekundär. PROCKSCH scheidet davon v 2-12 für E aus. V 13-19, 63 sind, abgesehen von einigen Überarbeitungsspuren, nach den meisten J, nach WELLHAUSEN Rd.

**17. Kap. 16—17:** das Gebiet Josephs. Sicher gehören 16<sub>1-8</sub> P (PROCKSCH jedoch meist E); STEUERNAGEL schreibt auch 16<sub>1-3</sub>, die gewöhnlich für JE gelten, trotz gewisser Bedenken P zu. Dagegen ist 16<sub>9a</sub> ( $v_b = R_p$ ) wegen seiner Stellung hinter  $v_8$  P sicher abzusprechen (gegen DILLMANN und PROCKSCH) und JE (STEUERNAGEL J?) zuzuweisen. 16<sub>10</sub> ist anerkanntermaßen = J. Der Abschnitt 17<sub>1-10</sub> wird meist auf P, JE und R verteilt; STEUERNAGEL rechnet  $v_{1a,7,8,9-10}^*$  zu P<sub>g</sub>,  $v_{2-5a,6a}$  zu P<sup>a</sup> (cf. Num 26, 27<sub>1</sub> ff.),  $v_{1b,5b,6b,9a\beta z,10az}$  zu R<sub>p</sub> (P kennt kein ostjordanisches Manasse, R gleicht P mit D aus). 17<sub>11</sub> gehört wohl J, ebenso sicher 17<sub>12-13</sub> und nach den meisten auch 17<sub>14-18</sub> (doch DILLMANN E, PROCKSCH wenigstens  $v_{14-15}$  E; WELHAUSEN R<sub>d</sub>), letztere jedoch nach STEUERNAGEL wegen ihrer Unvereinbarkeit mit 16<sub>10</sub> 17<sub>11</sub> ff. (17<sub>11</sub> erhält Joseph nur ein Los) wohl J<sup>2</sup>, abgesehen von kleinen Bearbeitungszusätzen.

**18. Kap. 18<sub>1-10</sub>:** Aufrichtung der Stützhütte in Silo, Vorbereitung der weiteren Verteilung des Landes.  $V_1$  gehört P und stand ursprünglich vor 13<sub>15</sub> (nicht vor 14<sub>1</sub>).  $V_{2-10}$  werden meist JE resp. E zugeschrieben unter Annahme einer Bearbeitung durch R<sub>d</sub>. STEUERNAGEL rechnet  $v_{2-5a,6,8-10a}^*$  zu D<sup>2</sup>,  $v_{5b,7}$  zu R<sub>d</sub>,  $v_{10a}$  und die Erwähnung Silos in  $v_{8-10a}$  zu R<sub>p</sub>.

**19. Kap. 18<sub>11-21</sub> 45:** das Gebiet der Stämme Benjamin (18<sub>11-28</sub>), Simeon (19<sub>1-9</sub>), Sebulon ( $v_{10-16}$ ), Isaschar ( $v_{17-23}$ ), Asser ( $v_{24-31}$ ), Naphtali ( $v_{32-39}$ ) und Dan ( $v_{40-48}$ ); das Erbland Josuas ( $v_{49-50}$ ); Unterschrift ( $v_{51}$ ); die Asylstädte (20<sub>1-9</sub>) und die Priester- und Levitenstädte (21<sub>1-45</sub>). Der ganze Abschnitt wird allgemein in der Hauptsache P zugeschrieben, nur gehören 19<sub>47</sub> J, 19<sub>49-50</sub> (nach PROCKSCH auch 18<sub>11-20a</sub> 19<sub>1<sup>a</sup>,9-14</sub> und einzelnes Andere [die Grenzangaben]) E, 21<sub>43-45</sub> R<sub>d</sub> oder besser nach DILLMANN und STEUERNAGEL D<sup>2</sup>. Ziemlich allgemein ist anerkannt, daß der Text des P durch Bearbeitung und Versehen gelitten hat (die Summenzahlen stimmen oft nicht zu den Einzelposten; die Zählung der Lose in den Ueberschriften als erstes, zweites etc. setzt die P fremde Vorstellung voraus, daß die Landverteilung in zwei Akten erfolgte; vgl. auch LXX). Nicht alle Teile von P stehen auf einer Stufe: 20<sub>1-21</sub> 42 sind nach STEUERNAGEL (21<sub>1-42</sub> auch nach HOLZINGER) sekundär: sie rechnen mit Ostmanasse, und 21<sub>1-42</sub> nehmen auf Num 35 ff. (P<sup>a</sup>) Bezug; 20<sub>4-6</sub> fehlen noch in LXX.

**20. Kap. 22<sub>1-8</sub>:** Entlassung der ostjordanischen Stämme.  $V_{1-6}$  sind als dtn. anerkannt (R<sub>d</sub>. DILLMANN: D; STEUERNAGEL:  $v_{1-4,6}$  D<sup>2</sup>,  $v_5$  R<sub>d</sub>; PROCKSCH: E, dtn. bearbeitet).  $V_{7-8}$  gilt vielen (DILLMANN, WELHAUSEN, HOLZINGER) als dtn. bearbeiteter JE-Text, KUENEN, BENNETT, STEUERNAGEL als junger Zusatz des R<sub>d</sub>.

**21. Kap. 22<sub>9-34</sub>:** Konflikt wegen eines Altarbaues am Jordan. Die Erzählung wird fast allgemein P<sup>a</sup> zugeschrieben. Doch nehmen viele mit Recht an, daß eine ältere Erzählung benutzt ist. DILLMANN nimmt Zusammenarbeit aus P ( $v_{9,10,13-15,19-21,30-32a}$ ) und JE ( $v_{11-12,21-27,32-34}^*$ ) und Uebearbeitung durch R<sub>d</sub> an.

**22. Kap. 23:** Josua ermahnt das Volk zum Gehorsam gegen das Gesetz, widrigenfalls der Rest der Heiden Israel zum Verderben gereichen würde. Das Kapitel ist anerkanntermaßen dtn.: DILLMANN schreibt es D zu, besser die Uebrigen Rd.

**23. Kap. 24:** Josua läßt in Sichem auf Grund der geschichtlichen Erfahrung Israel zwischen Jahwe und den andern Göttern wählen, gibt ihm Gesetze und errichtet einen Stein als Zeugen (v 1-28); Tod und Begräbnis Josuas (v 29-30); Israels weiteres Verhalten (v 31); Beisetzung der Gebeine Josephs (v 32); Tod Eleasars und Nachfolge des Pinehas (v 33). Das Kapitel gilt allgemein als von Rd leicht überarbeitetes E-Stück; nach STEUERNAGEL liegt ihm eine Erzählung des E<sup>1</sup> zugrunde (cf. 27778 v 1.26). Zwischen v 25 und 26 war der Wortlaut des Josuagesetzes mitgeteilt (cf. v 26 den Rückweis „diese Worte“), das jetzt wahrscheinlich in die Sinaiperikope verpflanzt ist (cf. § 39, 7. a. s.). Zusätze des Rd finden sich besonders in v 11a<sub>3</sub>, 13 und 31 (letzterer Nachtrag aus Jud 2 7), nach PROCKSCH auch v 14<sup>b</sup>-23.

**24. Uebersichtliche Zusammenstellung der Ergebnisse der Quellenanalyse nach STEUERNAGEL (in [ ] Sekundäres):**

- J 9 6-7\* 13 13 15 13-19, 63 16 9<sup>a</sup> 16 17 11-13\* [14-18] 19 47.
- E 2 1-9, 12-16 [17-21] 22, 23 3 1\* 5, 14<sub>a</sub> 4 4, 5, 7<sup>b</sup>, 20 5 2\*, 3 8, 9, 13, 14 6 10-12, \* 14a<sub>3</sub>-15a, 16, 17, 18, 22-23\*. 7 2-8\*, 16-26\* (8 19<sup>b</sup>, 20, 21a<sub>1</sub>?) 8 30, 31\* 14 6-14\* 19 49, 50 24 1-12\*, 14-30\*, 32, 33.
- D<sup>2</sup> 1 1, 2, 10-18 3 2, 3\*, 4<sup>b</sup>\*, 9-11\*, 13\*, 15, a, 16, 17 4 16, 3\*, 8\*, 10-14\* 6 1-3a<sub>2</sub>\*, 5\*, 7, a, 8a<sub>3</sub>, 9, 12<sup>b</sup>, 13\*, 15a<sub>2</sub>, 16, a, 20 1<sup>b</sup>-21, 24 8 1, 2, a, 3-7<sup>a</sup>\*, 8a<sub>3</sub>, 9<sup>a</sup>, 10, 11, a, 14\*, 15, a, 16<sup>b</sup>-19, a\*, 21-25\*, 27-29<sup>b</sup> 9 3-5, 8-13, 15, a, 16, 22-27\* 10 1-11\*, 16-27 [28-39] 11 1, 2, 4-14, 16-20, 13 1ab<sub>2</sub>, 7\* 18 2-5, a, 6, 8-10, a\* 21 43-45 22 1-4, 6.
- P 4 19 5 10-12 (7 1, 15a<sub>2</sub>, 24<sup>b</sup>, 25<sup>b</sup>?) [9 14, 15<sup>b</sup>, 17-21] 18 1 13 15-21a<sub>2</sub>, 23-28\*, 32 14 1, 2ab<sub>2</sub> 15 1-12, 20-44, 48-62 16 1-8\* 17 1, a [2-5, a, 6, a] 7-10\* 18 11-28 19 1, 7-9-29, 31-46, 48, 51 [20 1-3, 7-9 21 1-9, a, 13-42 22 9-31, im letzteren Abschnitt eine ältere Erzählung benutzt].

### § 63. Charakter und Abfassungszeit der Quellen des Buches Josua.

I. Von dem jahwistischen Bericht sind nur ganz wenige Bruchstücke erhalten, nach denen wir uns kein richtiges Bild von der Eroberung des Landes machen könnten, wenn uns nicht in Jud 1 eine etwas vollständigere Darstellung erhalten wäre. Danach haben die Israeliten das Land zunächst mit dem Luse verteilt. Wo die Verlosung stattfand, und wer sie leitete, können wir nicht mehr konstatieren: Josua wird in J<sup>1</sup> wenigstens nirgends genannt, scheint diesem also unbekannt gewesen zu sein. Dann brechen die Stämme, jedenfalls vom Süden aus, einzeln oder doch nur in kleinen Gruppen zur Besetzung des ihnen zugeteilten Gebietes auf. Nach Jud 1 sind sie dabei meist mit den Kanaanitern in Kämpfe verwickelt, die anfangs nur von geringen Erfolgen begleitet waren: zahlreiche Städte vermochten sie nicht ein-

zunehmen, und so blieben diese im Besitz der Kanaaniter, bis Israel erstarkte. Nur die Hiwwiter unterwarfen sich Israel freiwillig (9 6-7). Auch das einzige aus J<sup>2</sup> erhaltene Fragment geht noch von dieser Anschauung aus, steht aber E darin bereits näher, daß es Josua als den Verteiler des Landes betrachtet (17 14-18). Nach gewöhnlicher Anschauung hätte freilich J oder wenigstens J<sup>2</sup> (so HOLZINGER) im wesentlichen ebenso wie E erzählt; nur wäre (nach HOLZINGER) ein Unterschied in der Beziehung zu konstatieren, daß nach J das Land durch zwei große Schlachten bei Gibeon und an den Wassern von Merom, nach E durch eine einzige bei Gibeon gewonnen wurde. Daß J nicht vor Davids Zeit verfaßt ist, ergibt sich aus 15 63, wo erwähnt wird, daß die Jebusiter neben den Judäern in Jerusalem wohnen. Zwar fehlt das entscheidende  $\text{יְבוּסִים בְּיְרוּשָׁלַם}$  in LXX; aber selbst, wenn wir es streichen, müssen wir doch nach den Parallelstellen Jud 1 21, 28, 30, 33, 35 cf. Jos 17 13 annehmen, daß es der Meinung des J korrekten Ausdruck verleiht; das Nichtvertriebenwerden der Jebusiter schließt ihre spätere Unterwerfung nicht aus. Andererseits lehrt 15 63, daß die Jebusiter zur Zeit des J noch nicht von den Judäern aufgesogen waren; so dürfen wir über die Zeit Davids nicht gar zu weit hinabgehen, was zu dem Ergebnis von § 53, 1 (9. Jh.) ganz wohl stimmt.

2. Auch der **elohistische** Bericht ist uns nicht vollständig erhalten; doch können wir die Lücken einigermaßen nach den Parallelen des D<sup>2</sup> ausfüllen, der sich im ganzen eng an E anlehnt (cf. Nr. 3). Die Erzählung des E weicht von J vor allem in drei Punkten stark ab: nach ihr bleibt Israel vereinigt, bis das ganze Land erobert und verteilt ist, was nur etwa fünf Jahre in Anspruch nahm; die Einwanderung Israels erfolgt vom Ostjordanland aus; Josua spielt eine wichtige Rolle als Führer des Volkes und Mitbegründer der Theokratie, als welcher er auf gleicher Stufe mit Mose steht, wird ihm doch sogar die Verpflichtung des Volkes zur alleinigen Verehrung Jahwes und eine Gesetzgebung zugeschrieben (Kap. 24). Diese Verschiedenheit von J und E erklärt sich wohl daraus, daß J der jüdischen, E der ephraimitischen (genauer rahelitischen) Tradition folgt. Freilich beschränkt sich E nicht auf spezifisch ephraimitische Ueberlieferungen, denn er behandelt auch die Eroberung des Südens und des Nordens und betrachtet Josua als Führer Gesamtisraels. Doch erklärt sich das zur Genüge daraus, daß außerephraimitische Traditionen auch in Ephraim bekannt geworden waren, und aus der in § 49, 1, erwähnten generalisierenden Tendenz der Ueberlieferung. Daß tatsächlich die Darstellung des E wesentlich ephraimitisch ist, zeigt sich darin, daß der Ephraimit Josua bei ihm stark hervortritt, daß über Vorgänge im Gebiet der Rahelstämme ausführliche und anschauliche Einzelberichte gegeben werden, während über die Eroberung der andern Landesteile nur summarische Angaben gemacht werden, und endlich darin, daß die letzteren nur einen Anhang bilden: Jos 8 30 f. bildet augenscheinlich

den Abschluß des eigentlichen Eroberungsberichtes. Zur weiteren Charakteristik von E sei hervorgehoben die starke Betonung der Wunderhilfe Jahwes, welche beweist, daß E wesentlich praktische Absichten verfolgt, die denn auch in Kap. 24 deutlich zum Ausdruck kommen: ferner die Anknüpfung der Erzählung an Denkmäler (4 7,20 5 3,9 7 26 8 30f. 24 26f., sämtlich im Gebiet der Rahelstämme!). Das alles harmoniert mit dem, was wir über den Charakter des E im Pentateuch ermittelt haben (§ 51). Für die Datierung des E ergeben sich aus dem Buche Jos keine neuen Indizien: doch schließt auch nichts den in § 52 ermittelten Ansatz im 8. Jh. aus.

3. Viel vollständiger ist die **deuteronomische Erzählung** erhalten (bis Kap. 12, wie es scheint, lückenlos, von Kap. 13 an jedoch nur fragmentarisch). Sie schließt sich dem Traditionstypus des E an: Israel wandert als einheitliche Masse unter Josuas Führung vom Ostjordanland aus ein, erobert gemeinsam das ganze Land und verteilt es erst nachträglich. Man könnte danach diese Erzählung als eine dtn. bearbeitete elohistische auffassen, wenn nicht der Verfasser doch eine zu große Selbständigkeit zeigte. Die wichtigeren Abweichungen von E sind folgende: 1. Nach E ist das Land zur Zeit der Verteilung zwar im wesentlichen bereits erobert, doch bleibt im einzelnen noch manches zu tun (14 12 ff.); nach D<sup>2</sup> dagegen sind die Kanaaniter mit Ausnahme der Hiwiter, die sich freiwillig unterwarfen, sämtlich völlig ausgerottet (11 16 ff.). — 2. Obwohl auch D<sup>2</sup> Josua stark hervorhebt, schreibt er ihm doch bei weitem nicht die Bedeutung zu, die er bei E hatte: die Begründung der Theokratie war augenscheinlich das Werk Moses, des Propheten ohnegleichen (Dtn 34 10 ff.), Josua ist nur der Vollender der politischen Wirksamkeit Moses und der erste derer, die das Gesetz erfüllen (11 12,20). — 3. Auch D<sup>2</sup> betont die Wunderhilfe Jahwes in praktischem Interesse stark: aber er verknüpft sie wesentlich mit der heiligen Lade (Kap. 3 f. 6.). Von dem Engelheer des E (5 13 f.) findet sich bei D<sup>2</sup> nichts, wohl im Zusammenhang damit, daß im 7. Jh. der Kult des אֱלֹהֵי הַלָּדָה eine bedeutende Rolle im Synkretismus spielte, den D bekämpft; da läßt D<sup>2</sup> alle Vorstellungen zurücktreten, die diesem Kult zur Rechtfertigung dienen könnten, und gibt den alten, spezifisch israelitischen Vorstellungen von der Lade eine ernente Bedeutung. — 4. D<sup>2</sup> rechnet mit 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ostjordanischen Stämmen. — 5. D<sup>2</sup> übergibt den Bericht des E über die Opferfeier auf dem Ebal (8 30 f.), sicher im Interesse der Kultuskonzentration. — 6. Auch sonst hat D<sup>2</sup> einige Erzählungen des E nicht reproduziert (Kap. 2, 7); es erklärt sich das wohl aus dem Streben nach einer geschlossenen Auffassung: D<sup>2</sup> wollte zeigen, wie Jahwe alle seine Verheißungen erfüllt hat (21 43 ff.), dafür trugen jene Geschichten nichts bei. Wenn die Gibeonitengeschichte nicht auch übergangen ist (Kap. 9), so liegt das wohl daran, daß hier ein kultisches Interesse mitwirkt: werden doch die Gibeoniten Holzhacker und Wasserträger für das Heiligtum. Ausgelassen ist von D<sup>2</sup> auch die Beschnei-

dingsgeschichte (5 2 ff.), wohl weil schon zu seiner Zeit die Anschauung herrschte, daß die Beschneidung bereits zu Abrahams Zeit eingeführt war. Uebrigens entsprechen solche Anlassungen ganz dem, was wir bereits in § 46,3 beim Vergleich von Dtn 1—3 mit den Parallelen des E beobachteten. — 7. Von kleineren Abweichungen des D<sup>2</sup> von E seien noch erwähnt als Beweis für die Selbständigkeit des D<sup>2</sup>, daß nach E Israel am Ostufer des Jordan noch einmal übermachtet, während nach D<sup>2</sup> der Uebergang sofort erfolgt, und daß D<sup>2</sup> die sieben Umzüge um Jericho nicht an sieben aufeinanderfolgenden Tagen erfolgen läßt, sondern an einem einzigen Tage. — Für die Datierung des D<sup>2</sup> ergibt das Buch Jos ebenfalls nichts Neues; doch schließt auch nichts den in § 46,3 gewonnenen Ansatz etwa um 600 aus.

4. Der Bericht des **Priesterkodex** (P) ist uns nahezu lückenlos nur im zweiten Teile (Verteilung des Landes), im ersten Teil dagegen nur ganz fragmentarisch erhalten. Immerhin läßt sich deutlich erkennen, daß auch P den Traditionstypus des E vertritt: bei der Eroberung des Landes, die vom Osten aus erfolgt (4 19 5 10 ff.), spielt Josua eine hervorragende Rolle (14 1 19 51 20 1; doch siehe unten). Die Eroberung ist das gemeinsame Werk des ganzen Volkes; erst nach ihrer Vollendung findet die Verteilung des Landes durch das Los statt, übrigens nach dem ursprünglichen Text des P in einem Akt (anders D<sup>2</sup> 18 2 ff.). Aber P hat die Tradition selbständig weitergebildet. Die Bedeutung Gilgals hängt nicht wie bei E mit der Beschneidung zusammen, die ja nach P schon zu Abrahams Zeit eingeführt war, sondern mit der Passahfeier (5 10). Als kultischer Mittelpunkt gilt nicht Sichern und der Ebal, sondern Silo, wo die Stiftshütte aufgestellt wird (18 1). Aber P hat die Tradition nicht in der gleichen Richtung weitergebildet wie D<sup>2</sup>: er kennt in seinem ursprünglichen Bestand nur zwei ostjordanische Stämme und weist daher Gad im Widerspruch mit D<sup>2</sup> auch das nördliche Gilead zu. Von sonstigen charakteristischen Eigentümlichkeiten des P seien erwähnt die Notiz über das Aufhören des Manna 5 11 f. und das Zurücktreten Josuas, neben dem der Priester Eleasar und die zwölf Stammeshäupter stehen, und dem Eleasar sogar übergeordnet wird (14 1 19 51 cf. 17 4 21 1); in einigen Stücken von P bleibt Josua sogar ganz unerwähnt (9 14 ff. 22 9 ff.). Ferner beobachten wir auch hier wie im Pentateuch das stark kultische Interesse (5 10 9 21 18 1; vgl. auch die Hervorhebung des Priesters Eleasar und in P die Priester- und Levitenstädte Kap. 21 und den Altarstreit 22 9 ff.: letztere Erzählung ist ein Versuch, die alten Altäre, von denen die Ueberlieferung wußte, und die man nicht als illegitim betrachten konnte, da ihre Errichtung auf die Patriarchen zurückging, zu rechtfertigen: sie sind Zeugnisse der Zugehörigkeit ihrer Erbauer zu Jahwe, aber nicht Opferstätten). Dazu kommt das Interesse an der Chronologie (4 19 5 10 f.) und an der Statistik (Kap. 13 ff.), in formeller Beziehung das übermäßige Streben nach Uebersichtlichkeit durch starkes Hervorheben der Disposition mittels Ueber- und Unterschriften der

Haupt- und Unterteile (Kap. 13 ff.) und die Formelhaftigkeit der Sprache. — Daß P nicht alles, was er über E hinaus meldet, frei erfunden oder konstruiert, sondern wenigstens teilweise aus Quellen übernommen hat, die uns nicht erhalten sind, ist an sich wahrscheinlich (bei 22<sup>9</sup> ff. so gut wie sicher), wird aber auch durch die Beobachtung erwiesen, daß die Beschreibung der Stammesgebiete sehr verschiedenartig ist und Widersprüche aufweist. Einzelne Stammesgebiete werden ausführlich behandelt (Grenzen und Städte), bei andern werden nur die Grenzen angegeben, bei andern nur die Städte: einzelne Städte werden bald diesem, bald jenem Stamm zugewiesen (z. B. Beth-ha-'Arabha 15<sup>6</sup> Juda, 18<sup>22</sup> Benjamin; Beth-Schemesch 15<sup>10</sup> Juda, 19<sup>41</sup> Dan; sämtliche Städte Simeons 19<sup>1</sup> ff. werden in Kap. 15 Juda zugerechnet). Die Zeit der Entstehung dieser Stammesbeschreibungen läßt sich nicht bestimmen; sie wird im allgemeinen die vorexilische sein, im einzelnen aber eine recht verschiedene, wie die verschiedene Abgrenzung der Stammesgebiete schließen läßt. Daß die Zusammenstellung in der Form, in der P sie liefert, nachexilisch ist, wird daraus wahrscheinlich, daß das der nachexilischen Gemeinde gehörende Gebiet besonders ausführlich behandelt ist. Doch bietet das Buch Josua keinen Anhalt für eine genauere Datierung.

#### § 64. Die Redaktion des Buches Josua.

1. **Verhältnis zur Redaktion des Pentateuchs.** Da für das Buch Jos die gleichen Quellen benutzt sind wie für den Pentateuch, und da kein Grund abzusehen ist, warum die Redaktoren hinter dem Tode Moses mit ihrer Tätigkeit Halt gemacht haben sollten, so scheint es auf den ersten Blick selbstverständlich, daß das Buch Jos gleichzeitig mit dem Pentateuch und in genau der gleichen Weise redigiert wurde, daß also zunächst J und E kombiniert wurden, daß dann JE mit D verbunden resp. dtu. bearbeitet wurde, und daß endlich durch Rp die Quelle P hinzukam. Doch sieht man sich allgemein genötigt, die Behauptung der Gleichheit der Redaktion erheblich einzuschränken: im Buche Jos spielte Rd eine viel größere Rolle und verfuhr Rp nach ganz andern Grundsätzen als im Pentateuch. Dazu kommt noch, daß wir allen Grund zu der Annahme haben, Rp habe für die Josuazeit von einer Verbindung von J mit E ganz abgesehen: schon in der zweiten Hälfte des Buches Num ließ er den Faden von J fallen, weil er E zu fremdartig war; in Jud 1 ist uns der jahwistische Eroberungsbericht gesondert erhalten; die Versuche, im Buche Jos Partien nachzuweisen, in denen Berichte aus J und E ebenso verwoben sind wie in Gen. Ex und Num, haben zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt. Das alles rechtfertigt in Verbindung mit der Tatsache, daß das Buch Jos wenigstens im 4. Jh. ein dem Pentateuch gegenüber selbständiges Werk war, die Frage, ob nicht die Entstehungsgeschichte des Buches Jos anders verlief als die des Pentateuchs.



**2. Die Redaktionsstadien.** a. **Die Aufnahme von J.** Die wenigen J-Stücke sind größtenteils in den Zusammenhang des P eingebettet, eins in einen Rd-Text (13 13), ein anderes in den Zusammenhang des D<sup>2</sup> (9 e f.); das legt den Schluß nahe, die J-Stücke seien erst nach der Vereinigung von D<sup>2</sup> und P in das Buch aufgenommen, und zwar, da nirgends eine Spur der Kombination mit E zu entdecken ist, nicht aus JE, sondern aus einer Handschrift, die einen reinen J-Text bot. Eine solche kann es auch in der nachexilischen Zeit noch ganz wohl gegeben haben, da man schwerlich aufhörte, J zu überliefern, sobald einmal ein kombinierter JE-Text geschaffen war.

b. **Die Aufnahme von E.** Auch die E-Stücke dürften erst nach der Vereinigung von D<sup>2</sup> mit P aufgenommen sein. Denn 1. einige von ihnen sind in P eingebettet (14 6-14 19 49 f.). 2. Einige zeigen am Anfang und Schluß, wo ein Eingreifen des R am ehesten erwartet werden kann, deutliche Spuren von Rp (7 1-26 in v 1 und v 24 ff.; 14 6 ff. in v 6 [Kaleb als Judäer gedacht. cf. Num 13 6] und v 15). 3. Endlich steht der Name יהוה אלהי ישראל, der mit Unrecht gewöhnlich als spezifisch dtn. gilt (er findet sich nie bei D), nur in E, P<sup>s</sup> (9 18, 19 22 16, 21, [33]) und ganz jungen Zusätzen (10 40, 42 13 14, 33). Nun ist dieser Name in E gewiß z. T. ursprünglich (cf. Gen 33 20); wenn er uns aber in den E-Texten des Buches Jos viel häufiger begegnet als sonst bei E (7 13, 19, 20 8 30 14 14 24 2, 23), und zwar speziell auch in solchen Erzählungen, die nicht in Sichem, dem Kultort des יהוה אלהי ישראל, spielen, und welche Spuren des Rp aufweisen (Kap. 7 und 14), so dürfte die Annahme berechtigt sein, daß er mehrfach dem Eingreifen eines Rp zu verdanken ist. Dieser Rp aber muß von dem, der D<sup>2</sup> mit P kombinierte, unterschieden werden, da das bei ihm so beliebte יהוה אלהי ישראל nie in D<sup>2</sup> und Pg erscheint. Nun zeigen aber viele E-Stücke eine dtn. Färbung. Wir müssen daher annehmen, daß Rp sie nicht aus einer reinen, sondern aus einer dtn. bearbeiteten E-Handschrift nahm. Daß es solche schon vor der Verbindung von E mit D<sup>2</sup> gegeben haben kann, ist bereits in § 60, 6a gezeigt.

c. So kommen wir zu dem **Ergebnis**, daß die Quellen des Buches Jos bis in die nachexilische Zeit hinein unverbunden blieben. Und zwar gab es damals vier Werke, welche die Eroberung Kanaans behandelten: 1. J, 2. E in dtn. Bearbeitung, die durch die Einfügung des UrDtn. oder D<sup>2</sup>b und D<sup>2</sup>c in E veranlaßt gewesen sein wird, 3. D<sup>2</sup> und 4. P. Zunächst wurden nun D<sup>2</sup> und P kombiniert; dieses Werk wurde dann aus J und E ergänzt, wobei zugleich einige P<sup>s</sup>-Stücke nachgetragen wurden, vermutlich von verschiedenen Händen.

**3. Die Erweiterungen von D<sup>2</sup>.** Da D<sup>2</sup> etwa um 600 verfaßt ist, aber erst nach 445 mit P verbunden sein kann, also reichlich 1½ Jahrhunderte gesondert bestand, und da es im Charakter der dtn. Periode liegt, die vorhandenen Werke durch allerlei Zusätze zu bereichern, wird auch D<sup>2</sup> diesem Schicksal nicht entgangen sein. In der Tat finden wir im Text des D<sup>2</sup> zahl-

reiche Erweiterungen und Nachträge. Sie sind teils formelloser Art (9<sup>24,27</sup> 10<sup>1,5</sup> etc.), teils enthalten sie Ermutigungen Josuas (1<sup>5</sup> f. 9<sup>17b,18b</sup> etc.) oder Ermahnungen zum Gehorsam gegen das Gesetz (1<sup>7-8</sup> 22<sup>5</sup> 23<sup>1-16</sup>), teils beschreiben sie den Eindruck eines Ereignisses (5<sup>1</sup> 6<sup>27</sup> 9<sup>1</sup> f.), teils ergänzen sie einen der folgenden Handlung entsprechenden Befehl (3<sup>6,8</sup> 4<sup>15-18</sup> 6<sup>6,4</sup> 8<sup>2b</sup> etc.), teils sind sie Auffüllungen nach Parallelstellen (1<sup>3-4</sup> 13<sup>8-12</sup>), z. T. aber auch Nachträge aus andern Quellen (10<sup>12-14</sup> nach dem  $\text{נִשְׁפָּטוּ יִשְׂרָאֵל}$ , aus dem vielleicht auch 6<sup>26</sup> stammt, aus unbekannter Quelle 10<sup>28-39</sup> 11<sup>21</sup> f. 12<sup>1-24</sup> nur z. T. aus D<sup>2</sup> erklärlich] 13<sup>1b,2-6</sup>). Inhaltlich unterscheiden sich diese Nachträge mehrfach von D<sup>2</sup>: während dieser die Eroberung des Landes durch Josua vollendet sein läßt, kennen 11<sup>22</sup> 13<sup>1b,2</sup> ff. 23<sup>1</sup> ff. noch uneroberte Gebiete. Sie stammen auch nicht alle von der gleichen Hand: nach 10<sup>36</sup> ff. sind Hebron und Debir vor, nach 11<sup>21</sup> f. erst nach der Eroberung der nördlichen Landeshälfte besiegt.

4. Nachdem dann im Jahre 445 die Erzählung des P bekannt geworden war, wurde **D<sup>2</sup> mit P<sup>g</sup> kombiniert**. Dabei wurde D<sup>2</sup> entschieden als Hauptquelle betrachtet: in Kap. 1—12 wurden nur wenige Fragmente aus P aufgenommen; in Kap. 13 ff. wurde zwar die Einzelausführung des D<sup>2</sup> fast durchaus von P verdrängt, aber D<sup>2</sup> bildete doch den Rahmen 13<sup>1\*</sup>, 7 18<sup>2-10\*</sup> 21<sup>43-45</sup>, und P wurde diesem angepaßt (vgl. § 62,19: Vollzug der Landesverteilung in zwei Akten und Umstellung von 18<sup>1</sup>). Daraus ergibt sich, daß dieser Rp von dem des Pentateuchs zu unterscheiden ist; denn der letztere behandelt P als Hauptquelle. Danach war schon damals das Buch Jos vom Pentateuch abgetrennt. Von Rp oder seinen Nachfolgern stammen auch einige Zusätze meist harmonistischer Art (13<sup>21a,27-29,26b,29-31</sup> 14<sup>3-5</sup> 17<sup>1b,2</sup> [ $\text{עָרָה וְעָרָה}$ ] 5b,6b 18<sup>8-10</sup> [ $\text{עָרָה}$ ]) und die Nachträge der P<sup>g</sup>-Stücke Kap. 20, 21.

5. Noch später, also wohl erst im 4. Jh., wurde D<sup>2</sup>P noch durch **Nachträge aus E, J und P<sup>s</sup>** erweitert. E war schon vor seiner Einarbeitung in D<sup>2</sup>P dtm. bearbeitet; doch können die dtm. Elemente in E nicht sämtlich schon dieser früheren Zeit angehören: die sachlich oder sprachlich auf D<sup>2</sup> Rücksicht nehmenden Zusätze müssen dem R zugeschrieben werden, der E in D<sup>2</sup>P einarbeitete (z. B. 2<sup>10</sup>). R hat aus E die Erzählungen nachgetragen, die D<sup>2</sup> nicht reproduziert hatte, und zwar je an der passenden Stelle (Kap. 2, 5<sup>2</sup> ff. 13<sup>1</sup> ff. 7<sup>1</sup> ff. 8<sup>30</sup> ff. 14<sup>6</sup> ff. 19<sup>49</sup> f. 24<sup>1</sup> ff.; die Stellung von 8<sup>30</sup> ff. scheint in den Handschriften geschwankt zu haben, in LXX stehen sie hinter 9<sup>1-2</sup>). Die übrigen Erzählungen des E benutzte er nur so weit, als sie zur Ergänzung von D<sup>2</sup> dienen konnten. — Von der gleichen Hand sind wohl auch die P<sup>s</sup>-Stücke 9<sup>14,15b,17-21</sup> 22<sup>9-34</sup> nachgetragen; vgl. das oben Nr. 2b Bemerkte. — Zusätze des Rp sind zu konstatieren in 7<sup>1,15,23</sup> 14<sup>6,15</sup> 21<sup>9b-12</sup> (Ausgleich des Widerspruchs zwischen 14<sup>12</sup> ff. und 21<sup>13</sup>), in der mehrfachen Hinzufügung des Gottesnamens  $\text{יְהוָה יְהוָה יְהוָה}$ , wahrscheinlich auch in 10<sup>40-42</sup> 13<sup>11(33)</sup> 11<sup>23b</sup> = 11<sup>15b</sup> und einigen anderen kleinen Elementen, die der bes-

seren Verbindung der Quellen dienen. — Ob der Nachtrag der J-Stücke früher oder später als der der E-Stücke erfolgte, läßt sich nicht entscheiden.

**6. Uebergang in die Textgeschichte.** Der Text des Buches ist auch nach seiner Schlußredaktion noch einige Zeit schwankend gewesen und hat insonderheit noch eine ziemliche Menge von Zusätzen erfahren, namentlich in Kap. 6 (Posaunenblasen bei allen Umzügen) und Kap. 8. Die meisten der Zusätze fehlen noch in LXX. Bemerkung verdient noch, daß gewisse Text-eigentümlichkeiten des Pentateuchs dem Buche Jos fehlen, so  $\text{לֹא־יָדָע}$  für  $\text{לֹא־יָדָע}$ ,  $\text{וְהָיָה}$  für  $\text{וְהָיָה}$ ,  $\text{וְהָיָה}$  für  $\text{וְהָיָה}$  (außer 18<sup>21</sup>, wo jedoch viele Handschriften ebenfalls  $\text{וְהָיָה}$  bieten).

### Kapitel III.

#### Das Richterbuch.

**Literatur.** Kommentare: GLSTUDER 1835, 21842; EBERTHEAU (KEH) 1845, 21883; FRKEIL (KD) 1863, 21874; SÖETTLI (SZ) 1893; GEMOORE (JC) 1895; KBEDDE (MHC) 1897; WNOWACK (NHK) 1900; MLAGRANGE 1903; RKITTEL (HSAT) 1909. — Zum Text: OFFRITZSCHE, *Liber Jud secundum LXX interpretes* 1867; ASCHULTE, *De restitutione atque indole genuinae versionis graecae in libro Jud* 1869; AVAN DOORNINCK, *Bijdrage tot de tekstcritiek van Richteren I—XVI* 1879; JHOLLENBERG, ZATW 1881 S. 97 ff.; PDELAGARDE, *Septuagintastudien* Abb. d. GGW 1891 S. 1 ff.; GEMOORE, SBOT 1909. — Quellenkritik: THNOLDEKE, *Untersuchungen z. Kritik d. AT* 1869 S. 173 ff.; JWELLHAUSEN in BLEEK Einl. 1878 S. 181 ff. = *Composition d. Hexateuch u. d. hist. Bücher d. AT* 1899; BSTADE, ZATW 1881 S. 339 ff.; JCMATTHES, ThT 1881 S. 593 ff.; SRDRIVER, JQR 1889 S. 258 ff.; KBEDDE, *Richter u. Samuel* 1890 (vgl. ZATW 1887 S. 93 ff., 1888 S. 285 ff.); RKITTEL, StKr 1892 S. 44 ff., *Gesch. d. Volkes Israel* 2 H 1909 § 1; GKALKOFF, *Zur Quellenkritik d. Richterbuches* (Gymn.-Progr. Aschersleben) 1893; WFRANKENBERG, *D. Composition d. dtm. Richterbuches* 1895. — Spezialliteratur: zu 1-2,5 EDMAYER, ZATW 1881 S. 117 ff.; zu 3<sup>12-30</sup> HWINKLER, *Alttestl. Untersuchungen* 1892 S. 55 ff.; zu Kap. 4—5 GACOOKE, *The history and song of Deborah* 1892; KNIBERGER, *Versuch einer Rekonstruktion d. Deborahliedes* 1893; HGRIMME, ZDMG 1896 S. 572 ff.; JRUBEN, JQR 1898 S. 541 ff.; ASEGOND, *Le cantique de Debora* 1900; MLAGRANGE, RB 1900 S. 200 ff.; JROTHSTEIN, ZDMG 1902 S. 175 ff., 437 ff., 697 ff., 1903 S. 81 ff., 344 ff.; zu Kap. 6—9 WBOHME, ZATW 1885 S. 251 ff.; HWINKLER, *Altorient. Forschungen I* S. 42 ff., 1893; zu Kap. 13—16 BSTADE ZATW 1884 S. 250 ff.; WBOHME, ZATW 1885 S. 251 ff.; EVORTENBERG, *Gymn.-Progr. Verden* 1887; AVAN DOORNINCK, ThT 1894 S. 14 ff.; zu Kap. 17—21 AUBERLEN, StKr 1860 S. 536 ff.; HOORT, ThT 1867 S. 285 ff.; JHALEVI, REJ 1890 S. 207 ff.; WBOHME, ZATW 1885 S. 30 ff.; JBOHMER, ZATW 1909 S. 146 f.

#### § 65. Analyse des Richterbuches. A. Allgemeines.

**1. Inhalt und Aufbau.** Das Buch über die Richter ( $\text{שֹׁפְטִים}$ , *szofzim*, *judicum* [liber]) erzählt die Geschichte Israels von der Festsetzung in Kanaan an bis zur Zeit der Philisterherrschaft. Seinen Kern bilden die eigentlichen Richter geschichten 37—16<sup>31</sup>. Diese teilt man ein in die sogenannten „großen“ und „kleinen“ Richter geschichten. Zu den großen rechnet man die Erzählungen von Othniel 37-41, Ehud 3<sup>12-30</sup>, Barak-Debora 41—5<sup>31</sup>, Gideon 61—8<sup>35</sup> nebst Anhang über Gideons Sohn Abimelech 91-57,

Jephthah 10<sub>6</sub>-127 und Simson 13<sub>1</sub>-16<sub>31</sub>, zu den kleinen die kurzen Notizen über Samgar 3<sub>31</sub>, Tola 10<sub>1-2</sub>, Jair 10<sub>3-5</sub>, Ibzan 12<sub>8-10</sub>, Elon 12<sub>11-12</sub> und Abdon 12<sub>13-15</sub>. Vorausgeschickt sind zwei Einleitungen: die erste 1<sub>1-25</sub> gibt einen Ueberblick über die Eroberungen der einzelnen Stämme in Kanaan und besonders über die Gebiete, die sie nicht sofort einzunehmen vermochten, die zweite 2<sub>6-36</sub> orientiert uns über die Gesichtspunkte, die zum Verständnis der Geschichte der Richterzeit dienen, insbesondere über den religiösen Pragmatismus, der sie beherrscht. Am Schluß des Buches stehen zwei Erzählungen aus der Richterzeit, Kap. 17—18 und 19—21, in denen keine Einzelperson hervortritt.

**2. Die großen Richtergeschichten** sind sämtlich nach dem gleichen Schema erzählt, das nur bei Simson aus sachlichen Gründen nicht in vollem Umfang anwendbar war: zu Anfang wird jedesmal erzählt, daß Israel von Jahwe abfiel, daß Jahwe es zur Strafe in Feindeshand gab, daß es sich dann bekehrte und Jahwe ihm nun einen Retter erweckte, von dessen Tat dann ausführlicher berichtet wird: zum Schluß heißt es „das Land hatte . . . Jahre Ruhe“ resp. „er regierte Israel . . . Jahre, dann starb er“. Dies Schema entspricht den Angaben der Einleitung (2<sub>11</sub> ff.), daß Abfall, Strafe, Bekehrung, Errettung in regelmäßigem Wechsel folgten. Es kann kein Zweifel daran aufkommen, daß alle diese Geschichten samt der Einleitung auf einen Verfasser zurückgehen, und ebenso wenig daran, daß dies ein Angehöriger des dtn. Schriftstellerkreises war; vgl. die Wendungen, die sich im Einleitungsschema öfter wiederholen *וַיִּפְּלֵי אֱלֹהִים אֶתְּיִשְׂרָאֵל, וַיִּבֶן אֱלֹהִים אֶתְּיִשְׂרָאֵל, וַיִּשְׁמְעוּ אֱלֹהִים אֶתְּיִשְׂרָאֵל, וַיִּשְׁמְעוּ אֱלֹהִים אֶתְּיִשְׂרָאֵל* etc. Wir können also von einem dtn. Richterbuch sprechen, das unserm jetzigen Richterbuch zugrunde liegt.

**3. Das dtn. Richterbuch** beschränkte sich auf einen Teil der Einleitung 2<sub>6-36</sub> (cf. § 66<sub>2</sub>) und die großen Richter, enthielt auch nicht die an die Gideongeschichte angeschlossene Abimelechgeschichte (Kap. 9) und den Schlußteil der Simsongeschichte (Kap. 16), wie BRÜDDE erkannt hat. Denn **a.** die Abimelechgeschichte und die kleinen Richtergeschichten fallen aus dem Schema des dtn. Richterbuches heraus; die charakteristischen Einleitungen fehlen bei ihnen gänzlich. Abimelech und die kleinen Richter sind auch nicht Retter Israels: als solcher käme nur Samgar in Betracht, aber gerade er ist für das dtn. Richterbuch dadurch ausgeschlossen, daß 4<sub>1</sub> über 3<sub>31</sub> hinweg an die Ehudgeschichte ausdrücklich anknüpft. — **b.** Die Abimelechgeschichte und die kleinen Richtergeschichten passen auch nicht in die Chronologie des dtn. Richterbuches. Nach I Reg 6<sub>1</sub> verliefen vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau Salomos 480 Jahre. Zur Ausfüllung dieser Zeit bietet das dtn. Richterbuch folgende Daten: 1. Regierung Othniels (3<sub>11</sub>) 40 Jahre, Ehuds (3<sub>30</sub>) 80 Jahre, Barak-Deboras (5<sub>31</sub>) 40 Jahre, Gideons (8<sub>28</sub>) 40 Jahre, Jephthahs (12<sub>7</sub>) 6 Jahre, Simsons (15<sub>20</sub>) 20 Jahre, zusammen 226 Jahre; 2. Bedrückung Israels durch Aram (2<sub>38</sub>) 8 Jahre, Moab (3<sub>11</sub>) 18 Jahre,

die Kananiter (43) 20 Jahre, die Midianiter (61) 7 Jahre, die Ammoniter (108) 18 Jahre, zusammen 71 Jahre. 3. Außerdem kommen hinzu für die Mosezeit 40 Jahre, für die Josuazeit  $x$  Jahre, die Zeit bis zur definitiven Aufhebung der Philisternot durch Samuel 20 Jahre (40 Jahre Philisterherrschaft 13<sup>1</sup>, vermindert um die Zeit Simsons 15<sup>20</sup>), für die weitere Zeit Samuels und für Saul  $y$  Jahre, für David 40 Jahre, für Salomo bis zum Tempelbau 3 Jahre, zusammen  $103+x+y$  Jahre. Beachten wir, daß die Normalzahl für eine Regierungsdauer 40 Jahre ist, und bedenken wir, daß wir für die Josuazeit und die Samuel-Saulzeit jedenfalls keine niedrige Zahl ansetzen dürfen, so können wir mit ziemlicher Sicherheit für  $x+y$  80 Jahre ansetzen, so daß sich Summe 3 auf 183 Jahre beläuft. Zusammen ergeben sich aus den drei Summen  $226+71+183 = 480$  Jahre, womit die Zeit genau ausgefüllt ist. Wollten wir die kleinen Richter und Abimelech, die (ohne Samgar, für den keine Zahl genannt ist) zusammen 73 Jahre regieren, in dem chronologischen Rahmen mit unterbringen, so müßten wir  $x+y$  auf 7 Jahre beschränken, was auf keinen Fall angängig ist. — c. Für das Fehlen der Abimelechgeschichte im dtn. Richterbuch spricht ferner das kleine Stück 8<sup>33-35</sup>, das, wie BUDDE erkannt hat, nicht eine Ueberleitung von Gideon auf Abimelech ist, sondern ein kurzer Ersatz für die Abimelechgeschichte. — d. Für die Ausscheidung des Schlusses der Simgongeschichte (Kap. 16) spricht, wie ebenfalls BUDDE gesehen hat, die Doppelheit des Schlußsatzes 15<sup>20</sup> = 16<sup>31</sup>. Es wäre nicht zu erklären, aus welchem Grunde jemand diesen Satz inmitten der Simgongeschichte einschaltete, wenn diese bis Kap. 16 weiterlief; dagegen ist es leicht zu erklären, daß er wiederholt wurde, wenn Kap. 16 ein Nachtrag ist, so daß nun der Schluß nicht mehr in 15<sup>20</sup>, sondern erst in 16<sup>31</sup> erreicht war. — e. Daß 1<sup>1-25</sup> nicht zum dtn. Richterbuch gehören, beweist schon ihre Stellung vor dessen Einleitung. Sie können auch darum erst spät nachgetragen sein, weil 2<sup>6</sup> ff., die selbst schon ein Nachtrag sind (vgl. § 66,2), unmittelbar an das Buch Jos anknüpfen. — f. Daß endlich auch Kap. 17—21 nicht im dtn. Richterbuch standen, ergibt sich aus dem Fehlen aller dtn. Charakteristika in ihnen, sowie daraus, daß sie den Bericht über die Hebung der 40jährigen Philisternot durch Simson und Samuel störend unterbrechen. — g. Daraus, daß Simson nur den Anfang der Rettung macht (13<sup>5</sup>) und der definitive Retter erst Samuel wird (I Sam 7), folgt zugleich, daß das dtn. Richterbuch nicht mit Jud 15 schloß, sondern auch Samuel noch mitbehandelte.

4. Selbstverständlich hat der dtn. Verfasser nach **Quellen** gearbeitet. Das zeigt sich schon daran, daß seine Hand nur in den Rahmensätzen deutlich zu erkennen ist, nicht aber in den Erzählungen selbst. Dazu kommt, daß der Stoff der Erzählung dem Rahmen und der in ihm zum Ausdruck kommenden Auffassung vom Wesen eines Richters mehrfach widerspricht. Danach sollen nämlich die Richter nicht bloß Retter, sondern auch Regenten

Israels mit einer bestimmt angegebenen Regierungsdauer gewesen sein. Davon wissen aber die Erzählungen selbst im allgemeinen nichts; nur Gideon und Jephtah wird das Königtum angeboten, ersterer aber soll es nach 8<sup>23</sup> abgelehnt haben. Durchgängig erscheinen die Richter an der Spitze nicht Gesamtisraels, sondern nur eines Geschlechtes, eines Stammes oder einer kleinen Koalition von Stämmen; ja Simson steht ganz isoliert da. Die Einzelanalyse (§ 66,3 ff.) führt nun zu dem Ergebnis, daß wenigstens einige der im dtn. Richterbuch enthaltenen Erzählungen auf zwei Quellen zurückgehen, und daß auch in der Einleitung 2<sup>6</sup> ff. außer der dtn. noch zwei andere Einleitungen enthalten sind (vgl. § 66,2). Es hat demnach mindestens zwei vordtn. Richterbücher gegeben. So fragt sich denn, ob der dtn. Bearbeiter sie noch getrennt vorfand, und ob er der erste war, der sie kombinierte, oder ob die Kombination schon in der vordtn. Zeit erfolgt war. Das Letztere ist sicher anzunehmen; denn in der Verflechtung der Quellen würde sonst gewiß die Hand des dtn. Redaktors deutlich hervortreten, was aber nirgends der Fall ist. Dann aber muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß schon der vordtn. Redaktor die Geschichten mit einem gleichmäßigen Rahmen umgab, daß also der jetzige Rahmen nicht rein dtn. ist. Insbesondere könnte auf den vordtn. Redaktor bereits die Auffassung aller Richter als aufeinanderfolgender Regenten (von einzelnen behauptete das schon die ältere Quelle: Gideon, Jephtah [und Samuel]) und die Angabe ihrer Regierungsdauer zurückgehen. Und dies ist allerdings sehr wahrscheinlich, denn wir finden diese Auffassung auch außerhalb des dtn. Richterbuches bei den kleinen Richtern, und sie ist hier in dieselbe Form gekleidet wie bei den großen Richtern: auch hier heißt es regelmäßig „und er richtete Israel . . . Jahre“. Es ist gewiß auch kein Zufall, daß die für die kleinen Richter angegebenen Zahlen ziemlich genau die chronologische Lücke ausfüllen, die entsteht, wenn wir die vom dtn. Bearbeiter angegebenen Bedrückungszeiten beiseite lassen: es fehlen uns dann an den 480 Jahren 71 Jahre, dafür aber gewinnen wir durch die kleinen Richter und Abimelech 73 Jahre. Wie die Differenz von zwei Jahren zu heben ist, wissen wir nicht; entweder hat dieser Redaktor für die Zeit Josuas und Samuel-Sauls zwei Jahre weniger gerechnet, oder er hat für die Mosezeit nur 38 Jahre in Ansatz gebracht (cf. Dtn. 211). Danach ist es sehr wahrscheinlich, daß das vordtn. Richterbuch auch die Stoffe von 2<sup>6</sup>–16<sup>31</sup> enthielt, die im dtn. Richterbuch fehlten, d. h. daß der dtn. Bearbeiter einiges absichtlich überging. Eine ziemlich sichere Spur dafür haben wir in 8<sup>33</sup>–35, die, wie oben (Nr. 3c) bemerkt, ein Ersatz für die ausgelassene Abimelechgeschichte sind, welche also der dtn. Bearbeiter in seiner Quelle gelesen haben muß. Der Grund für die Auslassungen ist auch leicht zu sehen: das dtn. Richterbuch sollte von den Rettern erzählen, die Jahwe Israel erstehen ließ; da wurden alle Geschichten gestrichen, die zu diesem Thema nicht paßten. Ob auch Kap. 17–21 im vordtn. Richterbuch standen,

läßt sich noch nicht entscheiden; ihrer ganzen Art nach müssen sie aus einer oder zwei alten Quellen stammen, doch könnten das andere als die des vordtn. Richterbuches gewesen sein.

**5. Ergebnis.** Nach alledem ist unser Richterbuch folgendermaßen entstanden: zwei alte Richterbücher wurden in vordtn. Zeit zusammengearbeitet; ein dtn. Bearbeiter stellte daraus das dtn. Richterbuch her, indem er die Rettergeschichten auswählte, die übrigen aber beiseite ließ; die von ihm übergangenen Materien und eventuell einige andere (11–25 17<sub>1</sub>–21<sub>25</sub>) wurden später wieder nachgetragen. Die unverkennbare Analogie zur Entstehung des Pentateuchs (J, E, Rje, Rd, Rp) legt die Frage nahe, ob etwa ein engerer Zusammenhang besteht, ob vielleicht die Quellen des Richterbuches mit J und E, die Redaktoren mit Rje, Rd, Rp des Pentateuchs zu identifizieren sind. In der Tat besteht eine enge Verwandtschaft zwischen den Quellen des Richterbuches und J und E. Daraus ergibt sich jedenfalls, daß die Verfasser den gleichen Kreisen angehören. Aber die völlige Identität läßt sich nicht beweisen. J und E enthalten im Pentateuch nichts, was uns zu der Annahme nötigte, daß sie über die Eroberung des Landes hinaus erzählen wollten; ja E hat in Jos 24 einen guten Abschluß. So empfiehlt sich jedenfalls die vorsichtiger Formulierang: die Quellen des Richterbuches sind Fortsetzungen zu J und E, die in den gleichen Kreisen entstanden, aber doch vielleicht auf andere Hände zurückgehen. Es empfiehlt sich daher auch nicht, die Quellen von Jud mit den gleichen Siglen zu bezeichnen wie die des Pentateuchs (so BUDDÉ und andere), weil das immer das Mißverständnis nahelegt, daß damit literarische Einheit ausgedrückt werden soll. Besser bezeichnet man die Quellen des Richterbuches mit H<sup>j</sup> und H<sup>r</sup> (dem jahwistischen resp. elohistischen Kreise angehörende Heldengeschichten) und dementsprechend den ersten, vordtn. Redaktor mit Rh, das von ihm hergestellte Buch mit H<sup>r</sup>. Dagegen kann man die späteren Bearbeiter unbedenklich mit Rd und Rp bezeichnen, da diese Sigla allgemein als kollektive verstanden werden.

### § 66. Analyse des Richterbuches. B. Spezielles.

**1. Kap. 11–25 a.** Die erste Einleitung ist durch die Anknüpfung 1<sub>1az</sub> als Fortführung der Erzählung des Buches Jos hingestellt; in Wahrheit aber ist sie, da sie von der Eroberung des Landes handelt, eine Parallele zu Jos. Daher muß 1<sub>1az</sub> wenigstens in seiner jetzigen Form als redaktionell gelten; ursprünglich hieß es vielleicht „nach dem Tode Moses“. Daß 11–25 erst nachträglich an das Buch Jos angereiht sind, ergibt sich daraus, daß 26 ff. ebenfalls an das Buch Jos anknüpfen, ohne auf 11–25 Rücksicht zu nehmen. — **b.** Der erste Hauptteil, 11–36, beschäftigt sich mit der Eroberung des Westjordanlandes. Seit WELLHAUSEN und EDMAYER ist allgemein anerkannt, daß wir es hier mit einem jahwistischen Stück zu tun haben. Ge-

gen die Herleitung aus E entscheidet die gänzlich abweichende Vorstellung (die israelitischen Stämme erobern ihre Gebiete einzeln oder doch nur zu kleinen Gruppen verbunden; Josua wird nicht erwähnt; die Verlosung der Stammgebiete geht der Eroberung voraus; die Eroberung gelingt zunächst nicht vollständig, die Städte werden erst später erobert). Dagegen steht der Bericht in enger Verbindung mit J: vgl. 1 10 mit Num 13<sup>22</sup>, 1 16 ff. mit Num 10<sup>29</sup> ff., 21 1-3; die Bewohner Kanaans heißen nicht  $\text{כְּנַעַן}$  (über 1 34 ff. siehe unten), sondern  $\text{חִתִּי}$ ; die Volksnamen werden singularisch konstruiert. — **c.** Aber der **Text des J ist nicht unverändert mitgeteilt**: 1 1-36 scheint nur ein Exzerpt aus dem Bericht des J zu sein und auch im einzelnen manche Entstellungen erlitten zu haben. In 1 16 f. finden wir ein Stück, das Num 21 1-3 entspricht, dort aber in anderm Zusammenhang und in anderer Form erscheint. In Jos 9 6-7\* 13 13 (17 14-18 = J<sup>2</sup>) 19 47 fanden wir Stücke, die ebenfalls aus J stammen dürften, in Jud 1 aber fehlen. Vermutlich wollte der Verfasser von Jud 1 nicht eigentlich einen Bericht über die Eroberung des Landes geben, sondern nur eine Uebersicht über ihren Stand zu Beginn der Richterzeit, und so hat er den Bericht des J unter diesem Gesichtspunkt exzerpiert, ohne jedoch die Berichtsform durchgängig aufzugeben und in die Form der Statistik umzusetzen. — Im einzelnen macht das Verhältnis von v 4 und v 5-7 Schwierigkeit: da die Einschaltung von v 4 als Glosse unverständlich ist, wenn v 5-7 im Text standen, hat der Exzerptent vermutlich nur v 4 geschrieben, und ist später der ausführlichere Bericht v 5-7 aus J nachgetragen. Ueber  $\text{בְּנֵי}$  und  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ , die möglicherweise auf Entstellung beruhen, vgl. die Kommentare und STEUERNAGEL, Einwanderung d. israel. Stämme § 11,9 12,2a. — V 8 widerspricht v 21 und Jos 15 63, stammt also sicher nicht aus J, sondern ist wohl ein späterer, durch Mißverständnis von v 7b veranlaßter Zusatz. — V 10-15 sind wohl ebenso zu beurteilen wie v 5-7; auch sie sind ein ergänzender Nachtrag aus J zu dem kurzen Exzerpt, woraus sich auch die Dublette v 10 || v 20 leicht erklärt. Uebrigens ist in v 10 nach der Parallele Jos 15 13 ff. statt  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  und  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  wohl  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  und  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  zu lesen: cf. auch v 11 ff. — Ueber v 16-17 und ihr Verhältnis zu Num 21 1-3 vgl. die Kommentare und STEUERNAGEL, Einwanderung d. israel. Stämme § 11,8. Da v 19 an v 9 anschließt, sind v 16 f. und v 18, der überdies v 19 widerspricht, sicherlich Nachträge. Es scheint, daß der Ergänzter im Widerspruch mit J (Num 21 1-3) die Eroberung von Jericho ausgehen ließ (wie wohl auch schon der Exzerptent, vgl. die Reihenfolge der Eroberungen, die von Norden nach Süden führt), indem er sich an die zu seiner Zeit herrschende Vorstellung angeschlossen; daraus erklärt sich auch die Verwirrung der geographischen Angaben in v 16, wo  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  (ursprünglich wohl = Tamar im Süden Kanaans) fälschlich auf Jericho gedeutet sein dürfte. — In v 22-29 dürften nur v 22a (bis  $\text{בְּנֵי}$ ) und v 27-29 vom Exzerptenten stammen, v 22b-26 aber ein Nachtrag des Ergänzters aus J sein. — In v 36 dürfte  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  aus  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  verschrieben sein, und von da



aus ist dann  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  auch in v 34 und 35 eingedrungen (statt  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  oder  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ ). Uebrigens wird v 36 eine Glosse sein, denn eine Angabe über das Gebiet eines fremden Volkes erwartet man hier nicht. — d. In 21-5 folgt der Bericht über die Uebersiedlung des  $\text{מִלְּשֵׁךְ גִּלְגָּל}$  von Gilgal nach Bokhim, seine Strafrede, die das Volk zum Weinen bringt (daher der Name Bokhim), und Opfer in Bokhim. Sachlich knüpft die Erzählung an Jos 513 f. an (vgl. auch Ex 2320 ff.), und so wird sie ein versprengtes Element aus E sein (nach denen, die Jos 513 ff. J zuschreiben, aus J). Uebrigens ist die Strafrede des E dtn. überarbeitet (v 2); doch stammt schwerlich die ganze Strafrede von Rd, da sie zur echt ätiologischen Sage, die den Namen Bokhim erklärt, notwendig ist.

2. In der Einleitung 26-36 lassen sich zunächst im Groben zwei Bestandteile unterscheiden: 26-10, 20 ff., zu deren Verbindung wir v 13 brauchen, und 211, 12, 14-19. — Der letztere ist seiner Sprache nach rein dtn. und teilweise eine Dublette zum ersteren. Er scheint durch einige Zusätze erweitert zu sein, da er an einer Ueberfüllung des Ausdrucks leidet (v 11, 14b2), und da v 17 mit v 19 nicht harmoniert. Er gibt das pragmatische Schema an, nach dem Rd die großen Richtergeschichten erzählt, und bildet daher die Einleitung des dtn. Richterbuches. — Die andere Einleitung 26-10, 13, 20 ff. ist in ihrem letzten Teil unklar und verworren. Vor allem werden zwei verschiedene Gründe dafür angegeben, daß Jahwe Reste der Kananiter übrig ließ: sie sollten einerseits dazu dienen, Israel auf die Probe zu stellen, ob es Jahwe gehorsam sein würde (222 31a3,4), andererseits dazu, daß Israel sich in der Kriegführung üben könnte (31a,2). Nur scheinbar liegt noch eine dritte Erklärung vor in 220 f.: Jahwe wollte Israel strafen; in Wahrheit sagt davon der Text nichts. Vielmehr hat Jahwe gleich in den ersten Anfängen erkannt, daß Israel zum Abfall von ihm geneigt war; das legt ihm den Wunsch nahe, Reste der Landesbewohner übrig zu lassen, nicht, um durch sie Israel zu strafen, sondern um durch sie Israel zu prüfen. Es liegt auf der Hand, daß 31b,2 mit 213, 20 ff. unvereinbar sind, also aus anderer Quelle stammen, daß dagegen 26-10, 13, 20-23 31a, 3-6 wesentlich einheitlich sind: nur wird man hier in 222 31a,2 Auffüllungen nach 34 und in 35a eine dtn. Ergänzung sehen dürfen. — Die Einleitung 26 ff. knüpft durch Wiederholung von Jos 2428-30 = Jud 26,8,9 (Jud 27 = Jos 2431 ist in Jud original) an E an, braucht aber darum nicht von E geschrieben zu sein, der wohl kaum so viel wiederholt hätte. Dagegen erinnern 31b,2 an J, der die Ueberlegenheit der Kriegskunst der Kananiter mehrfach hervorhebt (Jos 1716 Jud 119). Wir bezeichnen die J nahestehende, nur fragmentarischerhaltene Einleitung 31b,2 als H<sup>i</sup>, die E verwandte, vollständig erhaltene 26-10, 13, 20, 21, 23 31a2, 3, 4, 5, a, 6 mit H<sup>e</sup>, 211, 12, 14-19\* mit Rd. Es ist leicht zu sehen, daß bei der Vereinigung von H<sup>i</sup> und H<sup>e</sup> der erstere nur zur Ergänzung eines Details verwandt ist, und daß Rd nicht etwa H<sup>i</sup> bearbeitet, sondern durch eine neue Einleitung ersetzt hat. Die Einleitung von H<sup>i</sup> ist also wohl erst von Rp wieder aufgenommen worden.

**3. Die Othnielgeschichte** 37-11 gilt vielfach als eine freie Zutat des Rd, der auch Juda einen Richter zuteilen wollte, die Figur des Othniel aus Jos 15 17 Jud 1 13 entnahm, den seines Gegners Kuschan-Risch'athajim (= Mohr der Doppelbosheit?) aber selbst erfand. Man begründet diese Behauptung damit, daß 37-11 fast ausschließlich aus Rahmensätzen bestehen, eine konkrete Erzählung aber fehlt, und daß die Geschichte selbst den Stempel der Erfindung trage: wie sollte ein König von Aram Naharajim (am oberen Euphrat) im Süden Palästinas Krieg geführt haben können? Wahrscheinlich dürfte jedoch Rd auch hier eine alte Ueberlieferung benutzt haben, die von einem Sieg des Geschlechtes Othniel über den Stamm Kuschan (Hab 37; vgl. auch das Gentilicium  $\text{օ־תִּיֵּל}$ ) berichtete;  $\text{כּוּשְׁאֵן}$  (v s.10;  $\text{כּוּשְׁאֵן}$  fehlt v 10, ist also wohl auch in v s nicht ursprünglich) ließe sich dann als Schreibfehler für  $\text{כּוּשְׁאֵן}$  auffassen, in  $\text{כּוּשְׁאֵן}$  steckt vielleicht ein Ortsname (vgl. Näheres bei MARQUART, Fundamente israel. u. jüd. Gesch. 1896 S. 11). Eine solche süd-palästinische Tradition dürfen wir am ehesten bei H<sup>3</sup> erwarten, der wegen seiner Verwandtschaft mit J wohl in Juda schrieb. Von Rd stammen dann nur v 7-9a und die Formulierung von v 11a.

**4. Die Ehudgeschichte** 3 12-30 (Rahmen des Rd v 12-15a2,30, in v 13 und 30 quellenhaftes Material) ist nach WINCKLER, MOORE und BUDDÉ aus zwei Quellen zusammengearbeitet, die sie jedoch nicht zu scheiden wagen. Doch sind die Gründe nicht entscheidend; v 19 und 20 sind nicht sicher Dabletten (v 20a2 ist ein Umstandssatz, v 20b3 keine bloße Wiederholung von v 19a3; das heimliche Wort bewirkt die Entfernung der Hofleute, das Gotteswort das Aufstehen Eglons); auch v 26a und 26b decken sich sachlich nicht; die Dabletten in v 27 ff. betrachten MOORE und BUDDÉ selbst als zweifelhaft. Ob der Bericht aus H<sup>3</sup> (so die meisten) oder H<sup>c</sup> (so STADE) stammt, ist nicht zu entscheiden.

**5. Die Barak-Deborageschichte** 4 1-5 31 (Rahmen des Rd 4 1-3,23 f. ? 5 31b, in 4 2 f. 23 f. 5 31 quellenhaftes Material) zerfällt in einen Prosabericht (Kap. 4) und das Deboralied (Kap. 5). — a. In Kap. 4 scheinen zwei verschiedene Erzählungen kombiniert zu sein: 1. die Besiegung des Sisera, des Königs von Haroscheth-hag-Gojim, in der Ebene Jesreel durch Barak und Debora und seine Erschlagung durch Jael und 2. die Besiegung des Jabin, des Königs von Hasor, in der Nähe von Kedesch-Naphtali, wobei der dort zeltende Keniter Cheber eine Rolle spielte. Im gegenwärtigen Text ist freilich Sisera der Feldherr Jabins, Jael das Weib Chebers (4 2.7.17), so daß die Personen eng verbunden sind und der Eindruck eines einheitlichen Ereignisses erweckt wird. Diese Verbindung ist aber sicher nur eine redaktionelle. Denn es ist an sich unwahrscheinlich, daß der Feldherr Jabins von Hazor weit entfernt von ihm in Haroscheth-hag-Gojim gewohnt und Jael, das Weib des bei Kedesch zeltenden Cheber, ihr Zelt in der Ebene Jesreel gehabt haben sollte. Wir besitzen ferner jede der beiden Geschichten in einer andern Darstellung

völlig getrennt von einander, die Siserageschichte im Deborahliede, die Jabingeschichte in Jos 11. Ferner erwecken 4<sup>9,12</sup> f. den Eindruck, daß Sisera ein selbständiger König ist. Endlich spricht auch die doppelte Angabe über den Ort, wo das israelitische Heer sich sammelte (v 9 f. bei Kedesch-Naphtali, v 12 am Tabor), für getrennte Ereignisse. Was den Anlaß zur Verbindung beider Geschichten bildete, können wir nur vermuten: vielleicht hatte Barak von Kedesch-Naphtali nach einer Variante von Jos 11 Jabin von Hazor besiegt; da er aber auch der Bundesgenosse der Debora im Kampf gegen Sisera war, lag es nahe, seine beiden Siege in einen zusammenzuziehen. Eine genaue Scheidung der beiden Erzählungen (die Jabingeschichte ist überdies nur fragmentarisch verwertet) ist uns nicht möglich. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit können wir die Siserageschichte H<sup>c</sup> zuweisen, da dieser zum elohistischen Schriftstellerkreis gehört, die Siserageschichte aber Verwandtschaft mit E zeigt (vgl. הָאֱלֹהִים v 4 und die Vorliebe des E, seine Personen als Propheten darzustellen § 52,1c, den doppelten Anruf v 18 cf. § 51,2 und die stark theokratische Haltung der Erzählung). Die Jabingeschichte fällt damit H<sup>j</sup> zu, wofür auch spricht, daß sie eine Variante zu der aus elohistischen Kreisen stammenden Geschichte Jos 11 ist. Die Verbindung beider Erzählungen wird schon im vordtn. Richterbuch erfolgt sein; Rd setzt sie 4<sup>2</sup> bereits voraus. Rd geht übrigens über H<sup>j</sup> hinaus, indem er entsprechend dem, daß ganz Israel in Not gewesen sein muß, aus dem König von Hazor (v 17) einen in Hazor residierenden König von Kanaan macht (v 2). V 5 ist sicherlich eine späte, auf Verwechslung der Richterin Debora mit der Gen 35s erwähnten Debora beruhende Glosse. — **b. Das Deborahlied**, dessen Text leider stark beschädigt ist, preist Jahwe, der seinem Volk zu Hilfe eilte (v 2-5), schildert die Not Israels (v 6-8) und feiert vorgreifend den Sieg über Sisera (v 9-11); es lobt die Stämme, die dem Aufruf zum Kampf Folge leisteten, und tadelt die Säumigen (v 12-18; Juda, Simeon und Levi sind nicht erwähnt!); dann schildert es die Schlacht am Kison (v 19-22), flucht Meroz, weil es nicht zu Hilfe kam (v 23), preist Jael, die Sisera erschlug (v 24-27), und führt uns die vergeblich der Heimkehr ihres Sohnes Sisera harrende Königinmutter vor (v 28-30); es schließt mit dem Wunsch, daß so alle Feinde Jahwes umkommen möchten (v 31a). Nach 51 wäre Debora neben Barak selbst die Dichterin des Liedes; doch beruht das wohl auf der falschen Deutung von דָּבָרָה (v 7) als 1. Sing. statt 2. fem. Sing. und ist durch die Anrede an Debora (v 12) ausgeschlossen. Neuerdings haben z. B. SEINECKE, VERNES u. a. das Lied einer viel jüngeren Zeit zuweisen wollen, weil es Aramaismen enthalte (die jedoch sehr zweifelhaft sind), weil zu einzelnen Wendungen Parallelen nur in der späteren Literatur nachweisbar seien, weil es spätere Ereignisse besinge oder gar mythologischen Inhalts sei. Diese willkürliche Deutung und Datierung hat jedoch mit Recht keinen weiteren Beifall gefunden. Bezieht sich das Lied wirklich auf ein Ereignis der Richterzeit, dann kann es

nur unmittelbar nach diesem gedichtet sein; denn die Verteilung von Lob und Tadel und vor allem die Nichterwähnung Judas sind nur unter dieser Voraussetzung verständlich. Doch mag der Text einzelne Zusätze in späterer Zeit erfahren haben: ein solcher ist sicher 524a<sub>2</sub>, der rhythmisch überschießt und die Verbindung von Jael und Cheber voraussetzt, nach manchen auch v 2-3.31a, doch ohne entscheidenden Grund. Sachlich weicht das Lied von der Prosaerzählung in Kap. 4 in einigen Punkten ab; an dem Kampf nehmen mehr Stämme teil als in Kap. 4: Sisera wird erschlagen, während er Milch trinkt (Kap. 4: während er schläft). Doch sind das unbedeutende Varianten, die sich aus der verschiedenen Zeit des Prosaberichtes und des Liedes erklären und daher nicht nötigen. Kap. 5 einer andern Quelle zuzuweisen als den Prosabericht. H<sup>c</sup> konnte ganz wohl zunächst die landläufige Erzählung seiner Zeit wiedergeben und dann anhangsweise das Lied mitteilen, ohne gezwungen zu sein, beide völlig mit einander auszugleichen. Das Lied mag er etwa im „Buch der Kriege Jahwes“ (Num 21 14) gefunden haben. Es ist wahrscheinlich das älteste erhaltene Literaturdenkmal Israels.

**6. Die Gideongeschichte 61–835. a. Die deuteronomische Bearbeitung.** Den Rahmen des Rd bilden 61-6 828, doch sind in 62-6a 828 quellenhafte Mitteilungen verwertet. Von Rd stammen ferner 833-35, die, wie BUDDE erkannt hat, die Abimelechgeschichte (Kap. 9) ersetzen sollten. Von einem späteren dtn. Bearbeiter stammen wahrscheinlich 67-10, die wohl eine Antwort auf die Frage Gideons 613 geben sollten; ihre Sprache ist stark dtn., und das Auftreten anonymer Propheten ist auch bei den dtn. Bearbeitern von Reg beliebt. Dagegen wird 823 mit Unrecht als dtn. betrachtet; die Ansicht, daß menschliches Königtum mit dem Jahwes unvereinbar sei, findet sich sonst nur bei vordtn. Autoren und ist von D nicht geteilt (Dtn 17 14 f.); doch ist v 23 allerdings sekundär (vgl. Nr. 7b). Sicher dtn. ist 827a<sub>3</sub>b. Da jedoch Rd die Israeliten erst nach dem Tode Gideons abfallen läßt (833), hat er wohl 824-27a<sub>2</sub> unterdrückt; das Stück wird später mit dem Zusatz v 27a<sub>3</sub>b wieder nachgetragen sein. Wenn wir von 829-32 absehen (vgl. Nr. 7b), so umfaßte also das vordtn. Richterbuch 62-6a\* 611–827a<sub>2</sub>. — **b.** Hier lassen sich nun deutlich zwei Erzählungen über Gideons Kampf mit den Midianitern unterscheiden. Nach der einen, die den Zusammenhang bis 83 beherrscht, ist es die nationale Notlage, zu deren Hebung Gideon von Jahwe berufen wird; er überfällt mit seinen Geschlechtsgenossen, den Abiezriten, das midianitische Lager und läßt dann den Fliehenden durch die Ephraimiten die Jordanfurten verlegen; die Midianiterfürsten, die dabei besiegt werden, heißen Oreb und Zeeb. Nach der andern ist es ein persönlicher Anlaß (Blutrache, 818 ff.), der Gideon und seine Geschlechtsgenossen veranlaßt, die Midianiterfürsten Zebach und Salmunna weit in das Ostjordanland hinein zu verfolgen (84-21). Dabei schließt die erste Erzählung die zweite als ihre Fortsetzung deutlich aus: nach 81-3 ist nicht nur die „Weinlese Abiezers“, sondern auch schon

die „Nachlese Ephraïms“ vollendet, so daß nichts mehr zu tun bleibt. Sicherlich dürfen wir die erste Erzählung ihrer ganzen theokratischen Haltung nach H<sup>e</sup>, die zweite aller theokratischen Färbung entbehrende H<sup>j</sup> zuschreiben. Der Rückweis auf H<sup>e</sup> in 8<sup>10a,b</sup> ist dann natürlich redaktionell. Es ist klar, daß 8<sup>22-23</sup>, die eine nationale Tat Gideons zur Voraussetzung haben, nur H<sup>e</sup> zugeschrieben werden können; dagegen werden 8<sup>21-27az</sup> die Fortsetzung von H<sup>j</sup> bilden (vgl. v 26<sup>b</sup> mit v 21<sup>b</sup>). — e. H<sup>j</sup> kann nicht mit 8<sup>4</sup> begonnen haben, und da nun 6<sup>2-6a</sup> 6<sup>11-8<sup>3</sup></sup> keineswegs ganz einheitlich sind, so fragt sich, ob der Anfang von H<sup>j</sup> vielleicht mit H<sup>e</sup> verflochten ist. So urteilen allerdings BUDDE, CORNILL, NOWACK u. a.; andere glauben, der Anfang von H<sup>j</sup> sei nicht erhalten, und erklären die Inkonzinmitäten von 6<sup>2-6a</sup> 6<sup>11-8<sup>3</sup></sup> teils durch die Annahme, daß der Text erweiternde Zusätze erfahren hat, teils durch die, daß H<sup>e</sup> selbst bereits aus mehreren Quellen zusammengesetzt war. Tatsächlich gelingt es nicht, das, was wir als Vorgeschichte von 8<sup>4</sup> ff. brauchen, aus 6<sup>2-6a</sup> 6<sup>11-8<sup>3</sup></sup> herauszuschälen, und so ist die zweite Auffassung von vornherein die wahrscheinlichere; sie läßt sich auch befriedigend durchführen. Auf späterer Erweiterung wird es beruhen, wenn in 6<sup>3,33</sup> neben den Midianitern auch Amalekiter und אַמְלֵקִים genannt werden, da diese nachher keine Rolle spielen; wenn 6<sup>2-6a</sup> überfüllt sind und neben den einfach erzählenden Aussagen auch iterative erscheinen; wenn 6<sup>35</sup> 7<sup>23</sup> erzählt wird, daß Gideon auch andere Stämme zu Hilfe rief, denn nach 8<sup>1</sup> ff. ist der erste Schlag allein von den Abiezriten geführt, der zweite lediglich von Ephraim; wenn infolge des Zusatzes 6<sup>35</sup> in 7<sup>2-3</sup> eine künstliche Reduktion des Heeres Gideons auf 300 Mann (nach dem ursprünglichen Text die Abiezriten, cf. 8<sup>2</sup>) vorgenommen wird; wahrscheinlich aber auch, wenn in 7<sup>18</sup> ff. der Text mehrfach überfüllt ist, denn eine Verteilung auf zwei Quellen gelingt hier nicht, und so ist die Annahme vorzuziehen, daß an dieser Szene mehrfach in dem Interesse korrigiert ist, die Verwirrung im Lager der Midianiter noch besser zu erklären und auszumalen. Auf zwei parallele Quellen könnte man am ehesten schließen, wenn uns je zwei Geschichten über den Altarbau Gideons (6<sup>11-24,25-32</sup>) und über seine Ermutigung (6<sup>36-40</sup> und 7<sup>10-15</sup>, vgl. auch 6<sup>11-24</sup>) erzählt werden. Aber auch hier ist kaum daran zu denken, daß die eine Reihe der Geschichten H<sup>j</sup>, die andere H<sup>e</sup> angehört. In den Ermutigungsgeschichten 6<sup>11</sup> ff.<sup>36</sup> ff. erscheint Gideon als der zur Rettung Israels Berufene, und 7<sup>10</sup> ff. sind so gut in den Zusammenhang des H<sup>e</sup> eingefügt, daß man hier am wenigsten an einen Einschub aus H<sup>j</sup> denken kann. So könnte höchstens 6<sup>25-32</sup> für H<sup>j</sup> in Frage kommen; aber es wird sich in Nr. 7b zeigen, daß der Name Jerubbaal, zu dessen Erklärung die Geschichte dient, gerade für H<sup>e</sup> charakteristisch war. So haben wir nur mit H<sup>e</sup> zu rechnen, sehen uns dann aber zu der Annahme genötigt, daß er zum Teil Stoffe verschiedener Herkunft zusammengestellt hat. Dafür spricht auch die Tatsache, daß die Episoden 6<sup>36-40</sup> 8<sup>1-3</sup> den Gottesnamen אֱלֹהִים anwenden, was zugleich die Beziehung des H<sup>e</sup>

zu elohistischen Kreisen erweist. Uebrigens sei noch bemerkt, daß an 6<sup>11-24</sup> mehrfach korrigiert zu sein scheint: man weiß nicht, ob Jahwe selbst oder sein Engel erschien, ob Gideon ihn von vornherein erkannte oder erst hinterdrein: aber durch Quellenscheidung (BUDDE) wird auch hier nicht geholfen. — Somit stammen aus H<sup>j</sup> 8<sup>4-16az, 11-21, 24-27az</sup>, aus H<sup>e</sup> 6<sup>2-6.1\*, 11-21\*, -2532.33\*</sup>, 34, [35], 36-40 7<sup>1, [2-8], 9-15, 16-22\*, 24, 25</sup> 8<sup>1-3, 22</sup>.

**7. Die Abimelechgeschichte (9<sup>1-57</sup>).** a. **Analyse.** Die Erzählung ist nicht einheitlich. WINCKLER, MOORE, BUDDE u. a. sehen in ihr eine Kombination zweier Erzählungen parallelen Inhaltes, die sie freilich etwas verschieden trennen, und glauben, daß diese die Fortsetzungen der beiden Quellen von Kap. 6—8 (H<sup>j</sup> und H<sup>e</sup>) bilden. In Wahrheit handelt es sich jedoch nicht um Parallelen. Es ist vielmehr in die Erzählung vom Zwist zwischen Abimelech und den Sichemiten, in dem beide dem Fluch Jothams gemäß ihren Untergang finden (v 1-25, 27, 42-57; hier ist höchstens v 25b als irrthümliche Vorf Aufnahme von v 42b zu streichen), eine völlig andere über die Züchtigung eines mit seinen Geschlechtsgenossen in Sichem eingewanderten Abenteurers namens Gaal durch Abimelech und seinen sichemitischen Vogt Zebul eingebettet (v 26, 28-41), wohl, weil diese Geschichte eine Illustration dazu bietet, wie zwischen Abimelech und den Sichemiten Zwietracht entsteht, hat doch Gaal auch bei den Sichemiten Anhang gefunden (v 26b). Die Hauptgeschichte ist rein elohistisch (v 23, 56, 57), ist also sicherlich von H<sup>e</sup> erzählt. Da dieser aber selbst schon Stoffe verschiedener Herkunft kombinierte (cf. Nr. 6c), so muß es als möglich gelten, daß er auch die Gaalgeschichte aufnahm: wollte man diese H<sup>j</sup> zuschreiben, so würde man in Verlegenheit kommen, wenn man eine Verbindung zwischen ihr und 8<sup>4-21, 24-27az</sup> herstellen wollte.

b. **Rückblick auf Kap. 6—8.** Von Kap. 9 aus fällt nun auch Licht auf einige noch unerledigte Probleme von Kap. 6—8. Zunächst ergibt sich, daß 8<sup>29-32</sup> materiell H<sup>e</sup> zugewiesen werden müssen, denn diese Verse bilden die Ueberleitung von der Gideongeschichte des H<sup>e</sup> zur Abimelechgeschichte. Wie die letztere, so ist auch diese Verbindung von Rd unterdrückt und erst von Rp wieder aufgenommen. Dabei aber hat Rp v 30-32, wie es scheint, frei formuliert; die Ausdrücke שָׁמַעְתִּי בְּשִׁקְלָה מִיָּבָה und שָׁמַעְתִּי בְּשִׁקְלָה מִיָּבָה sind sonst nur in der nachexilischen Literatur zu belegen; auch vermeiden v 30-32 den Namen Jerubbaal. Dies führt auf das Zweite. Wie 8<sup>29</sup> und Kap. 9 beweisen, hat H<sup>e</sup> (wohl von 6<sup>32</sup> an konsequent) den Namen Jerubbaal gebraucht. In den von Rd übergangenen Stücken hat sich der Name erhalten, dagegen in den von Rd aufgenommenen Stücken ist er in der Regel durch Gideon ersetzt; nur 6<sup>32</sup> findet er sich (doch vielleicht ist dieser Vers von Rd übergangen und erst von Rp wieder aufgenommen) und außerdem 7<sup>1</sup> und 8<sup>35</sup>, hier aber nur neben dem Namen Gideon, so daß er wohl auch hier erst später wieder eingedrungen ist. Endlich fällt Licht auf 8<sup>23</sup>. Daß der Vers vordtn. ist, ergab sich schon in Nr. 6a. Aus 9<sup>2</sup> aber ergibt sich, daß Gideon wirklich das

Königtum annahm, daß also 8<sup>23</sup> eine Korrektur der Ueberlieferung darstellt. Vermutlich hat also die Quelle des H<sup>c</sup> Gideon König werden lassen, H<sup>c</sup> selbst aber hat ihn das Königtum ablehnen lassen, wohl auf Grund falscher Folgerung aus 9<sup>9</sup>.

**8. Die Jephthahgeschichte (10<sup>6</sup>—12<sup>7</sup>).** **a. Der Rahmen** umfaßt 10<sup>6</sup>—16 11<sup>33b</sup> 12<sup>7</sup>. Daß die Schlußsätze auf zwei Stellen verteilt sind, kann nicht auffallen, da 11<sup>33b</sup> nur an das Ende des Kriegsberichtes paßt. Auffallen muß dagegen manches in den einleitenden Sätzen. Für Rd würde genügen 10<sup>6\*</sup> (ohne die lange Aufzählung der fremden Götter), v 7\* (ohne Erwähnung der Philister) <sup>8a2bz.9b.10a.</sup> Den Rest betrachtete STADE als eine hierher verschlagene, von E (H<sup>c</sup>) verfaßte Ueberleitung von der Ehudgeschichte zu einer nicht erhaltenen Richtergeschichte. BUDDE erkennt den elohistischen Charakter an, meint aber, es seien zwei verschiedene Einleitungen darin kombiniert, nämlich die Einleitung des E zur Jephthahgeschichte, die Rd durch seine eigene ersetzte, und die dann von Rp wieder nachgetragen wurde, und die Einleitung des E zur Samuel-Saulgeschichte, die gleichfalls Rp nachtrug und hier unterbrachte, weil eine passende Stelle nicht zu finden war. Aber jede Hypothese, die mit der Einflechtung eines ganz heterogenen Stoffes rechnet, ist an sich unwahrscheinlich. Einfacher ist die Annahme, daß die Einleitung des Rd, die übrigens quellenhaftes Material verwertete, durch spätere Bearbeiter erweitert ist. Für die Aufzählung der fremden Götter in v 6 bedarf es der Annahme einer Quelle nicht; daß hier an letzter Stelle die Götter der Philister genannt waren, kann der Anlaß gewesen sein, daß ein Abschreiber in v 7 irrtümlich auch die Philister nannte; die Erweiterung in v 8-9 entspricht wohl dem Streben, die Not als eine möglichst umfangreiche erscheinen zu lassen, <sup>אשר</sup> <sup>ל</sup> <sup>ב</sup> <sup>ש</sup> <sup>נ</sup> <sup>ה</sup> <sup>נ</sup> <sup>ה</sup> mag aus der Quelle des Rd beibehalten oder nachgetragen sein: v 10<sup>6</sup> mag eine Erweiterung zu v 10<sup>a</sup> sein, die ihrerseits das Thema für die breitere Ausführung in v 11-16 bildete. — **b. In der Erzählung** selbst (10<sup>17</sup>—12<sup>6</sup>) finden sich deutliche Spuren zweier Quellen: 11<sup>34</sup> hat Jephthah seinen festen Wohnsitz in Mispä, 11<sup>3</sup> lebt er als Vertriebener im Lande Tob; der Ausbruch des Krieges wird in 10<sup>17</sup> und 11<sup>4</sup> doppelt erzählt; nach 11<sup>36</sup> scheint Jephthah persönlichen Anlaß zum Kampf gehabt zu haben, nach 11<sup>1</sup> ff. verfocht er die Sache der Gileaditer; vor allem aber passen 11<sup>12-28</sup> nicht in den Bericht über den Ammoniterkrieg. Zwar verhandelt Jephthah nach dem jetzigen Text mit dem König von Ammon, doch paßt der Inhalt der Verhandlungen nur auf die Moabiter, so daß Ammon hier Korrektur für Moab sein muß: Jephthah führt v 15 ff. aus, daß Israel das Gebiet nicht den Moabitern, sondern den Amoritern abgenommen, Moabs Gebiet aber überhaupt nicht betreten habe; vgl. auch die Grenzangabe 11<sup>13</sup> und den Gottesnamen Kemosch 11<sup>24</sup>. Zweifellos gehören also 11<sup>12-28</sup> zu einem Bericht, der von einem Moabiterkrieg handelte (so schon REUSS, unter den Neueren besonders BUDDE [im Anschluß an ein Manuskript von HOLZINGER]

und NOWACK). Dieser Bericht, der auf E Rücksicht nimmt (vgl. 11<sup>15</sup> ff. mit Num 20 f.), stammt jedenfalls aus dem elohistischen Schriftstellerkreis, also von H<sup>c</sup>; der andere, der vom Ammoniterkrieg handelt, wird also H<sup>j</sup> angehören. Die genauere Scheidung ist schwierig, da die Redaktion den Namen Moab in Ammon geändert hat. HOLZINGER, BUDE, NOWACK weisen der Ammoniterfassung (H<sup>j</sup>) zu die Herbeirufung Jephthas aus dem Lande Tob, das Ansuchen um Hilfe im Westjordanland, die Besiegung der Ammoniter und den Streit mit den eifersüchtigen Ephraimiten (11<sup>11-11.29.32-33\*</sup> 12<sup>1-6</sup>), der Moabiterfassung (H<sup>c</sup>) die Verhandlungen des in Mispa ansässigen Jephthah mit dem König von Moab, das Gelübde, die Besiegung der Moabiter und die Opferung der Tochter (11<sup>12-28.30.31.32-33\*.34-40</sup>).

**9. Die Simsongeschichte** (Kap. 13—16). Der Rahmen des Rd beschränkt sich auf 13<sup>1</sup> 15<sup>20</sup>. Die Verkürzung des einleitenden Schemas erklärt sich daraus, daß Simsons Erwählung schon in die Zeit vor seiner Geburt fällt, seine Erweckung also nicht die Folge des Hilfeschreiens der Israeliten sein konnte, und daß seine Regierung nicht der Philisternot ein Ende macht, sondern in sie hineinfällt (15<sup>20</sup>). Die Stellung von 15<sup>20</sup> erklärt sich daraus, daß Rd Kap. 16 unterdrückte und erst Rp es wieder nachtrug, wobei 15<sup>20</sup> in 16<sup>31</sup> wiederholt wurde. Die Simsongeschichte selbst dürfte eine Sammlung volkstümlicher Anekdoten sein: daher sind kleine Inkonzinnitäten (z. B. die Erklärung von Simsons Kraft aus seinem Nasiräat resp. aus dem zeitweiligen Durchdrungenwerden vom Geist Jahwes) kein Beweis für zwei literarische Quellen, die VORTENBERG und HOLZINGER annehmen zu müssen glaubten. Im ganzen scheint die Erzählung vielmehr nur aus einer Quelle zu stammen, doch in Einzelheiten überarbeitet zu sein, besonders in Kap. 13 und 14. Nach Kap. 16 hängt Simsons Kraft damit zusammen, daß er als Nasiräer sein Haar nicht schert. Das muß einst auch in Kap. 13 als das Beherrschende in den Anweisungen des Engels bei der Ankündigung seiner Geburt hervorgetreten sein. Im gegenwärtigen Text wird es zwar 13<sup>5</sup> erwähnt; sonst aber tritt ausschließlich die Enthaltung vom Wein hervor, die sogar schon der Mutter für die Zeit der Schwangerschaft zur Pflicht gemacht wird. Hier scheint also ein Uebearbeiter die Erzählung so umgearbeitet zu haben, daß das, was seiner Zeit als das Wesentlichste im Nasiräat erschien, zu genügender Geltung kam (beachte die Dublette 13<sup>36</sup> und 5a<sup>2</sup> sowie, daß v 13 f. keine Antwort auf die Frage ist, die Manoach in v 12<sup>b</sup> gestellt hatte). Eine jüngere Erweiterung sind 13<sup>16b-18</sup>: v 19 schließt an v 16<sup>a</sup> an; der Ergänzter bildet, durch 13<sup>6b</sup> veranlaßt, Gen 32<sup>30</sup> nach (andere wollen die Verse durch Umstellung für den Zusammenhang retten: v 14.17.16b.18.15.16a.19). Auch die Gottesbezeichnung אלהים in 13<sup>5.6.8b.9.22</sup> gibt keinen genügenden Anhalt für Quellenscheidung: in v 6 streiche אלהים 1<sup>0</sup> und אלהים: in v 8b lies אלהים statt אלהים אלהים; in v 9 ist das zweimalige אלהים wohl auf Rechnung eines Abschreibers zu setzen, der durch das öftere Vorkommen von אלהים irre-



geleitet war; dann ist  $\text{עֲרֵלָא}$  überall, wo es ursprünglich ist, appellativ. In Kap. 14 handelt es sich ursprünglich um eine *Sadikā*-Ehe, bei der das Weib bei ihren Eltern bleibt und nur von Zeit zu Zeit den Besuch ihres Mannes empfängt (cf. 15<sub>1</sub>). Das wurde, da diese Form der Ehe später unüblich war, durch Uebearbeitung verdeckt. Ferner scheint nach dem ursprünglichen Text Simson allein nach Timnath gegangen zu sein; die Beteiligung der Eltern beruht wohl auf Uebearbeitung. Zusätze sind hier ferner v 4, der Simsons Ehe mit einer Philisterin rechtfertigen soll, und v 19<sub>a</sub>, der ihn vor dem Verdacht der Wortbrüchigkeit schützen soll. — Die Quelle, aus der Kap. 13–16 stammen, läßt sich aus Jud allein nicht sicher bestimmen. BÖHME glaubt besonders in Kap. 13 Ähnlichkeiten mit J nachweisen zu können, ebenso BUDDE, der auch darauf aufmerksam macht, daß nach eolischer Auffassung (I Sam 7) Samuel der Retter aus der Philisternot ist; endlich führt man für J die wenig geistliche Art der Erzählungen an. Aber die Ähnlichkeiten mit J können teils nicht als entscheidend anerkannt werden, teils kommen sie erst auf Rechnung des Bearbeiters (z. B. 13<sub>17</sub> f.). Das Verhältnis zu I Sam 7 ist kein ausschließendes, da Simson nur der Anfang der Rettung zugeschrieben wird (13<sub>5</sub>), vielmehr weist der „Anfang“ 13<sub>5</sub> geradezu auf die Vollendung durch Samuel (I Sam 7) voraus. Und endlich liegt die ungeistliche Art im traditionellen Stoff und ist doch auch in der jetzigen Form der Erzählung etwas eingeschränkt. Gegen einen Erzähler aus dem jahwistischen Kreise spricht, daß Juda nicht gerade eine günstige Rolle spielt (15<sub>10</sub> ff.). Für H<sup>e</sup> als Verfasser spricht die große Verwandtschaft von 13<sub>15</sub> ff. mit 6<sub>18</sub> ff. und die Beziehung von 13<sub>5</sub> zu I Sam 7 (vgl. § 69,4).

**10. Die kleinen Richter. a.** Die kurze Notiz über **Samgar** (3<sub>31</sub>) stand jedenfalls nicht im vordtn. Richterbuch (H<sup>e</sup>); Rd hätte sie sonst wohl nicht beiseite gelassen, da Samgar sich sehr gut als Retter behandeln ließ. Es fehlt ihr auch die charakteristische Form der übrigen kleinen Richtergeschichten. Sie wird daher von Rp aus einer andern Quelle nachgetragen sein. Ihre Stellung verdankt sie jedenfalls der Tatsache, daß 5<sub>6</sub> eine Person gleichen Namens für die Vergangenheit erwähnt wird, über die man gern Auskunft geben wollte. An freie Erfindung der eigenartigen Notiz ist kaum zu denken. Wenn in LXX die Samgarnotiz auch hinter 16<sub>31</sub> erscheint, so ist das wohl sekundär; daraus, daß Samgar gegen die Philister kämpfte, folgerte man, daß er hinter Simson gehörte. — **b. Die übrigen kleinen Richtergeschichten** (10<sub>1-5</sub> 12<sub>8-15</sub>) standen nach § 65,4 wohl sicher im vordtn. Richterbuch, ob an der Stelle, wo wir sie jetzt lesen, ist zweifelhaft. Da sie spezifisch nordisraelitische Traditionen enthalten, denkt man am ehesten an die Quelle H<sup>e</sup>. In 10<sub>1</sub> werden die Worte  $\text{לְרוּשֵׁי אֲדִישָׁרָא}$  ein Zusatz des Rp sein.

**11. Die Erzählung Kap. 17–18** macht fast in allen Teilen den Eindruck der Ueberfüllung. Das erklären viele (OORT, KUENEN u. a., früher

auch WELLHAUSEN) daraus, daß sie durch einen Bearbeiter mit Zusätzen versehen sei, die das Heiligtum von Dan möglichst herabsetzen wollten. Z. B. heißt es 17 5 einfach „Micha fertigte ein Ephod und Teraphim an“, v 2-4 aber fügen hinzu, das Gottesbild sei aus gestohlenem Silber angefertigt, noch dazu nur aus einem Teil desselben, während das Ganze gelobt war. Aber diese Erklärung läßt sich nicht ganz durchführen, und so urteilen heute die meisten im Anschluß an VATKE, BERTHEAU etc., die Erzählung sei aus zwei einander sehr ähnlichen Quellen zusammengefloßen. Die Scheidung gelingt zwar nicht scharf; in den Grundzügen aber wird man folgende Erzählungen sondern dürfen: nach A fertigt der Ephraimit Micha ein Ephod und Teraphim aus 200 Silbersekeln an und stellt dabei einen Mann (עֶשְׂרָא) aus Juda als Priester (פֶּרֶז) an. Kundschafter der Daniten, die vorbeikommen, erhalten von diesem ein Orakel, das ihnen günstigen Erfolg verheißt und sich bewahrheitet. Als nun die Daniten nordwärts ziehen und am Hause Michas vorbeikommen, läßt sich der Priester bereden, ihnen zu folgen und das Gottesbild mitzunehmen, damit es in ihrem Stammesheiligtum aufgestellt werde und er selbst als Stammespriester fungiere. Nach B läßt die Mutter Michas aus Silber, das ihr Sohn ihr gestohlen, dann aber zurückgegeben hatte, ein Schnitz- und Gußbild für ihren Sohn herstellen. Micha stellt zunächst einen seiner Söhne als Priester an, ersetzt ihn dann aber durch einen zufällig bei ihm einkehrenden levitischen Jüngling (לֵוִי). In der Fortsetzung, die nur teilweise benutzt ist, muß ähnlich wie in A erzählt gewesen sein. Zum Schluß aber weicht B wieder ab. Als die Daniten auf ihrem Zuge nach Norden vorbeikommen, verwickeln sie den Leviten in ein Gespräch. Während dessen rauben die Kundschafter das Gottesbild, das nun im Stammesheiligtum der Daniten aufgestellt wird. Als Priester wird ein Nachkomme Moses (מֹשֶׁה) ist dogmatische Korrektur, vgl. § 6,2c) namens Jonathan angesetzt. Fraglich ist, wie sich die beiden Quellen zu H<sup>1</sup> und H<sup>c</sup> verhalten. Strikte beweisen läßt sich ihr Zusammenhang nicht, doch ist er immerhin wahrscheinlich, da auch die Quellen von Kap. 17 f. offenbar sehr alt sind. Mit Wahrscheinlichkeit darf man dann A mit H<sup>1</sup>, B mit H<sup>c</sup> verbinden, da B sich durch die Wertschätzung eines levitischen Priesters als die jüngere Quelle erweist (vgl. Ex 32 25 ff.).

12. Die Erzählung von Kap. 19—21 berichtet von der Schändung des Weibes eines Leviten durch die Bewohner von Gibeab-Benjamin (Kap. 19), der Bestrafung der Benjaminiten (Kap. 20) und der Versorgung ihres Ueberrestes mit Frauen (Kap. 21). Sicher ist, daß die Erzählung neben sehr altertümlichen (21 19 ff.) auch sehr junge Züge enthält (Israel als עַמְּךָ oder עַמְּיָדָם 20 1.2 21 5.8.10.13.16, die ungeheuren Zahlen, die nur in Midraschen ihre Parallelen haben, die ungeschichtliche Art, in der der Kampf vorgestellt wird, das Schwelgen in Blut und daneben das weichmütige Klagen über die drohende Vernichtung eines Stammes); doch beschränken sich die letzteren

auf 20<sup>1</sup> 21<sup>16</sup>. Das hat man erklärt teils durch die Annahme einer späten Uebersetzung einer alten Quelle (KUENEN), teils durch die, daß der Verfasser einer späten Zeit angehöre, aber in einigen Partien künstlich archaisiere (WELLIHAUSEN), teils durch die, daß das Mittelstück einer alten Erzählung durch eine jüngere Umarbeitung ersetzt sei (MOORE), teils durch die Annahme der Vereinigung verschiedener alter Quellen (BUDDE). Für die letzte dieser Auffassungen spricht die Struktur von Kap. 20, da hier die jüngeren Stücke nicht vereinzelte Zusätze zu einem älteren Text sind, sondern einen fast lückenlosen Parallelbericht zu den älteren Teilen bilden und Spuren redaktioneller Ausgleichung zwischen beiden vorhanden sind. Der jüngeren Darstellung gehören 20<sup>1a\*</sup>.2a<sup>7b</sup> . . . 8b<sup>7</sup>-18.20-28.30.31a<sup>2</sup>.35.36a.47.48, der älteren 20<sup>1\*</sup>.2a<sup>2</sup>.3-8b<sup>2</sup>.19.29.31a<sup>3</sup>-34.36-44, der Rest sind Zusätze des R und Glossen. Aber auch die ältere Darstellung ist nicht einheitlich: v 33 f. können nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v 31 f. sein. Auch in Kap. 21 erscheinen drei Berichte (cf. die dreifache Klage v 2 f. 8 f. 15, die dreifache Erwähnung des Schwurs v 1.5.18, und die drei Mittel zur Versorgung des Restes der Benjaminiten mit Frauen: zwei Erzählungen berichten, daß man ihnen die Jungfrauen der wegen ihrer Nichtbeteiligung am Kampf bestrafte Jabeschiten gibt, eine ältere in v 1.4.6-8 und eine jüngere in v 2.3.5.9-14a, eine alte Erzählung berichtet, daß man ihnen den Rat gibt, sich die Jungfrauen der Siloniten zu rauben v 15.17-23). Vermutlich haben auch alle drei Quellen vom Anlaß des Krieges erzählt, vgl. die dreimalige Aufforderung des Schwiegervaters des Leviten zum Uebnachtbleiben 19 4 ff. und zahlreiche sonstige Dubletten wie v 11 f. || 13, v 23a<sup>2</sup> || b<sup>2</sup> etc. Eine vollkommene Scheidung gelingt jedoch nicht. Es ist zu vermuten, freilich nicht zu beweisen, daß die beiden alten Erzählungen in H<sup>1</sup> und H<sup>c</sup> standen, daß sie von Rd ausgelassen, von Rp aber wieder nachgetragen wurden. Ob die Einarbeitung der jüngeren midraschartigen Quelle, in der übrigens BOEHMER Spuren einer älteren Grundlage erkennen zu können glaubt, von dem gleichen Rp oder von einem späteren vollzogen ist, kann nicht sicher entschieden werden.

### § 67. Die Entstehung des Richterbuches.

1. Der Inhalt von Jud geht jedenfalls auf die **volkstümliche mündliche Tradition** zurück. Die Richter, die von den Späteren als Regenten Israels aufgefaßt wurden, waren ursprünglich nur als Stammeshelden geschildert, und so wird man von ihren Taten ursprünglich nur je in ihrem Stamm erzählt haben. Auf Lokaltraditionen weisen auch die Geschichten, welche von der Herkunft eines Altars (6 21.26), eines Gottesbildes (8 24 ff. 17 1 ff.), eines lokalen Brauches (11 40) berichten. Im ganzen werden diese Stammes- und Lokaltraditionen zur Zeit ihrer bloß mündlichen Ueberlieferung die gleiche Geschichte gehabt haben wie die J und E zugrunde liegenden (vgl. § 49). Nur war diese Geschichte um Jahrhunderte kürzer. Es ist

daher von vornherein wahrscheinlich, daß die historische Wirklichkeit in ihnen noch reiner zum Ausdruck kommt als in den Geschichten des Hexateuchs. In einem Falle wenigstens können wir dies bestimmt nachweisen. Die Siserageschichte des H<sup>e</sup> können wir am Deboraliede prüfen, und hier beobachten wir, von Kleinigkeiten abgesehen, eine genügende Uebereinstimmung: freilich mag in diesem Falle das Lied dafür gesorgt haben, daß der Prosabericht sich nicht stärker von der Wirklichkeit entfernte. In andern Fällen muten uns die Geschichten so urwüchsig und naturwahr an, daß wir ihnen schon allein darum ein ziemliches Maß von Vertrauen entgegenbringen dürfen. Immerhin beweisen doch die Differenzen der Erzählungen bei H<sup>i</sup> und H<sup>e</sup>, daß sich in manchen Beziehungen die Tradition je länger desto mehr von der historischen Wirklichkeit entfernte. Man mag freilich fragen, ob Gideon nicht wirklich zwei Siege über die Midianiter errungen hat, einen im Ostjordanland aus privatem Anlaß, einen zweiten im Westjordanland in nationalem Interesse, ebenso ob Jephthah nicht wirklich sowohl gegen die Ammoniter wie gegen die Moabiter gekämpft hat; dann würden die stärksten Differenzen außer Betracht bleiben müssen. Es bleiben aber doch auch dann die Differenzen in den Parallelerzählungen von Kap. 17 f. und 19 ff. als Beweismaterial übrig. Es finden sich ferner namentlich in der Gideongeschichte des H<sup>e</sup> und in der Simsongeschichte Elemente, die wir nicht als historisch betrachten können (Engelerscheinungen und Wunderzeichen). Ferner haben wir allen Anlaß zu dem Verdacht, daß einige Richter (Othniel, Tola, Jair, Elon) nichts anderes als Personifikationen von gleichnamigen Stämmen oder Geschlechtern sind (vgl. § 49,4b). Endlich ist es angesichts der Tatsache, daß der Stamm Benjamin den König Saul stellte, kaum glaublich, daß er kurz vorher fast völlig aufgerieben sein soll (Kap. 20 f.), und ebensowenig angesichts I Sam 11, daß die Jabeschiten vernichtet sein sollen (Jud 21). Wir müssen also mit sagenhaften Ausschmückungen, Uebertreibungen und Umbildungen rechnen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Mythen von Einfluß auf die Tradition gewesen sind. Das ist bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich bei der Geschichte Simsons, in dessen Bild sich Züge eines Sonnengottes eingemischt haben mögen (vgl. den Namen שׁוֹנָה = der Sonnenhafte, die Aehnlichkeit seiner Taten mit denen des Herakles-Melkart, sein zeitweises Unterliegen und Wiedererstarke etc.): doch geht es nicht an, die ganze Simsongeschichte als Mythos zu erklären (STEINTHAL, Zeitschr. f. Völkerpsychologie 1862 S. 110 ff. 129 ff.; STAHN, D. Simsonsage 1908). Möglicherweise spielen auch bei dem Klagefest um die Tochter Jephthahs (1140) mythische Motive mit.

**2. Zwei schriftliche Sammlungen der volkstümlichen Traditionen** sind uns in H<sup>i</sup> und H<sup>e</sup> erhalten. Wenigstens bei H<sup>e</sup> begegnen uns in der Gideon- und Abimelechgeschichte Spuren, daß er bereits aus einer älteren schriftlichen Quelle schöpfen konnte. Nicht immer können wir den Stoff

mit Sicherheit auf diese Quellen verteilen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit gehören zu **H<sup>i</sup>** 3 16, 2, die Othnielgeschichte, die Ehudgeschichte?, die Jabin-  
geschichte, von der einiges in Kap. 4 verwertet ist, von der Gideongeschichte  
8 4-10az, 11-21, 21-27az, die Ammoniterversion der Jephthahgeschichte 11 1-11a, 29,  
32-33\* 12 1-6, eine Form der Danitengeschichte, in der der Judäer als Prie-  
ster erscheint und selbst das Gottesbild Michas mitnimmt, um Stammes-  
priester in Dan zu werden, und endlich eine Version von Kap. 19—21.  
**H<sup>e</sup>** gehören 2 6-10, 13, 20, 21, 23 3 1az, 3-5, 1, 6, die Ehudgeschichte?, die Siserage-  
schichte von Kap. 4 und das Deborahlied, von der Gideongeschichte 6 2-6a\*,  
11-32\*, 33\*, 34, 36-40 7 1, 9-15, 16-22\*, 24, 25 8 1-3, 22, 23, 29, (30-32), die Abimelechgeschichte,  
die Moabiterversion der Jephthahgeschichte, die Simsongeschichte, die Ver-  
sion der Danitengeschichte Kap. 17 f., in der der Levit als Priester erscheint  
und das Gottesbild Michas von den Daniten geraubt wird, eine der Versio-  
nen von Kap. 19—21 und wohl auch die kleinen Richter geschichten 10 1-5  
12 8-15. Der Text des **H<sup>e</sup>** ist später noch mit Zusätzen bereichert (6 33\*, 35  
7 2-s) und mehrfach überarbeitet (besonders 6 11 ff. Kap. 13 f.).

**3. Heimat und Alter von **H<sup>e</sup>**.** In **H<sup>e</sup>** finden sich mehrere deutliche  
Beziehungen zu **E**. In der Einleitung rekapituliert er die letzten Sätze von  
**E** in Jos 24, und in der Verhandlung Jephthahs mit den Moabitern folgt er  
der elohistischen Tradition. Auch sonst erinnert manches an **E**. Wie dieser  
ältere Stücke verwertet, die sich durch den Gottesnamen אלהים auszeichnen,  
so auch **H<sup>e</sup>** (6 36-40 Kap. 9). Debora faßt er als Prophetin auf. Gideon läßt  
er gegen den Baalkult eifern und eine Aschera umhauen, womit er sich wie  
**E** als Anhänger der prophetischen Reaktion gegen das Heidentum erweist.  
Das Gleiche ergibt sich daraus, daß er in der Einleitung das Ueber-  
bleiben von Resten der Heiden aus dem Zorn Jahwes über Israels heidni-  
sche Neigungen erklärt. Ueberhaupt tritt das religiöse Element bei ihm  
stark hervor (Engelerscheinungen, göttliche Ermutigungen, Erklärung der  
Kraft Simsons aus dem Nasiräat etc.). Nach alledem dürfen wir **H<sup>e</sup>** zu dem  
Schriftstellerkreise des **E**, d. h. zu den prophetisch gesinnten Kreisen des  
Nordreiches rechnen. Und zwar wird er ein Nachfolger des **E** sein, also ge-  
gen das Ende des Nordreiches geschrieben haben; denn er zitiert **E**, er  
schätzt bereits die levitischen Priester höher als andere (17 13, cf. Ex 32 25 ff.  
= **E**<sup>3</sup>). Ja er kennt bereits die Eroberung der nördlichen Landesteile durch  
Tiglatpileser, wenn 18 30 von ihm stammt. Für diesen Ansatz spricht auch,  
daß sich in 8 23 die gleiche Beurteilung des menschlichen Königtums findet  
wie bei Hosea, der etwa um 740 wirkte.

**4. Heimat und Alter von **H<sup>i</sup>**.** Mit ziemlicher Sicherheit dürfen  
wir **H<sup>i</sup>** zu dem jahwistischen Schriftstellerkreis rechnen, also für einen Ju-  
däer halten. Mit **J** teilt er die Anschauung, daß die Kanaaniter den Israe-  
liten in der Kriegskunst überlegen waren, und dementsprechend erklärt er  
das Ueberbleiben von Resten derselben daraus, daß Israel durch sie die

Kriegführung lernen sollte. Mit J verbindet ihn auch das Zurücktreten des spezifisch theologischen Elementes und eine gewisse Aehnlichkeit in Sprache und Stil, die jedoch zu völliger Identifizierung nicht ausreicht (cf. KITTEL StKr 1892 S. 44 ff.). Die von H<sup>j</sup> mitgeteilten Geschichten machen allgemein einen altertümlicheren Eindruck als die des H<sup>e</sup>: Gideons Tat entspringt persönlichen Motiven (Blutrache), und es wird ihr keine nationale Bedeutung beigemessen; an dem Ephod Gideons wird kein Anstoß genommen; von einem levitischen Priester wissen Kap. 17 f. nichts, als Priester erscheint ein Judäer, und dieser wird ohne Tadel am Heiligtumsraub beteiligt. Das alles sind Anzeichen eines ziemlich hohen Alters. Doch fehlt es uns an jedem Mittel zu einer bestimmteren Datierung. So müssen wir uns mit dem allgemeinen Ansatz im 9. (oder gar schon im 10.?) Jahrhundert begnügen.

5. Noch in vordtn. Zeit, also wohl gleichzeitig mit der Vereinigung von J und E im 7. Jh., sind H<sup>j</sup> und H<sup>e</sup> zusammengearbeitet worden. Der Redaktor (Rh) hat die Erzählungen, die von der gleichen Person handelten, mit einander verknüpft, so gut es ging, indem er in der Regel eine der Quellen zugrunde legte und die andere nur zur Ergänzung verwertete. So hat er die Einleitung des H<sup>e</sup> vollständig mitgeteilt, aus H<sup>j</sup> nur ein kleines Bruchstück eingeschaltet. Ebenso hat er in Kap. 4 die Siserageschichte des H<sup>e</sup> nur durch Einarbeitung einzelner Züge aus der Jabingeschichte des H<sup>j</sup> bereichert und die Verbindung dadurch ermöglicht, daß er Sisera zum Feldherrn Jabins, Jael zum Weibe Chebers machte. Auch die Gideongeschichte erzählt er wesentlich nach H<sup>e</sup>, aus H<sup>j</sup> trägt er nur einen Abschnitt nach, indem er Gideon die Reste der Midianiter in das Ostjordanland verfolgen läßt (von seiner Hand stammt der Zusatz 8<sup>10a,b</sup>). In der Jephthahgeschichte dagegen bevorzugt er H<sup>j</sup>, dem zuliebe er auch den Namen der Moabiter mit dem der Ammoniter vertauscht. In Kap. 17—21 scheint er beide Quellen ungefähr gleichmäßig benutzt zu haben, doch überwiegt in Kap. 18 H<sup>j</sup>. Ob von seiner Hand auch einige der Nachträge zu H<sup>e</sup> in Kap. 6 f. und die Uebearbeitung von 6<sup>11</sup> ff. Kap. 13 f. stammen oder von der eines früheren Bearbeiters, läßt sich nicht erkennen. Vor allem aber geht auf ihn die Auffassung aller Richter als aufeinanderfolgender Regenten Israels und im Zusammenhang damit die Durchführung der Chronologie zurück (Schema: „nach ihm trat auf NN . . ., und er regierte Israel . . . Jahre“). Die Zahlen fand er gewiß teilweise schon in der Ueberlieferung; soweit das nicht der Fall war, ergänzte er sie nach einem künstlichen System mit der Normalzahl 40 resp. ihrer Halbierung oder Verdoppelung, wobei er darauf Bedacht nahm, daß die Einzelposten sich der l Reg 6<sup>1</sup> überlieferten Gesamtzahl 480 fügten. Da er Regenten Israels kennt, stammt der ihm bisweilen zugeschriebene Satz „es gab damals keinen König in Israel; jeder tat, was ihm gut schien“ (17<sup>6</sup> 18<sup>1a</sup> 19<sup>1b</sup> 21<sup>25</sup>) schwerlich von seiner Hand, sondern aus einer der Quellen.

6. Viel tiefer griff die deuteronomische Bearbeitung (Rd) ein, die wir

wohl in die Zeit des Exils verlegen müssen. Darauf führt der ganze Charakter des dtn. Richterbuches; in den einzelnen Abschnitten der Richterzeit zeigt Rd gleichsam ein Vorspiel des Exils: den Abfall bestrafte Jahwe dadurch, daß er sein Volk den fremden Unterdrückern preisgibt; aber er rettet sein Volk auch wieder, wenn es sich bekehrt, wie man es auch betreffs des Exils erhoffte. Daher gewannen die Richter für Rd eine besondere Bedeutung, von denen eine rettende Tat erzählt wurde, während die andern Geschichten für ihn kein besonderes Interesse hatten. So bearbeitete er das Richterbuch so, daß es eine Geschichte der Bestrafungen des Abfalls und der Errettungen nach der Bekehrung wurde. Die Einleitung von H<sup>sc</sup> ersetzte er durch eine eigene, in der er den theologischen Pragmatismus auseinandersetzte (2 11.12.14-19\*). Die Richtergeschichten nahm er nur soweit auf, als sie seinem Zweck entsprachen (§ 65,3), und versah sie unter Benutzung des von seiner Quelle gebotenen Materials je mit einer Einleitung, die vom Abfall Israels, der Bestrafung und der Bekehrung erzählte. Durch die Angaben über die Dauer der Fremdherrschaften füllte er die Lücke aus, die durch die Fortlassung der kleinen Richter und Abimelechs in der Chronologie entstanden war. Im übrigen griff er nur wenig in die alten Texte ein. An den Opferhandlungen Gideons und Manoachs und am Altarbau Gideons nahm er keinen Anstoß; sollte doch das Gesetz über die Kultuskonzentration nach Dtn 12 s ff. erst zur Zeit Salomos in Kraft treten. Schweren Anstoß bereiteten ihm aber der Name Jerubbaal, den er daher durch Gideon ersetzte (auch 6 32 wurde von ihm wohl gestrichen), und die Aufertigung eines Ephod durch Gideon, weshalb er 8 24 ff. wohl gänzlich tilgte. Auch das Opfer der Tochter Jephthahs muß ihm anstößig gewesen sein; doch können wir nicht erkennen, ob er den betreffenden Bericht ausschied, der dann später wieder nachgetragen sein müßte, oder ob er sich durch Umdeutung half (von der Opferung ist jetzt in 11 39 nicht unverblümt gesprochen).

**7. Die nachdenteronomische Bearbeitung (Rp).** Durch die Herstellung des dtn. Richterbuches war natürlich das ältere Richterbuch (H<sup>sc</sup>) nicht aus der Welt geschafft. Beide wurden nebeneinander weiter überliefert. So konnten später die von Rd übergangenen Stücke aus dem alten Richterbuch in das dtn. Buch nachgetragen werden. Das geschah durch ganz mechanische Einschaltung. Die Hand des Rp ist nur selten in der Formulierung erkennbar (8 30-32), auch Zusätze sind nur vereinzelt zu bemerken (besonders 8 27a,3b). Selbst die durch die Wiederaufnahme der kleinen Richter entstehende chronologische Schwierigkeit ist nicht beachtet: die Meinung, daß er die Regierungszeit der kleinen Richter (70 Jahre) mit der Zeit der Fremdherrschaften (71 Jahre) identifizierte, scheidet an der Anordnung: Rp hat die Notizen über die kleinen Richter teils vor, teils nach der Jephthahgeschichte untergebracht und damit gesagt, daß sie vor und nach Jephthah regierten; ob diese Ansetzung dem vordin. Richterbuch entsprach, wissen

wir nicht. Da Rp selbst so wenig hervortritt, haben wir auch keinen Anhalt für seine genauere Datierung. Doch werden wir ihn ungefähr in dieselbe Zeit versetzen dürfen wie den letzten Redaktor des Buches Jos (4. Jh.), da er gleich diesem darauf ausgeht, ein Buch aus älteren Quellen zu ergänzen. Ob die Aufnahme von 11 25, die Einarbeitung der Samgarnotiz 331 und der midrasehartigen Quelle in Kap. 19 ff. dem gleichen Rp oder einem späteren zuzuschreiben ist, läßt sich nicht entscheiden.

## Kapitel IV.

### Die Samuelisbücher.

**Literatur.** Kommentare: OTHENIUS (KEH) 1842, 21864, 3. Aufl. von MLOEHR 1898; KELL (KD) 1865, 21875; AKLOSTERMANN (SZ) 1887; HPSMITH (ICC) 1899; KBUDDE (MHC) 1902; WNOWACK (NHK) 1902; RKITTEL (HSAT) 1909. — Zum Text: JWELLHAUSEN, D. Text d. Bücher Sam. 1871; SRDRIVER, Notes on the text of the books of Sam. 1890; ENESTLE, Marginalien u. Materialien 1893 S. 13 ff.; KBUDDE, SBOT 1894. — Quellenkritik: JWELLHAUSEN, D. Composition d. Hexateuch u. d. hist. Bücher d. AT 21899; CHCORNELL, ZWL 1885 S. 113 ff., Königsberger Studien 1887 S. 25 ff., ZATW 1890 S. 96 ff.; KBUDDE, D. Bücher Richt. u. Sam. 1890 (vgl. ZATW 1888 S. 223 ff.); RKITTEL, StKr 1892 S. 44 ff., Gesch. d. Volkes Israel 211 1909 § 2; GBEER, Saul, David, Salomo (RVB II 7) 1906; ESIEVERS, Metrische Studien III 1907. — Zu I 1—15 JSCHAFFERS Bibl. Zeitschr. 1907 S. 1 ff., 126 ff., 235 ff., 359 ff., 1908 S. 117 ff.; zu I 21-10 PHAAPT, ZPMG 1904 S. 617 ff.; zu 18 ff. ADLOPS, Les sources des récits du premier livre de Sam. sur l'institution de la royauté israélite (Études de théologie etc. en hommage à la faculté de théol. de Montauban 1901 S. 259 ff.); WWGUTH, D. ältere Schicht in den Erzählungen über Saul u. David 1904; zu II STANLEYACOOK, Notes on the composition of 2. Sam. (AJSL 1900 S. 145 ff.); WCASPARI, Literarische Art u. hist. Wert von II 15—20 (StKr 1909 S. 317 ff.); zu II 23 s. ff. JMARQUART, Fundamente israel. u. jüd. Gesch. 1896 S. 15 ff.

### § 68. Inhalt der Samuelisbücher.

**1. Namen und Buchteilung.** Die Samuelisbücher erzählen die Geschichte Samuels, Sauls und Davids. Ihre Bezeichnung als Samuelisbücher (שמעוני) kann also ursprünglich nicht den Sinn gehabt haben, daß Samuel ihr Verfasser war (so Baba bathra 14b), sondern nur als abgekürzte Benennung nach dem Inhalt (die von Samuel [Saul und David] erzählenden Bücher) verstanden werden. Uebrigens faßten die Juden unsere beiden Samuelisbücher als ein einziges Buch auf; das beweisen die Angaben über die Zahl und Namen der biblischen Bücher (§ 8,1), die für beide Bücher gemeinsame Massora finalis und ausdrückliche Zeugnisse (EUSEBIUS hist. eccl. VII 252, HIERONYMUS prol. gal.). In der LXX wurde das Buch mit Rücksicht auf seinen Umfang geteilt, indem der Schmitt hinter dem Bericht über den Tod Sauls gemacht wurde; die Benennung faßt die beiden so entstandenen Bücher mit den beiden folgenden zusammen: βασιλειῶν α'. β' (= I und II Sam), γ', δ' (= I und II Reg). Dem schließt sich die lateinische Bezeichnung Regnorum (der Königreiche Juda und Israel, nach HIERONYMUS



jedoch besser Regum) I. II. III. IV an. Aus den lateinischen Bibeln drang die Einteilung von Sam in zwei Bücher seit 1448 (§ 8,24) auch in die hebräischen Texte ein, doch unter Festhaltung des alten Namens (אֶשְׂרָאֵל und אֶשְׂרָאֵל בְּשֵׁם).

2. Da die Geschichten der Hauptpersonen in einander übergreifen, kann man nicht einfach drei Hauptteile (Samuel, Saul, David) unterscheiden, muß vielmehr **vier Hauptteile** konstatieren: 1. Samuel I 1—7, 2. Samuel und Saul I 8—15, 3. Saul und David I 16—31, 4. David II 1—24. Den vierten Hauptteil zerlegt man passend in drei Abschnitte: a) Uebersicht über Davids Regierung II 1—8, b) Davids Familiengeschichte II 9—20, c) Anhänge II 21—24.

3. **Inhaltsübersicht von I 1—7:** Geschichte der Eliden, der heiligen Lade und Samuels. 1<sup>1-18</sup> das Gelübde der kinderlosen Hanna; 1<sup>19-28</sup> Samuels Geburt und Uebergabe an das Heiligtum zu Silo; 2<sup>1-10</sup> das Lied der Hanna; 2<sup>11-26</sup> Samuel bei Eli, Bosheit der Söhne Elis, Ankündigung des Gerichtes über die Eliden; 3<sup>1-18</sup> Offenbarung Jahwes an Samuel über den Untergang der Eliden; 3<sup>19-4<sup>1a</sup></sup> Samuel als Prophet; 4<sup>1b-7<sup>1</sup></sup> die Geschichte der Lade (4<sup>1b-22</sup> Israels doppelte Niederlage bei Aphek, Verlust der Lade an die Philister, Tod der Söhne Elis und Elis selbst; 5<sup>1-12</sup> das von der Lade in Asdod, Gath und Ekron verursachte Unheil; 6<sup>1-7<sup>1</sup></sup> die Rücksendung der Lade, ihre Ankunft in Beth-Schemesch und Weitersendung nach Kirjath-Jearim); 7<sup>2-17</sup> Israels Bekehrung, Samuels Sieg über die Philister bei Ebenha-Ezer, Samuel als Richter.

4. **Inhaltsübersicht von I 8—15:** Geschichte Samuels und Sauls. 8<sup>1-3</sup> Samuels Söhne als Richter; 8<sup>4-22</sup> Israel begehrt von Samuel unter Verwerfung des Königtums Jahwes einen menschlichen König, das Königsrecht; 9<sup>1-10<sup>16</sup></sup> Saul trifft auf der Suche nach verlaufenen Eselinnen mit Samuel zusammen, wird von ihm heimlich zum König gesalbt, um Israel von den Philistern zu befreien, und wird durch Vorzeichen ermutigt; 10<sup>17-27</sup> Saul wird in Mispa durch das Los zum König erwählt; 11<sup>1-15</sup> Saul entsetzt das von den Ammonitern belagerte Jabesch und wird infolgedessen in Gilgal zum König ausgerufen; 12<sup>1-25</sup> Samuel legt sein Richteramt nieder, seine Abschiedsrede; 13<sup>1-7</sup> Ausbruch des Philisterkrieges; 13<sup>8-14</sup> Sauls Opfer und Verwerfung durch Samuel; 13<sup>15-23</sup> die durch Sauls Zögern hervorgerufene Lage vor der Schlacht; 14<sup>1-46</sup> Jonathans Heldentat am Paß von Michmas, Besiegung der Philister, Jonathans Verfehlung und ihre Sülme; 14<sup>47-52</sup> kurze Uebersicht über Sauls weitere Kriege und seine Angehörigen; 15<sup>1-35</sup> der Amalekiterkrieg und Sauls Verwerfung aus Anlaß der Verschönerung Agags.

5. **Inhaltsübersicht von I 16—31:** Saul und David. 16<sup>1-13</sup> die Salbung Davids; 16<sup>14-23</sup> David kommt als Saitenspieler an den Hof Sauls; 17<sup>1-54</sup> sein Sieg über Goliath; 17<sup>55-18<sup>5</sup></sup> seine Aufnahme unter Sauls Krie-

ger, Freundschaft mit Jonathan; 18<sup>6-11</sup> David vom Volk gefeiert, Sauls erste Anschläge auf ihn; 18<sup>12-30</sup> weitere Erfolge Davids, Saul sucht ihn durch die Liebe zu seiner Tochter Merab resp. Michal zu verderben, Michal wird Davids Weib; 19<sup>1-7</sup> Jonathan söhnt Saul mit David aus; 19<sup>8-17</sup> neue Anschläge Sauls. David entflieht durch Michals List; 19<sup>18-24</sup> David bei Samuel, Sauls Häscher und Saul selbst unter den Propheten; 20<sup>1-21</sup> Jonathan warnt David; 21<sup>2-10</sup> David wird von Achimelech in Nob mit Brot und Waffen versorgt; 21<sup>11-16</sup> Flucht nach Gath; 22<sup>1-5</sup> David Führer einer Freischar in Adullam, Moab und Ja'ar-Heret; 22<sup>6-23</sup> Sauls Rache an den Priestern von Nob, Ebjathars Flucht zu David; 23<sup>1-6</sup> David befreit Ke'ila; 23<sup>7-14</sup> Flucht in die Wüste Siph; 23<sup>15-18</sup> Jonathan besucht David; 23<sup>19-25</sup> ein Philistereinfall zwingt Saul zur Aufgabe der Verfolgung; 24<sup>1-23</sup> Davids Großmut gegen Saul bei Engedi; 25<sup>1-44</sup> Samuels Tod, David und Nabal; 26<sup>1-25</sup> Davids Großmut gegen Saul in der Wüste Siph; 27<sup>1-12</sup> Davids Flucht zu Achis von Gath, Kriegszüge im Negeb; 28<sup>1-2</sup> David im philistäischen Heer gegen Saul; 28<sup>3-25</sup> Saul bei der Totenbeschwörerin in Endor; 29<sup>1-11</sup> David wird von den Philistern heimgesandt; 30<sup>1-31</sup> David rächt an den Amalekitern den Ueberfall auf Siklag; 31<sup>1-13</sup> Schlacht am Gilboa, Tod Sauls und seiner Söhne, ihre Beisetzung durch die Jabeschiten.

**6. Inhaltsübersicht von II 1—8:** die Regierung Davids. 1<sup>1-16</sup> David erhält die Kunde vom Tode Sauls; 1<sup>17-27</sup> Davids Klagelied auf Saul und Jonathan; 2<sup>1-7</sup> David wird in Hebron König von Juda, seine Botschaft an die Jabeschiten; 2<sup>8-31</sup> Abner macht Ischbaal zum König von Israel, Krieg zwischen David und Ischbaal; 3<sup>2-5</sup> Davids Sölme; 3<sup>6-39</sup> Abners Abfall von Ischbaal. Joabs Blutrache an Abner; 4<sup>1-12</sup> Ischbaals Ermordung und Bestrafung der Mörder durch David; 5<sup>1-3</sup> David wird auch von Israel als König anerkannt; 5<sup>4-5</sup> chronologische Angaben über Davids Regierung; 5<sup>6-12</sup> David erobert Jerusalem und macht es zu seiner Residenz; 5<sup>13-16</sup> die in Jerusalem geborenen Söhne Davids; 5<sup>17-25</sup> Davids Siege über die Philister; 6<sup>1-23</sup> die Ueberführung der Lade nach dem Zion; 7<sup>1-17</sup> Nathans Prophetie an David über die ewige Dauer seiner Dynastie; 8<sup>1-14</sup> Uebersicht über Davids Kriege; 8<sup>15-18</sup> David und seine Beamten.

**7. Inhaltsübersicht von II 9—20:** Davids Familiengeschichte. Kap. 9 David und Mephiboseth (= Meribaal, § 21,6); Kap. 10—12 der Ammoniter- und Aramäerrieg, David und Bathseba, Salomos Geburt (10<sup>1-5</sup> Anlaß des Ammoniterkrieges; 10<sup>6-19</sup> Bündnis der Ammoniter mit den Aramäern und Besiegung der letzteren; 11<sup>1</sup> Einschließung von Rabbath Ammon; 11<sup>2-4</sup> Davids Ehebruch mit Bathseba; 11<sup>5-27</sup> David läßt Uria umbringen und heiratet Bathseba; 12<sup>1-15</sup> Nathans Bußpredigt; 12<sup>15b-25</sup> Tod des Kindes der Bathseba, Geburt Salomos; 12<sup>26-31</sup> die Eroberung von Rabbath Ammon); 13<sup>1-38</sup> Ammon vergewaltigt seine Halbschwester Tamar, Absaloms Rache an Ammon und seine Flucht nach Geschur; 13<sup>39-14</sup> 33

Joab söhnt David mit Absalom aus; 15<sup>1-12</sup> Absaloms Empörung; 15<sup>13-30</sup> David flieht mit seinen Getreuen aus Jerusalem; 15<sup>31-37</sup> David schickt Chusaj zu Absalom, damit er Achitophels Rat entgegenwirke; 16<sup>1-4</sup> David und Siba; 16<sup>5-14</sup> David und Simeï; 16<sup>15-23</sup> Absalom in Jerusalem, Ankunft Chusajs bei ihm, Absalom eignet sich den Harem Davids an; 17<sup>1-11</sup> Achitophel rät zur schleunigen Verfolgung Davids, Absalom folgt Chusajs entgegengesetztem Rat; 17<sup>15-22</sup> Chusaj sendet David Botschaft, David flieht über den Jordan; 17<sup>23</sup> Achitophel verläßt Absalom; 17<sup>24-29</sup> Absalom folgt David ins Ostjordanland, David wird in Machanajim von seinen Freunden mit Nahrung versorgt; 18<sup>1-18</sup> Absaloms Niederlage und Tod; 18<sup>19-19.9</sup> Davids Trauer beim Empfang der Kunde von Absaloms Tod, Begrüßung seiner Krieger; 19<sup>9b-44</sup> Davids Rückkehr, Begegnung mit Simeï und Meribaal, Abschied von Barzillaj, Eifersucht der Israeliten auf die Judäer; 20<sup>1-22</sup> der Aufstand Schebas und seine Niederwerfung durch Joab; 20<sup>23-26</sup> Beamtenverzeichnis.

**8. Inhaltsübersicht von II 21—24:** Anhänge. 21<sup>1-14</sup> David gibt sieben Sauliden der Rache der Gibeoniten preis; 21<sup>15-22</sup> Davids Helden (erster Teil); Kap. 22 Davids Psalm; 23<sup>1-7</sup> die „letzten Worte“ Davids; 23<sup>8-39</sup> Davids Helden (zweiter Teil); Kap. 24 Davids Volkszählung, ihre Bestrafung durch eine Pest, der Altarbau auf der Tenne Arawnas.

### § 69. Analyse von I Sam 7—15.

1. Wir beginnen die Analyse mit dem Abschnitt, in dem die Quellenverhältnisse am durchsichtigsten sind, mit 18—15, mit dem wir aus praktischen Gründen Kap. 7 zusammennehmen. Daß hier **zwei einander ausschließende Erzählungsreihen** kombiniert sind, ist allgemein anerkannt. Nach der einen, die wir mit S<sup>1</sup> bezeichnen wollen (9<sup>1-10</sup> 11. 13. 14), hat Jahwe beschlossen, Israel durch einen König aus der Hand der Philister zu erretten; er läßt Saul zunächst heimlich durch den Seher Samuel salben und beauftragen, er solle bei sich bietender Gelegenheit an die Spitze Israels treten. Das tut Saul, als die Jabeschiten um Hilfe gegen die Ammoniter rufen; er entsetzt Jabesch und wird nun vom Volk in Gilgal zum König ausgerufen. Seiner Hauptaufgabe entledigt er sich durch die Besiegung der Philister am Paß von Michmas. Nach der andern (S<sup>2</sup> 7<sup>2-8</sup> 22 10<sup>17-27</sup> 12. 15) hat der Prophet und Richter Samuel die Philisterherrschaft gebrochen, indem er bei Eben-ha-Ezer die Philister so schlug, daß sie zu seinen Lebzeiten nicht wieder in das Gebiet Israels einfielen. Ohne rechten Grund begehrt Israel von ihm einen König. Obwohl er darin eine Verwerfung seines Königtums sieht, weist Jahwe Samuel doch an, das Verlangen des Volkes zu erfüllen. Dieser verkündigt das Königsrecht, läßt in Mispä den König, Saul, durch das Los wählen und legt sein Richteramt nieder, indem er das Volk ermahnt, nun wenigstens Jahwe zu gehorchen, widrigenfalls es samt seinem

König umkommen würde. Saul besteht gleich die erste Probe nicht, indem er an den Amalekitem den Bann nicht so vollstreckt, wie Samuel ihn angewiesen hat, und empfängt daher sein Verwerfungsurteil. — Die hauptsächlichsten Unterschiede der beiden Quellen sind folgende: 1. S<sup>a</sup> sieht in dem Königtum eine Stiftung Jahwes zum Heile seines Volkes, S<sup>b</sup> hält es für prinzipiell unberechtigt; 2. S<sup>a</sup> motiviert die Einsetzung eines Königs durch die Philisternot, nach S<sup>b</sup> ist diese bereits durch Samuel beseitigt; 3. nach S<sup>a</sup> ist Samuel lediglich ein Prophet, der ursprünglich nur lokale Bedeutung hat und erst dadurch eine nationale Bedeutung gewinnt, daß Jahwe durch ihn den König salben läßt, nach S<sup>b</sup> hat Samuel von Anfang an nationale Bedeutung als Prophet und Richter (= Retter und Regent) ganz Israels; 4. die Verwerfung Sauls erfolgt nach S<sup>a</sup> im Zusammenhang mit dem Philisterkrieg, nach S<sup>b</sup> im Zusammenhang mit dem Amalekiterkrieg; 5. der Ort der Erhebung Sauls zum König ist nach S<sup>a</sup> Gilgal, nach S<sup>b</sup> Mispä.

**2. Die Erzählungsreihe S<sup>a</sup>** ist nach LÖBS aus zwei Quellen zusammengesetzt (A 9<sub>1</sub>–10<sub>12</sub> 13<sub>3-5\*</sub>.23 14<sub>1-20\*</sub>.23a.24b\*.25-30.36-46; B Kap. 11. 13<sub>2.3a.17.18</sub> 14<sub>15\*</sub>.21.22.23b\*.24\*.31-35); doch hat diese These mit Recht keinen Beifall gefunden, vgl. gegen sie BUDE im Kommentar zu 9<sub>1</sub>–10<sub>16</sub>. Viele wollen in S<sup>a</sup> zwei Schichten unterscheiden, eine ältere (Kap. 13 f.) und eine jüngere (9<sub>1</sub>–10<sub>16</sub> 11); in der älteren hat Saul bereits einen erwachsenen Sohn, in der jüngeren sei er als ein junger, noch im Hause des Vaters lebender Mann gedacht; aber die letztere Behauptung ist kaum beweisbar. Richtig dagegen ist, daß die Erzählung durch Zusätze bereichert ist. So ist sicher 9<sub>9</sub> eine relativ späte Glosse zu dem in 9<sub>11</sub> vorkommenden Ausdruck נָסַח. Der Vers 10<sub>8</sub> ist ein den sekundären Abschnitt 13<sub>7b-15a</sub> (s. u.) vorbereitender Zusatz. Von dem R, der S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> verband, stammen sicherlich 11<sub>12-14</sub>; sie nehmen auf 10<sub>27</sub> Bezug und dienen dazu, die aus der Quellenverflechtung sich ergebende Doppelheit des Berichtes über Sauls Erhebung zum König einigermassen zu rechtfertigen: das zweitemal soll es sich um eine Erneuerung des Königtums handeln, die dadurch veranlaßt war, daß Saul das erstemal noch keine allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Da 11<sub>12-14</sub> die Anwesenheit Samuels voraussetzen, ist in 11<sub>7</sub> וְיָשָׁב שָׁמֹרָה hinzugesetzt; im ursprünglichen Text von Kap. 11 spielt Samuel keine Rolle. Ein Zusatz ist sicher auch 11<sub>8b</sub>, in dem besonders die unglaublich großen Zahlen auffallen. Der noch in LXX fehlende Vers 13<sub>1</sub> ist wohl ein Zusatz nach Analogie von II 2<sub>10</sub> 5<sub>4</sub> etc., in dem die Zahl für das Alter Sauls bei der Thronbesteigung nicht ausgefüllt ist; ob die Zahl für seine Regierungsdauer korrekt ist, ist zweifelhaft. Ein sekundäres Stück (S<sup>a2</sup>) ist jedenfalls 13<sub>7b-15a</sub>. Davon, daß Saul verworfen ist, merkt man in der Fortsetzung nichts: daß Jahwe ihm nicht antwortet, wird 14<sub>36</sub> ff. nicht durch seine, sondern durch Jonathans Verschuldung motiviert. Der Nachtrag soll wohl den tragischen Ausgang Sauls, von dem sicher auch S<sup>b</sup> berichtet hat, aus einer

entsprechenden Verschuldung erklären, was er freilich nur in unvollkommener Weise tut. Da nach der Vereinigung von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> jeder Anlaß zu dieser Ergänzung fehlte, weil Kap. 15 den Zweck viel besser erfüllte, ist 13 7b-15a jedenfalls schon vor der Vereinigung von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> nachgetragen. Vorbereitet ist der Nachtrag durch 10 s und durch 5:27 am Schluß von 13 4. Ein Zusatz ist sicherlich auch 13 19-22: ohne Waffen ist ein Kriegsheer nicht denkbar; doch bleibt die Herkunft des Stückes rätselhaft; ist die Quelle vielleicht ein Midrasch, der den Sieg Sauls als einen wunderhaften hinstellen wollte? Ohne ausreichenden Grund hat man an den wechselnden Angaben über die Stärke des Heeres Sauls in Kap. 13 Anstoß genommen und durch Streichungen zu helfen gesucht (KITTEL, LÖHR, HPSMITH). Die 3000 Mann von v 2 bilden das stehende Heer Sauls; nach Ausbruch des Krieges werden sie durch das Volksaufgebot ergänzt (v 4); die Verringerung der Zahl auf 600 (v 15) ist durch v 6,7a genügend erklärt. Auch WELHAUSENS Zweifel an der Ursprünglichkeit von 14 31a,36-45 sind nicht genügend begründet. Sehr verschieden wird über 14 47-52 geurteilt. Daß S<sup>a</sup>, wenn er über weitere Kriege Sauls etwas gewußt hätte, von ihnen nur eine kurze Andeutung gegeben haben sollte, ist kaum anzunehmen. An S<sup>b</sup> als Verfasser kann nicht gedacht werden, weil er von dem Amalekiterkrieg in Kap. 15 ausführlich erzählt. So möchte LÖHR hier ein Stück aus einer Sonderquelle finden, und BONK (ZATW 1891 S. 143) bestimmt diese näher als eine Familiengeschichte Sauls, von der er Spuren auch in den folgenden Kapiteln finden zu können glaubt. BUDE, NOWACK, CORNILL schreiben v 47-51 dem Rd zu, der es liebe, die Geschichte eines Mannes durch zusammenfassende Ueberblicke zu schließen, cf. II 8. Nach BUDE beruht die Liste der besiegten Völker (v 47 f.) auf Herübernahme aus II 8; für v 49 ff. aber soll Rd quellenhafte Notizen des S<sup>a</sup> verwertet haben. Am wahrscheinlichsten dürfte anzunehmen sein, daß S<sup>a</sup> hier die Geschichte Sauls durch v 49-51 abschloß; von Rd ist hier keine sichere Spur zu finden. Dagegen wird v 47 f. in der Tat von Rd nach II 8 ergänzt sein; v 52 aber wird eine ältere redaktionelle Ueberleitung auf die folgende Davidgeschichte sein.

**3. Einheitlichkeit und vorderonomischer Charakter von S<sup>b</sup>.** In der Erzählungsreihe S<sup>b</sup> unterscheiden die meisten Neueren (WELHAUSEN, CORNILL, LÖHR, NOWACK u. a.) zwei Schichten, eine ältere (Kap. 15) und eine jüngere (Kap. 7 2–8 22 10 17-27 12). Sie begründen das damit, daß Samuel in Kap. 15 nur als Prophet, nicht aber als Richter und Regent erscheine, und daß hier die prinzipielle Verwerfung des menschlichen Königtums nicht hervortrete. Aber das erstere ist selbstverständlich: nachdem Saul zum König erwählt ist, hat Samuel sein Richteramt niedergelegt (Kap. 12), und so kann er in Kap. 15 nur noch als Prophet auftreten. Zu dem letzteren ist zu bemerken, daß, nachdem einmal Jahwe trotz prinzipieller Bedenken Israel einen König zugestanden hatte, in Kap. 15 kein

Anlaß mehr vorlag, die prinzipielle Nichtberechtigung des Königtums noch einmal zu betonen: mit 12<sup>19</sup> ff. steht Kap. 15 durchaus im Einklang. Ueberdies schafft man durch die Zuweisung von Kap. 7—12\* an eine jüngere Hand eine Schwierigkeit, da dann Kap. 15 ohne Anschluß nach rückwärts ist. Man sieht sich dann zu der Annahme genötigt, daß Kap. 7—12\* an die Stelle eines älteren Parallelberichtes getreten seien, der Samuel nur als Propheten auftreten ließ und das Königtum ähnlich wie S<sup>a</sup> prinzipiell für berechtigt und durch die Philisternot begründet hielt. CORNILL möchte wenigstens Reste dieses älteren Berichtes in 7<sup>1</sup> 8<sup>4</sup> 10<sup>19b-21.26b.27a</sup> sehen. Dieser Annahme bedarf es jedoch nicht. Ebenso wenig ist es berechtigt, wenn WELLSHAUSEN und NOWACK Kap. 7. 8. 10<sup>17-27</sup> 12 einem dtn. Verfasser zuschreiben, und wenn HPSMITH dieses Urteil auch auf Kap. 15 ausdehnt. Im ganzen trägt die Erzählung keinen dtn. Charakter, und die prinzipielle Verwerfung des menschlichen Königtums wäre bei einem dtn. Verfasser angesichts Dtn 17<sup>14</sup> ff. schwer begreiflich. Tatsächlich kommt man mit der Annahme einer leichten dtn. Bearbeitung vollkommen aus.

**4. Verhältnis von S<sup>b</sup> zur Quelle H<sup>c</sup> des Richterbuches.** Die Quelle S<sup>b</sup> steht in unverkennbarem Zusammenhang mit der ephraimitischen Quelle des Richterbuches (H<sup>c</sup>) und ist wahrscheinlich dem gleichen Verfasser zuzuschreiben. Auch S<sup>b</sup> stammt aus dem elohistischen Schriftstellerkreis, wie BUDDE und CORNILL nachgewiesen haben: vgl. z. B. 7<sup>3</sup> mit Gen 35<sup>2</sup> ff. Jos 24<sup>14.23</sup>, die Bezeichnung der Kananiter als ״זש 7<sup>14</sup>, die Nennung Aarons neben Mose 12<sup>6</sup>.s. Auf speziellere Beziehungen zu H<sup>c</sup> weist die Erwähnung Siseras 12<sup>9</sup> (״זש ״זש ״זש ״זש wird Zusatz nach Jud 4<sup>2</sup> etc. sein) und Jerubbaals 12<sup>11</sup> (vgl. § 66,7<sup>b</sup>), vor allem aber die gleiche Beurteilung des Königtums (vgl. Jud 8<sup>23</sup>, § 66,7<sup>b</sup>). Auf Identität der Verfasser führt Jud 13<sup>5</sup>; denn wenn Simson nach dieser Stelle nur den Anfang mit der Errettung Israels aus der Hand der Philister macht, so muß der Verfasser weiter von dem erzählt haben, der die Rettung vollendet, und das ist nach 7<sup>13</sup> Samuel (nicht etwa Saul, der auch nach S<sup>a</sup> die Rettung nicht vollendet). Auch die chronologischen Angaben schließen Samuel (nicht Saul) mit Simson zusammen: die 40 Jahre der Philisterherrschaft (Jud 13<sup>1</sup>) werden ausgefüllt durch die 20 auf Simson entfallenden Jahre (Jud 15<sup>20</sup>) und die I Sam 7<sup>2</sup> erwähnten 20 Jahre bis zum entscheidenden Sieg Samuels. Das beweist mit Sicherheit, daß der Verfasser des dtn. Richterbuches, von dem Jud 13<sup>1</sup> stammt, I Sam 7 im Richterbuch las, und bestätigt so unseren Schluß auf Zusammenghörigkeit von S<sup>b</sup> mit H<sup>c</sup>.

**5. Bearbeitungsspuren in S<sup>b</sup>.** Auch der Text des S<sup>b</sup> ist uns nicht intakt erhalten. In Kap. 7 finden sich Spuren des Rd in der hinter ״זש ״זש ״זש in v 2 auffallenden Angabe ״זש ״זש ״זש, das aus dem Vergleich von Jud 13<sup>1</sup> und 15<sup>20</sup> erschlossen ist, vielleicht in einzelnen Ausdrücken von v 3 f. 13 und wohl auch in v 15, der mit der Annahme lebenslänglicher Richtertätig-

keit Samuels Kap. 12 widerspricht. Daraus, daß nach dem ganzen Zusammenhang von S<sup>b</sup> das Verlangen des Volkes nach einem König unmotiviert erscheine, und daß Samuels Söhne 12 2 unbefangen erwähnt werden, folgert Lobs die Nichtursprünglichkeit von 8 1-5. Doch ist wohl besser anzunehmen, daß S<sup>b</sup> in dem Wandel der Söhne Samuels zwar den Anlaß, aber nicht die ausreichende Entschuldigung für das Begehren des Volkes sieht, und daß 12 2aß ein Zusatz ist, da die nachträgliche Einfügung von 8 1-5, die übrigens nicht ganz entbehrt werden können, schwer zu erklären wäre. Möglich, doch nicht notwendig ist die Annahme von LÖHR und NOWACK, daß R, um 9 1-10 16 im Zusammenhang von S<sup>b</sup> unterbringen zu können, 10 17-19. hinter 10 16 versetzt habe, während sie ursprünglich anstelle von 8 10 standen (dann käme auch 8 22bß auf die Rechnung des R). Als Grund führen sie an, daß Samuel in 8 11 ff. das Volk und nicht bloß die Ältesten vor sich habe; doch repräsentieren eben letztere das Volk (cf. 8 7 227 5722). Der Abschnitt 10 25b-27a hindert in S<sup>b</sup> den Anschluß von Kap. 12. Er ist sicherlich von R hierhergestellt, um Kap. 11 Raum zu schaffen. Doch hat R die charakteristischen v 26b, 27a kaum lediglich zu dem Zweck erfunden, die Erneuerung der Königsproklamation (11 12 ff.) zu rechtfertigen; man nimmt besser mit LÖHR an, daß 10 25b-27a einst hinter Kap. 12 standen. Dagegen dürfte 10 25a ein Zusatz des R sein: das Königsrecht, von dem er redet, ist kaum das von 8 11 ff., welches nicht eine Verfassungsurkunde im Sinne von 10 25a ist, sondern in warnendem Ton ausführt, was der König sich alles herausnehmen werde; daß ein Autor in so verschiedenem Sinn von dem Königsrecht gesprochen haben sollte, ist schwerlich anzunehmen. Der Satz 10 27b ist wohl textlich entstellt; falls mit LXX שִׁבְעֵתָיִם לְיָמָיו zu lesen ist, gehört er wohl als Zeitbestimmung zu 11 1. Kap. 12 dürfte in Kleinigkeiten allerlei Erweiterungen, namentlich auch von der Hand des Rd, erfahren haben; doch haben sie keine größere Bedeutung. Insbesondere findet sich in v 12a ein Zusatz, der auf Kap. 11 zurückweist, dies Kapitel aber in falschem Zusammenhang zitiert. In Kap. 15 hat STADE v 24-31 für sekundär erklärt, und HPSMITH und NOWACK stimmen ihm zu; der Abschnitt ist in der Tat entbehrlich, und v 29 widerspricht v 11, 35b, v 26 wiederholt v 23b. BUDDE möchte jetzt lieber v 10 f. und v 35b streichen, beseitigt aber damit nicht alle Schwierigkeiten.

## § 70. Analyse von I Sam 16—II Sam 1.

**1. Allgemeines.** Fast durchgängig wird neuerdings angenommen, daß auch die Vorgeschichte von Davids Königtum (I 16—II 1) aus zwei Parallelquellen zusammengesetzt ist, welche die Fortsetzungen von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> bilden. Diese Annahme stützt sich darauf, daß mehrere der hier mitgeteilten Erzählungen einander ausschließen oder Dubletten bilden. Beispielsweise sind 16 14-23 und 17 1-18 5 unvereinbar; nach 16 14 ff. wäre David Sauls Waffenträger, nach 17 12 ff. aber ist er nicht mit ins Feld gezogen, als der

Philisterkrieg ausbrach, nach 17<sup>55</sup> ff. ist er gar Saul noch ganz unbekannt; die beiden Abschnitte erklären auf verschiedene Weise, wie David an den Hof Sauls kam (16<sup>19</sup> ff. 18<sup>2</sup>). Dubletten sind z. B. 18<sup>10</sup> f. und 19<sup>9</sup> f., Kap. 24 und Kap. 26. Unvereinbar sind 19<sup>1</sup> ff. und 20<sup>1</sup> ff., I 31 und II 16 ff. Wie die einzelnen Stücke jedoch auf die beiden Quellen zu verteilen seien, ist vielfach streitig, vgl. die tabellarische Zusammenstellung in NOWACKS Kommentar S. XXX ff. Aber die Zweiquellenhypothese ist keineswegs ausreichend begründet und wird von Schwierigkeiten gedrückt, soweit wenigstens die Vorgeschichte Davids in Betracht kommt; nur für den Bericht über den Untergang Sauls läßt sie sich aufrecht erhalten. Zunächst ist die Hauptstütze der Zweiquellenhypothese, die in dem Verhältnis von Kap. 17 bis 18 zu ihrer Umgebung besteht, sehr unsicher, da hier LXX einen weit kürzeren Text bietet und, wenn dieser der Analyse zugrunde gelegt wird, fast alle Anstöße an der Einheitlichkeit von 16<sup>14</sup>—19<sup>17</sup> schwinden (vgl. Nr. 2). Ferner sind die Indizien, die man bei manchen Abschnitten für die Verteilung auf zwei Parallelquellen benutzt, vielfach nicht ausreichend (vgl. zu Kap. 21 und 22). Es gelingt auch nicht, zwei durchlaufende Zusammenhänge zu konstruieren: die Stücke, die mit dem Hauptfaden wirklich unvereinbar sind, stehen untereinander in keinem Zusammenhang und sind daher eher als Einzelnachträge zu betrachten, wie man solche auch bei der Zweiquellenhypothese anzunehmen genötigt ist (16<sup>1-13</sup> 19<sup>18-24</sup>). Vor allem aber, wie man die Quellen auch scheiden mag, bilden den Hintergrund der Davidgeschichten durchgängig die Philisterkriege: solche sind aber für die Quelle S<sup>b</sup> zu Lebzeiten Samuels, d. h. bis 25<sup>1</sup> resp. 28<sup>3</sup>, durch 7<sup>13</sup> gänzlich ausgeschlossen. Nicht die Zweiquellenhypothese, sondern die Annahme der allmählich fortschreitenden Ergänzung eines Grundstockes durch Nachtrag einzelner Erzählungsstücke verschafft eine befriedigende Lösung des Problems; nur in dem Bericht über Sauls Untergang (Kap. 28. 31) werden wir wieder auf die Quelle S<sup>b</sup> treffen.

**2. Kap. 16<sup>14</sup>—18<sup>30</sup>. a. Das Verhältnis von MT und LXX.** Daß Kap. 17—18 in der Form des MT mit ihrer Umgebung nicht harmonieren, ist bereits in Nr. 1 gezeigt. Aber LXX bietet einen weit kürzeren Text von Kap. 17 f. Abgesehen von unbedeutenden Kleinigkeiten fehlen in ihr 17<sup>12-31</sup>. 38<sup>6,41,48</sup>, 50, 55-58. 18<sup>1-6a</sup> z. 8a z b, 10, 11, 12<sup>5</sup>, 17-19, 21 b, 26<sup>1</sup>, 29<sup>1</sup>, 30. Es fragt sich nun: bietet LXX die ursprünglichere Textform, oder beruht ihr Text auf Streichungen? BUDDE und teilweise auch KUENEN und WELLHAUSEN nehmen das Letztere an und sehen den Grund der Streichungen im dem Streben, die Inkonzinnitäten zu beseitigen. Sie berufen sich dafür darauf, daß die in LXX fehlenden Stücke durch das auch von ihr Bezeugte vorausgesetzt werden. So fehle jetzt in LXX eine Erklärung dafür, wie David an den Hof Sauls kam; denn 16<sup>14-23</sup> komme nicht in Betracht, weil dieser Abschnitt jedenfalls aus einer andern Quelle stamme; siehe dagegen unten. Ferner setze LXX in 20<sup>8</sup> den



Inhalt von 18 3 f. voraus; aber 20 8a<sub>2</sub> ist auch ohne 18 3 f. verständlich: solche kleinen Details werden oft erwähnt, ohne daß sie durch eine vorangehende Erzählung ausdrücklich erklärt sind (vgl. z. B. 28 9, dessen Vorbereitung 28 3<sub>6</sub> allgemein als nachträgliche Erklärung betrachtet wird), und 18 3 f., die eigentlich in unmittelbarer Verbindung mit 18 1 stehen sollten, könnten sehr wohl nachgetragen sein, um 20 8a<sub>2</sub> zu erklären. Gegen die Annahme, der Textumfang der LXX beruhe auf Streichungen, sei es des Uebersetzers, sei es eines Bearbeiters seiner Vorlage, spricht, daß solche Streichungen aus kritischen Gründen sonst nicht nachweisbar sind, obwohl dazu in den übrigen Teilen von Sam reichlicher Anlaß vorgelegen hätte, ferner daß die Streichungen viel umfangreicher wären, als der Zweck erforderte, und endlich, daß sie das sonderbare Resultat gehabt hätten, daß sowohl die gestrichenen Stücke als die übriggebliebenen je für sich eine fast lückenlose Erzählung ergeben. Besser ist daher mit den meisten Kritikern anzunehmen, daß LXX den ursprünglichen Text bietet, MT aber eine Erweiterung, die durch Einarbeitung einer Nebenquelle entstand.

**b. Analyse auf Grund des MT.** Legt man der Analyse den MT zugrunde, und hält man 17 1—18 5 für eine, von kleinen Einzelzusätzen abgesehen, einheitliche Erzählung, so muß man allerdings 16 14-23 und 17 1—18 5 aus den in Nr. 1 angegebenen Gründen zwei verschiedenen Verfassern zuschreiben und hat dann zwei Anfänge der Saul-David-Geschichte. Man schreibt dann allgemein 16 14-23 S<sup>a</sup>, 17 1—18 5 resp. 17 1—18 4 S<sup>b</sup> zu, weil die letztere Erzählung zweifellos eine jüngere Legende ist (Goliath ist nach II 21 19 nicht von David, sondern von einem gewissen Elchanan erschlagen worden), und weil sie eine gewisse Verwandtschaft mit E aufweist. Natürlich müssen die beiden Quellen dann auch weiter erzählt haben. BUDE nimmt an, daß ihre Berichte in 18 5 ff. eng verflochten sind: S<sup>a</sup> (BUDE: J) gehören 18 5, 6-8\*, 9. [10-11 an späterer Stelle] 12, 20-30\*, S<sup>b</sup> (BUDE: E) 18 6-8\*, 13-19 und einzelnes in v 20-30; die in S<sup>a</sup> zwischen 16 14-23 und 18 5 ff. klaffende Lücke soll durch eine Erzählung über Davids Erfolge als Heerführer gegen die Philister ausgefüllt gewesen sein.

**c. Analyse auf Grund der LXX.** Auch die, welche der Analyse den Text der LXX zugrundelegen, glauben meist, 16 14-23 einerseits und 17 1-11, 32-54\* andererseits zwei verschiedenen Verfassern zuschreiben zu müssen. Obwohl nämlich die in Nr. 1 erwähnten Hauptdifferenzen nun fortgefallen sind, besteht doch immer noch ein Widerspruch zwischen 16 18, nach dem David ein kriegsgeübter Mann ist, und 17 1 ff., nach denen er ein Knabe ist, der noch nie in einer Rüstung zu gehen versucht hat (17 33, 38 f.). Außerdem meint man, eine so offenbare Legende wie Kap. 17 nicht einer relativ alten Quelle zuschreiben zu dürfen. So schreibt man denn 16 14-23 S<sup>a</sup>, 17 1-11, 32-54\* S<sup>b</sup> zu und sieht sich genötigt, in 18 6 ff. beide Quellen weiter zu verfolgen. NOWACK z. B. sieht die Fortsetzung von S<sup>b</sup> in 18 12a, 13-16, 20, 21a, 22-26a, 27-29a: zu

S<sup>a</sup> rechnet er 18<sup>6-8\*</sup>, zu deren Verbindung mit 16<sup>14-23</sup> er ebenso wie BUDDE einen von R unterdrückten Bericht über Erfolge Davids als Heerführer gegen die Philister postuliert. Aber die Gründe für die Quellenscheidung reichen nicht aus: 18<sup>6-8\*</sup> setzen nicht schon voraus, daß David Heerführer ist, was er erst 18<sup>13</sup> wird: sie lassen sich vielmehr ungezwungen auf den Sieg des Jünglings über Goliath beziehen, der der Erschlagung von zehntausend Philistern gleichwertig ist. So besteht zunächst kein Anlaß, Kap. 17 f. LXX auf zwei Quellen zu verteilen. Daß dieser Bericht eine Legende enthält, nötigt nicht, ihn einer jungen Quelle zuzuweisen; schon im 10. Jh. konnte die Legende bekannt sein. Zu S<sup>b</sup> aber können Kap. 17 f. schon darum nicht gehören, weil nach dieser Quelle Philisterkämpfe durch 7<sup>13</sup> für diese Zeit ausgeschlossen sind. Was aber das Verhältnis von 16<sup>14-23</sup> zu Kap. 17 f. anlangt, so fällt auch da jeder Grund zur Verteilung auf zwei Quellen weg, wenn man mit NOWACK in 16<sup>18</sup> die Worte יָבִיחַ הַיָּמִים אִישׁ מִלְחָמָה als Zusatz betrachtet und in dem Waffenträger „nicht einen fertigen Krieger, sondern eher einen Anfänger“ sieht. — Nach alledem bilden 16<sup>14-23</sup> 17—18 LXX einen geschlossenen, einheitlichen Bericht, der nicht von S<sup>b</sup> stammt. Es erhebt sich nur die Frage, ob wir ihn an S<sup>a</sup> anzuschließen oder als Anfang einer neuen Quelle zu betrachten haben. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere, da die Erzählung von Saul als von einer bekannten Person spricht und 16<sup>14</sup> nicht den Eindruck des Anfangs einer neuen Quelle macht. Als Zusätze haben wir, abgesehen von den in LXX fehlenden Stücken, zu betrachten einige Worte in 16<sup>15</sup> (siehe oben), 17<sup>6b,10,12a, 52b,54</sup> (vgl. NOWACKS Kommentar).

3. In Kap. 19—20 ist der Abschnitt 19<sup>18—24</sup> fast allgemein als ein nicht quellenmäßiger Einzelnachtrag anerkannt: zu S<sup>a</sup> paßt er nicht, da er das Sprichwort „ist auch Saul unter den Propheten?“ anders erklärt, als S<sup>a</sup> es in 10<sup>10</sup> ff. getan hat; für S<sup>b</sup> ist er durch 15<sup>35a</sup> ausgeschlossen (vgl. weiter Nr. 7b). Anerkannt ist ferner, daß 19<sup>1-10</sup> und 20<sup>1-21</sup> nicht von einem Verfasser stammen können, da Jonathan nach Kap. 20 die feindselige Stimmung Sauls gegen David bezweifelt, die er nach 19<sup>1</sup> ff. kannte und nach ihrer offenen Äußerung in 19<sup>9</sup> f. kennen mußte. Auch 19<sup>11-17</sup> sind mit Kap. 20 nicht zu vereinigen: nachdem David mit knapper Not den Häschern Sauls entronnen war, wäre ein Verweilen in der Nähe des Hofes kaum begreiflich; noch weniger aber wären 20<sup>26</sup> f. nach 19<sup>15</sup> ff. verständlich. So sind 19<sup>11-17</sup> jedenfalls mit 19<sup>1-10</sup> zu verbinden. Die von NOWACK u. a. dagegen geltend gemachten Bedenken haben keine Beweiskraft. Meist rechnet man nun 19<sup>1-18</sup> resp. 19<sup>1-10</sup> zu S<sup>b</sup> und allein darum Kap. 20 zu S<sup>a</sup>, bei dem dann aber Davids Befürchtungen nicht motiviert wären. Der Hauptgrund für diese Verteilung liegt darin, daß 19<sup>5</sup> auf Davids Sieg über Goliath hingewiesen wird: doch kann das nach Nr. 2 nicht entscheidend sein. Da 19<sup>11</sup> ff. die Michalgeschichte 18<sup>20</sup> ff. zur Voraussetzung haben, da die un-

bedenkliche Erwähnung des Teraphim im Hause Davids (19<sup>13</sup> ff.) bei S<sup>b</sup> nach 15<sup>23</sup> kaum begreiflich wäre, und da für den Zusammenhang des S<sup>c</sup> Anlässe zur Flucht Davids wie die 19<sup>9</sup> ff. unentbehrlich sind, sind 19<sup>1-18</sup> S<sup>c</sup> zuzuschreiben, Kap. 20 aber dieser Quelle abzusprechen. Vermutlich ist Kap. 20 eine sekundäre Ausführung des Themas von 19<sup>2,3a3b</sup> (v<sup>3a2</sup> ist wohl nach Kap. 20 aufgefüllt); vgl. zu Kap. 20 weiter Nr. 7b.

4. In **Kap. 21–22** stehen a. die beiden Abschnitte 21<sup>2-10</sup> (v<sup>1</sup> gehört zu Kap. 20) und 22<sup>6-19</sup> in enger sachlicher Beziehung zu einander. Gleichwohl weisen **BUDDE**, **NOWACK** und **KITTEL** sie verschiedenen Verfassern zu, indem sie annehmen, Kap. 22 habe eine Parallelerzählung zu 21<sup>2-10</sup> vor sich gehabt. Sie weisen darauf hin, daß die Orakelbefragung, die in 22<sup>10,13,15</sup> eine Rolle spielt, in Kap. 21 nicht erwähnt ist, daß umgekehrt die in Kap. 21 betonte Heiligkeit der Brote, die Achimelech David gab, in Kap. 22 nicht in Frage kommt, und daß Doeg, der 21<sup>8</sup> schon genügend bekannt gemacht war, neu und abweichend eingeführt wird. Aber die Heiligkeit der Brote tut in Kap. 22 nichts zur Sache, brauchte also nicht erwähnt zu werden. Die Neueinführung Doegs erledigt sich, wenn wir 21<sup>8</sup> als vorbereitende Glosse betrachten. Die Orakelbefragung aber ist vielleicht nur durch die falsche Deutung von וַיִּשְׁאַל (22<sup>10</sup>) als „er fragte für ihn“ statt „und er erbat sich“ entstanden und hat dann die Einfügung von וַיִּשְׁאַל in v<sup>10</sup> und der entsprechenden Worte in v<sup>13,15</sup> veranlaßt. Jedenfalls ist diese Annahme leichter als die, daß R die passendere Vorbereitung für Kap. 22 durch die weniger passende 21<sup>2</sup> ff. ersetzt haben sollte. Die Verteilung der beiden Abschnitte auf die beiden Quellen S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> vollzieht man verschieden, indem man entweder nur in Kap. 21 oder nur in Kap. 22 die Erwähnung des Schwertes Goliaths, die angeblich für S<sup>b</sup> entscheidet, für ursprünglich hält (wahrscheinlich ist sie in beiden Abschnitten erst von einem Bearbeiter hinzugefügt: beachte die Stellung von 21<sup>9-10</sup> hinter der Glosse 21<sup>8</sup>, das Nachhinken von 22<sup>10b</sup> und das Schweigen Achimelechs über diesen Punkt der Anklage in 22<sup>14</sup> f.). Schreibt man die beiden Stücke einem Verfasser zu, so kommt nur S<sup>a</sup> in Frage, da 22<sup>20</sup> die notwendige Erklärung für Ebjathars Anwesenheit bei David in S<sup>a</sup> (23<sup>9</sup> etc.) gibt. Uebrigens wird 22<sup>19</sup> ein Zusatz sein (Subjekt nicht Doeg, sondern Sanh), ebenso die auf Gematria aus נח beruhende Zahl 85 in v<sup>15</sup>.

b. Von den beiden zwischen 21<sup>2-10</sup> und 22<sup>6</sup> ff. stehenden Stücken 21<sup>11-16</sup> und 22<sup>1-5</sup> gilt das erstere allgemein als ein nicht quellenmäßiger Nachtrag, da es mit Kap. 27 (S<sup>c</sup>) unvereinbar ist und wegen des Zitates von 18<sup>7</sup> auch S<sup>b</sup> nicht zugewiesen werden kann. Nach **KÜENEN** sollte der Abschnitt die für David unrühmliche Erzählung über seine Zuflucht bei den Philistern (Kap. 27) durch eine solche über einen bloßen Versuch ersetzen. Das andere Stück (22<sup>1-5</sup>) weist man allgemein S<sup>a</sup> zu, und nichts spricht dagegen. Doch ist hier v<sup>5</sup> sicherlich ein Zusatz: da David selbst nach v<sup>3</sup> f.

nicht in Moab zu bleiben gedenkt, ist der Auftrag Gads überflüssig. Dagegen liegt kein genügender Anlaß vor, auch v 3 f. für einen Zusatz zu halten.

5. In der **Kapitelgruppe 23—26** werden 23<sup>1-13</sup> und 25<sup>2-44</sup> fast allgemein S<sup>a</sup> zugeschrieben. Nur **BUDDE** nimmt wegen der doppelten Orakelbefragung in 23<sup>2</sup> und 4 an, daß in 23<sup>1-13</sup> S<sup>a</sup> mit einem Parallelbericht des S<sup>b</sup> verbunden ist; doch reicht die Begründung schwerlich aus. Einen Zusatz haben wir wahrscheinlich in 23<sup>6</sup> zu sehen; er soll wohl erklären, warum Ebjathar zwar bei der Orakelbefragung in v 9, nicht aber bei denen von v 2 ff. erwähnt war. — In 23<sup>14</sup> ff. sind die Angaben über den Aufenthaltsort Davids überfüllt und unklar. Nach 23<sup>24</sup> ff. befindet sich David in der Wüste Maon, genauer in der Steppe südlich von Jeschimon. Damit harmonieren in 23<sup>19</sup> die Worte **בְּמַעְרֵית אֶשֶׁר מִיַּמֵּן הַיַּרְדֵּן**; von den dazwischen stehenden Angaben ist **בְּהַר-הַיַּרְדֵּן** wohl ein Zusatz mit Rücksicht auf 23<sup>15</sup> ff., **בְּבֵית-לַחְמִי** aber eine Auffüllung nach der Parallele 26<sup>1</sup>. Die Angabe 23<sup>14az</sup> harmoniert dann mit 23<sup>19</sup>; die Dublette v 14a<sub>2</sub> aber erklärt sich am besten wohl als handschriftliche Variante zu v 14az, die durch die Rücksicht auf v 15 veranlaßt ist. Man sieht daraus deutlich, daß die Störung der geographischen Angaben hauptsächlich durch 23<sup>15-18</sup> veranlaßt ist, die danach als eine Einschaltung betrachtet werden müssen (vgl. Nr. 7b), daß aber v 14 mit v 19<sup>\*,20-28</sup> zu verbinden ist. — Der Abschnitt 23<sup>14.19-28</sup> ist durch die Gleichheit des Schauplatzes mit Kap. 25 verbunden, das allgemein S<sup>a</sup> zugewiesen wird. Danach liegt es am nächsten, auch 23<sup>14.19-28</sup> zu S<sup>a</sup> zu rechnen, 23<sup>15-18</sup> und Kap. 24 aber, die uns von diesem Schauplatz fortführen, S<sup>b</sup> abzusprechen, während Kap. 26, eine Parallele zu Kap. 24, sehr wohl S<sup>a</sup> verbleiben könnte. Dagegen ließe sich nur einwenden, daß 26<sup>1</sup> auch eine Parallele zu 23<sup>19</sup> bildet; aber daß die Ziphiter Saul den Aufenthaltsort Davids mehrfach verraten haben, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Gewöhnlich urteilt man allerdings anders: da sowohl 23<sup>19</sup> als Kap. 24 eine Dublette zu Kap. 26 seien, müsse man sie verbinden, also 23<sup>19-24</sup> als eine Einheit betrachten. Man schreibt dann 23<sup>19-24</sup> gewöhnlich S<sup>b</sup>, Kap. 25 und 26 S<sup>a</sup> zu; **BUDDE** rechnet umgekehrt 23<sup>19-25</sup> zu S<sup>a</sup>, Kap. 26 zu S<sup>b</sup>, was ihn allerdings nötigt, anzunehmen, Kap. 25 sei erst von R hinter Kap. 24 gesetzt, um die Parallelen Kap. 24 und 26 nicht zu hart aufeinanderstoßen zu lassen, während es bei S<sup>b</sup> vor Kap. 24 stand. — Eine Einschaltung ist jedenfalls 25<sup>1</sup>: v 2 ist identisch mit 28<sup>3a</sup>, v 1 leitet nach der Abschweifung Kap. 24 wieder auf den Schauplatz von 23<sup>19-28</sup> zurück. Kap. 26 mag in einigen Einzelheiten mit Kap. 24 konformiert sein.

6. Von **I 27—II 1** werden 27<sup>1-28</sup> 29<sup>1-30</sup> 31 allgemein S<sup>a</sup> zuerkannt. Als Zusätze sind hier zu betrachten 30<sup>5</sup> und 13b, da sie nachhinken, dagegen nicht notwendig auch 27<sup>7</sup>. — Der Zusammenhang wird unterbrochen durch 28<sup>3-25</sup>, die daher S<sup>b</sup> abgesprochen werden müssen. **BUDDE** will sie für S<sup>a</sup> retten, indem er sie hinter Kap. 30 versetzt; aber abgesehen davon, daß der

Grund zur Umstellung dunkel bliebe, macht dann das Verhältnis von 28<sup>4</sup> zu 29<sup>1</sup> Schwierigkeiten. Da in 28<sup>3</sup> ff. die Beziehung von Saul zu Samuel wieder eine wichtige Rolle spielt, da v 18 auf Kap. 15 zurückweist, und da doch wohl auch S<sup>b</sup> von dem Untergang Sauls erzählt hat, sind 28<sup>3</sup> ff. wahrscheinlich S<sup>b</sup> zuzuschreiben. V 36 ist wohl eine aus v 9 geschöpfte Glosse. Dagegen liegt kein genügender Anlaß vor, v 17-19<sup>a</sup> in vollem Umfang für einen Zusatz zu halten; nur v 17 wird ein solcher sein, da, wie es scheint, S<sup>b</sup> auf David überhaupt nicht einging (cf. Nr. 7 b); außerdem ist v 19<sup>b</sup>, wohl eine Variante zu v 19<sup>az</sup>. — Ueber den Tod Sauls erhalten wir zwei Berichte, den einen gibt der Erzähler selbst, den andern läßt er einen Amalekiter dem David erstatten. Sie sind miteinander unvereinbar, da nach dem einen (I 31<sup>4</sup>) Saul sich selbst in sein Schwert stürzt, nach dem andern aber (II 1<sup>10</sup>) der Amalekiter ihm den Todesstoß versetzt. Daß die letztere Darstellung nach der Meinung des Verfassers eine lügenhafte war, mit der der Amalekiter sich den Lohn Davids erwerben zu können meinte, daß also die beiden Berichte sehr wohl von einem Verfasser mitgeteilt sein könnten, ist nicht anzunehmen, da sonst sicher angedeutet wäre, daß der Amalekiter log. Nun ist klar, daß II 1<sup>1</sup> ff. an I 30 anknüpfen, also S<sup>a</sup> angehören. Die nächstliegende Folgerung, daß I 31 S<sup>a</sup> abzusprechen und als Fortsetzung zu I 28<sup>4</sup> ff. S<sup>b</sup> zuzuschreiben sei (so HPSMITU), wird aber gewöhnlich abgelehnt, weil angeblich der Bericht II 1<sup>6</sup> ff. nicht mit II 1<sup>1</sup> ff. zusammengehört, sowie weil I 31 11-13 in Beziehung zu I 11 zu stehen scheinen und in II 2<sup>4b</sup> ff. von S<sup>a</sup> vorausgesetzt werden. BUDE betont, daß II 1<sup>4</sup> Saul und Jonathan nennen, v 6 ff. aber nur von Saul reden, obwohl v 5 auch nach Jonathan gefragt war; außerdem werden die sachlich zusammengehörenden v 6-10 und 13-16 durch v 11-12 auseinandergerissen und befremdet die Frage v 13 nach v 8. Danach seien in II 1<sup>1-16</sup> zwei Quellen kombiniert: A v 1-4, 11, 12 und B v 6-10, 14-16 (v 5 und 13 = R). Da nun A = S<sup>a</sup> ist, muß B = S<sup>b</sup> sein; dann aber fällt I 31, das S<sup>b</sup> widerspricht, S<sup>a</sup> zu. Aber man darf fragen, ob die von BUDE vollzogene Scheidung befriedigt. Daß S<sup>b</sup>, der wahrscheinlich von David überhaupt nicht erzählte (cf. Nr. 7 b), vom Tode Sauls nur in der Form eines Berichtes an David erzählt haben sollte, ist kaum anzunehmen; passender ist diese Berichtsform für S<sup>a</sup>, bei dem sich das Interesse längst auf David konzentriert hat. Wären wirklich I 5-10, 13-16 aus S<sup>a</sup> auszuscheiden, dann wären sie eher als ein jüngerer Nachtrieb in S<sup>a</sup> anzusehen (so NOWACK). Daß aber Jonathan in 1<sup>6</sup> ff. nicht erwähnt wird, reicht kaum aus, um die Ausscheidung von 1<sup>6</sup> ff. zu rechtfertigen; in v 5 könnte וַיִּתֵּן דָּוִד אֶת-הַחֶבֶד ein Zusatz nach v 4 sein. Dann aber genügt es, v 13-16 für einen durch II 4<sup>10</sup> veranlaßten Nachtrag zu halten. Ebenso könnten I 31 11-13 ein Nachtrag des R zur Vorbereitung von II 2<sup>4b</sup> ff. oder II 2<sup>4b-7</sup> ein Nachtrag mit Rücksicht auf I 31 11 ff. sein. Damit fällt jede Nötigung fort, die nächstliegende Scheidung S<sup>b</sup> = I 31, S<sup>a</sup> = II 1<sup>1-12</sup> abzulehnen. — Ob das Trauerlied I 17-27

von S<sup>a</sup> mitgeteilt oder erst später aus dem  $\text{זֶרַח הַיְשֵׁר}$  (v 18) nachgetragen ist, ist nicht sicher zu entscheiden.

7. So ergibt sich, daß von I 16—II 1 der Quelle S<sup>a</sup> angehören (von kleinen Zusätzen abgesehen) I 16<sup>14-23</sup> 17—18 LXX 19<sup>1-17</sup> 21<sup>2-7</sup> 22<sup>1-23</sup> 23<sup>1-14,19-28</sup> 25<sup>2-44</sup> 26<sup>1-28</sup> 2 29, 30 II 1<sup>1-12</sup> (17-27?). Der Quelle S<sup>b</sup> haben wir I 28<sup>3-25\*</sup> 31<sup>1-10,11-13?</sup> zugeschrieben. Betreffs der **übrigen Stücke** sind wir noch nicht zu völliger Klarheit gelangt, und so müssen wir sie noch einmal unter dem Gesichtspunkt durchmustern, ob sie sich vielleicht wenigstens zum Teil zu einer S<sup>a</sup> parallelen Quelle zusammenschließen, und ob diese mit S<sup>b</sup> identifiziert werden kann. a. Eine Sonderstellung nehmen jedenfalls **die in LXX fehlenden Stücke von Kap. 17—18** ein, die eben, weil sie in LXX fehlen, aber auch nicht erst nachträglich wieder ausgeschieden sein können (cf. Nr. 2a), erst später als die übrigen Stücke eingearbeitet sind. Sie enthalten eine fast vollständige, wohl einem Midrasch entnommene, volkstümliche Variante der Erzählung von Davids Sieg über Goliath, zu der etwa zu rechnen sind 17<sup>12-14a,17-30,41\*</sup> (ohne  $\text{זֶרַח הַיְשֵׁר}$ ) 48b,50,55-57a,58 18<sup>1a,2,17a,18,19</sup>. Man vermißt darin nur eine Beschreibung Goliaths und eine Anführung seiner höhnenen Worte, die R wohl fortgelassen hat, weil sie sich in 17<sup>4</sup> ff. bereits ausführlich genug fanden. Die übrigen in LXX fehlenden Textelemente sind teils redaktionelle Ausgleichungen (17<sup>14b-16,31,41\*</sup> [ $\text{זֶרַח הַיְשֵׁר}$ ] 37b 18<sup>17b,21b,26b</sup>), teils bloße Auffüllungen des Textes von S<sup>a</sup> (17<sup>35b</sup> 18<sup>6a,2,8a,2b,10,11,12,29b,30</sup>), teils freie Zutat eines Bearbeiters des kombinierten Textes zum Zweck besserer Vorbereitung der David-Jonathangeschichten (18<sup>1a,2b,3-5</sup>).

b. Aus den somit allein für S<sup>b</sup> in Frage kommenden Stücken 16<sup>1-13</sup> 19<sup>18-21</sup> 1,11-16 23<sup>15-15</sup> 24 läßt sich auf keine Weise eine zusammenhängende Erzählungsreihe gewinnen, die wir etwa in S<sup>b</sup> zwischen Kap. 15 und 28<sup>3</sup> ff. eingliedern könnten. Dazu kommt, daß 19<sup>18-24</sup> für S<sup>b</sup> geradezu ausgeschlossen sind (vgl. Nr. 3), daß 23<sup>15-18</sup> und ihre Variante 20<sup>40</sup> ff. kaum von der gleichen Hand stammen werden, daß 28<sup>3</sup> ff. sich unmittelbar an Kap. 15 anschließen lassen, und endlich, daß, wie allgemein zugegeben ist, in II 2 ff. S<sup>b</sup> nicht nachzuweisen ist. All das läßt es mehr als zweifelhaft erscheinen, ob S<sup>b</sup> überhaupt auf David zu sprechen kam. In all den genannten Abschnitten haben wir daher wohl sekundäre Stücke von S<sup>a</sup> zu sehen, die von verschiedenen Händen nachgetragen sind. — Im einzelnen sei zu ihnen noch folgendes bemerkt: Der Abschnitt 16<sup>1-13</sup> dient zu dem Zweck, Davids Königtum dieselbe prophetische Sanktion zu verschaffen wie dem Sauls. Die Bezugnahme von v 1 auf 15<sup>35</sup> und die Nennung von Rama als Wohnort Samuels (v 13) läßt schließen, daß er erst nach der Vereinigung von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> verfaßt ist. Auf gleicher Stufe stehen wohl auch 19<sup>18-24</sup>, die ebenfalls David mit Samuel in Verbindung bringen und Rama als Wohnort Samuels nennen; sie enthalten eine Mischung der Motive von 10<sup>10</sup> ff. und

II Reg 1 und werden auch darum als ziemlich jung gelten müssen. Die Abschnitte 20<sup>1</sup>–21<sup>1</sup> und 23<sup>15-18</sup> spinnen das David-Jonathanmotiv des S<sup>1</sup> weiter aus. Uebrigens scheint Kap. 20 noch sekundäre Elemente zu enthalten: die Zeitangaben von v 4 ff. reimen sich nicht mit v 15 ff., daher werden v 4-17 von anderer Hand eingefügt sein; auch v 40-42, welche voraussetzen, daß David und Jonathan auf dem Felde ohne Gefahr offen mit einander reden konnten, stammen schwerlich von demselben Autor wie v 15 ff., nach denen Jonathan David nur durch verabredete Zeichen warnen kann. Ueber 21<sup>11-16</sup> vgl. Nr. 4b. Kap. 24 ist wohl eine volkstümliche Variante zu Kap. 26.

### § 71. Analyse von II Sam 2—24.

I. Von entscheidender Bedeutung für die Analyse von II 2—24 ist die Frage, ob die Schlußübersicht über Davids Regierung in **Kap. 8 quellenhaft ist oder nicht**. Ist das erstere der Fall, dann müssen Kap. 9 ff. einem andern Verfasser zugeschrieben werden als Kap. 2—8. Ist dagegen mit **BUDDE, CORNILL, NOWACK** Kap. 8 als das Werk eines dtn. Redaktors zu betrachten, der damit die für David wenig rühmlichen Erzählungen von Kap. 9 ff. ersetzen wollte, dann könnten Kap. 9 ff. ursprünglich die Fortsetzung von Kap. 2—7 gewesen sein, die Rd beseitigte, ein späterer Bearbeiter aber wieder nachtrug. Die letztere Annahme begegnet jedoch starken Bedenken. Der Erzählungscharakter von Kap. 9 ff. ist ein wesentlich anderer als der von Kap. 2—7: dort eine große zusammenhängende Erzählung, hier lose Aneinanderreihung kleiner Einzelstücke; schon danach stammen beide schwerlich aus einer Quelle. Hält man sie aber getrennt, dann ist Kap. 8 als quellenhafter Abschluß von Kap. 2—7 sehr wohl am Platze. Ferner läßt sich Kap. 8 tatsächlich nicht als zusammenfassender Ersatz für Kap. 9 ff. ansehen, da es wesentlich mehr bietet, als sich aus Kap. 9. ff entnehmen läßt (8<sup>1,2,7-10,13,14</sup>), und teilweis mit Kap. 9 ff. nicht zusammenstimmt (8<sup>3-6</sup> cf. 10<sup>6</sup> ff.; 8<sup>16-18</sup> cf. 20<sup>23-26</sup>). Es ist auch kein reechter Grund ersichtlich, aus dem Kap. 9 ff. in vollem Umfang gestrichen sein sollten; denn ihr Inhalt war für David keineswegs durchweg unrühmlich. Endlich fehlt der dtn. Sprachcharakter in Kap. 8. Es ist danach mit den meisten daran festzuhalten, daß mit Kap. 8 der Bericht einer Quelle über Davids Regierung schließt und mit Kap. 9 eine neue Quelle beginnt.

2. Daß **Kap. 2—8** aus der Quelle S<sup>a</sup> stammen, ist allgemein anerkannt. Dafür sprechen außer dem gleichen Erzählungscharakter vor allem die Tatsache des guten Anschlusses an II 1 und zahlreiche Verkettungen mit S<sup>a</sup> (z. B. 2<sup>2</sup> 3<sup>2</sup> f. 13 ff. etc.). Aber S<sup>a</sup> liegt nicht rein vor. Der Abschnitt 2<sup>4b-7</sup> steht in Beziehung zu I 3I<sup>11-13</sup>; gehört der letztere S<sup>b</sup> an, so muß 2<sup>4b-7</sup> R zugeschrieben werden, doch kann ebensogut I 3I<sup>11-13</sup> ein Nachtrag des

R zur Vorbereitung von II 2 41-7 sein. — Sicher sind ein Zusatz die den Zusammenhang unterbrechenden chronologischen Angaben 2 10a.11; v 10a ist auch sachlich kaum korrekt (vgl. die Kommentare). v 11 deckt sich mit 5 5a. — Die statistischen Angaben 3 2-5 stehen zwar chronologisch an passender Stelle, stören aber doch den Zusammenhang so, daß man am besten annimmt, R habe sie hierher versetzt; vielleicht standen sie mit 5 13-16 zusammen einst in Kap. 8, etwa vor v 16. — In Kap. 3 besteht eine Unklarheit: nach v 13 erwartet man nicht, daß David wegen der Rückgabe der Michal an Eschbaal (so lautete der Name ursprünglich, cf. § 21, 6) eine Gesandtschaft schiekt: vermutlich sind v 14-15 aus einer Variante eingedrungen und an die Stelle eines v 13 mit v 16 verbindenden Satzes getreten. Jedenfalls liegt kein Anlaß vor, v 12-16 (BONK, De Davide S. 72 f.) oder gar v 12-19 (HPSMITH) in vollem Umfang zu streichen. Offenbare Glossen sind weiterhin 3 30 und 4 4, wohl auch 4 26.3. — In Kap. 5 ist der Zusammenhang besonders brüchig. Zunächst scheinen v 1-2 und v 3 Dubletten zu sein; da aber v 1-2 einen Abschluß wie v 2aβ fordern, wird man in v 2aα eine an falscher Stelle eingefügte Variante zu v 1a sehen müssen. V 4-5 werden von R hier eingefügt sein (cf. I Reg 2 11); veranlaßt ist der Einschub sicherlich dadurch, daß in ihm die Zeiten der Regierung in Hebron und in Jerusalem unterschieden wurden und in Kap. 5 gerade von der Verlegung der Residenz berichtet wird. Ueber v 13-16 siehe oben; sie werden einst mit 3 2-5 zusammen in Kap. 8 etwa vor v 16 gestanden haben. Da v 17 ff. an v 3 anknüpfen, nimmt man mehrfach an, daß auch v 6-12 in diesem Zusammenhang nicht ursprünglich sind; man leitet sie vielfach aus einer Nebenquelle ab (bisweilen aus der von Kap. 9 ff.). BUDDE hielt sie früher für S<sup>a</sup> fest, indem er annahm, sie hätten einst hinter 6 1 gestanden, wo in der Tat der Anfang eines Kriegsberichtes vorzuliegen scheint; doch möchte er jetzt lieber an eine spätere Einschaltung von 5 17-25 aus der gleichen Quelle denken, aus der auch 21 15 ff. 23 8 ff. stammen. In der Tat dürfte ein Bericht über die Eroberung Jerusalems, der späteren Hauptstadt Davids, in S<sup>a</sup> kaum gefehlt haben, so daß man an 5 6-12 für den Zusammenhang festhalten und lieber 5 17-25 wird preisgeben müssen. Der rätselhafte Vers 6 1 ist dann entweder mit 5 17-25 zu verbinden und als Anfang einer dritten, nicht erhaltenen Episode aus den Philisterkriegen zu betrachten, oder es ist anzunehmen, daß der Vers überarbeitet ist und ursprünglich von der Aufstellung eines kleineren Festzuges berichtete. — In Kap. 6 möchte COOK eine Zusammensetzung aus zwei Quellen nachweisen; vgl. dagegen BUDDE im Kommentar. — In Kap. 7 ist v 13a (v 13b ist Wiederaufnahme von v 12b) sicher ein Zusatz: er biegt den Gegensatz „nicht du sollst mir ein Haus bauen, sondern ich will dir eins bauen“ um in den durch v 5 ff. ausgeschlossenen „nicht du sollst mir ein Haus bauen, sondern dein Sohn soll es tun“, deutet übrigens auch 27<sup>a</sup>; das die gesamte Nachkommenschaft Davids meint, um auf einen einzelnen Nachkommen (Salomo). Zweifellos soll der Zu-



satz bewirken, daß Kap. 7 nicht gegen den Tempelbau Salomos ausgespielt werden kann. Fast allgemein gilt das Kapitel als ein späterer Zusatz. STDAE und HPSMITH verlegen seine Entstehung in das Exil; aber das steht im Widerspruch mit dem Inhalt der Verheißung, der ein Aufhören des Königtums der Davididen ausschließt. Die meisten Kritiker denken an das 7. Jh.; aber auch da kann es nicht entstanden sein, denn damals hätte man schwerlich eine Prophetie erdichtet, die sich gegen den Tempelbau erklärte. BUDDE denkt an einen elohistischen Verfasser; aber ein solcher hätte schwerlich die davidische Dynastie verherrlicht. Verständlich ist diese Prophetie nur aus Davids Zeit. Doch ist sie sicher später überarbeitet, vielleicht zuerst schon von S<sup>a</sup>, als er sie in sein Werk aufnahm, sicher aber auch von Späteren: v 14 ff. dürften doch schon das Auftreten gottloser Davididen zur Voraussetzung haben; v 22 (Jahwe der einzige Gott) ist eine Spur späterer Anschauungen; die Wendungen namentlich des Gebetes Davids sind mehrfach dtm. Es gelingt jedoch nicht, den Kern von den Zusätzen der Bearbeiter sauber zu scheiden. — In Kap. 8 sind v 11-12 ein jüngerer Zusatz: das ׀ im Anfang von v 11 ist unverständlich; v 12, wo zu Anfang mit LXX und I Chr 18 11 נִאֲרָם zu lesen ist, greift v 13 vor; v 13, wo ׀ לֵהֱוֹי שְׁלֵם statt ׀ שׁ zu lesen und hinter ׀ אֲרָם die Worte אֲרָם אֲרָם einzuschalten sind, schließt unmittelbar an v 10 an. Vor v 16 werden einst 3 2-5 und 5 13-16 gestanden haben. Im übrigen vgl. zu Kap. 8 unter Nr. 1.

**3. Kap. 9—20**, die nach Nr. 1 einer andern Quelle entstammen müssen als Kap. 2—8, gelten allgemein als ein wesentlich einheitlicher Bericht. Nur CASPARI hat neuerdings den Versuch gemacht, Kap. 15—20 als ein besonderes Quellenstück zu erweisen, doch ohne wirklich zwingende Gründe. Im einzelnen scheint jedoch auch diese Erzählungsreihe durch Zusätze bereichert zu sein, wenn auch nicht in dem Maße, wie manche annehmen. Angezweifelt ist aus historisch-kritischen Gründen die Echtheit von 10 15-19<sup>a</sup> (WINCKLER, HPSMITH, NOWACK); doch reichen die Gründe zur Unechterklärung nicht aus. — Auch daß 11 2-12 25 erst nachträglich hier eingeschaltet seien (COOK, WINCKLER), läßt sich nicht beweisen; ebenso wenig, daß darin 11 27b-12 24<sup>a</sup> wiederum sekundär seien. Viel allgemeiner werden 12 1-15<sup>a</sup> für einen Zusatz gehalten, weil Davids Verhalten v 16 ff. anders ist, als wir nach v 1-15<sup>a</sup> erwarten möchten, und weil Nathan hier eine andere Rolle spielt als in I Reg 1; BUDDE denkt an einen Einschub aus einer elohistischen Quelle. Entscheidende Kraft haben jedoch diese Gründe kaum. Dagegen wird man allerdings in 12 10-12 einen Zusatz sehen dürfen: nach v 14 soll die einzige Strafe der Tod des Kindes sein; danach könnte es sich in 10-12 nur um Strafen handeln, die zunächst zwar angedroht, dann aber auf Davids Bekenntnis hin zurückgenommen waren; tatsächlich aber treffen auch sie David, und so wird man in v 10-12 eine aus den weiteren Ereignissen geschöpfte Ergänzung der Strafantrohung sehen müssen. — In Kap. 13 ist

v 18<sub>a</sub> augenscheinlich eine Glosse, v 38<sub>a</sub> eine Variante zu v 37<sub>a</sub>. — In Kap. 14 werden v 26 oder v 25-27 von vielen als Zusatz betrachtet. In der Tat ist v 26 wohl ein midraschartiger Zusatz nach 18<sub>9</sub>: das Wägen nach Königsgewicht (= Gewicht des babylonischen oder persischen Großkönigs) beweist für späte Abfassung; aber gegen v 25 und 27 läßt sich nichts Begründetes einwenden. Freilich steht v 27 im Widerspruch mit 18<sub>15</sub>; aber dieser wird eher durch Streichung der Worte  $\text{וְיָשָׁרְתָּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן}$  in 18<sub>15</sub> zu lösen sein, da es eher zu begreifen ist, daß 18<sub>15</sub> durch eine auf falscher Deutung beruhende Glosse erweitert ist, als daß jemand trotz 18<sub>15</sub> eine Notiz über Söhne Absaloms erfinden haben sollte. — An Kap. 15—19 hat COOK eine durchgreifende Kritik geübt; aber die historisch-kritischen Gründe derselben sind nicht haltbar (vgl. BUDDE im Kommentar). — BUDDES Streichung von 17<sub>17</sub> ist unnötig; zu mehrfachen Botengängen bleibt Raum, da Absalom auf Achitophels Rat David nicht sofort verfolgt und dieser erst v 22 das Westjordanland verläßt. V 27-29 würden vor v 24<sub>b</sub> besser passen; doch brauchen sie deshalb nicht unecht zu sein. — In 20<sub>23-26</sub>, dem Pendant zu 18<sub>16-18</sub>, sieht BUDDE eine redaktionelle Wiederaufnahme des durch die Einfügung von Kap. 9—20 unterbrochenen Zusammenhanges. Richtiger wird man annehmen, daß auch die Quelle von Kap. 9—20 das Beamtenverzeichnis enthielt, so daß es uns in zwei Quellen überliefert ist; dann erklären sich auch die Abweichungen beider von einander leichter.

4a. Die Stellung von Kap. 21—24 hinter der den Abschluß einer Geschichte Davids bildenden Beamtenliste 20<sub>23-26</sub> läßt sie als einen Anhang erscheinen, der übrigens seiner Struktur nach nicht einheitlich ist: Kap. 24 knüpft an 21<sub>1-24</sub> an, 21<sub>15-22</sub> und 23<sub>8-39</sub> gehören sachlich zusammen. Gewöhnlich nimmt man an, daß der Anhang zunächst nur 21<sub>1-14</sub> und 24 umfaßte, daß dann 21<sub>15-22</sub> und 23<sub>8-39</sub> in ihm eingeschaltet und endlich Kap. 22 und 23<sub>1-7</sub> wieder in die Mitte eingesetzt wurden. Da ein solches Verfahren schwer zu erklären wäre, ist wohl besser anzunehmen, daß zunächst nur Kap. 21—23 Aufnahme fanden, später aber auch die beiden andern Stücke noch nachgetragen wurden, vielleicht von verschiedenen Händen, und zwar je am Schluß.

b. Der Inhalt von 21<sub>1-14</sub> wird in Kap. 9 und 16<sub>7</sub> f. vorausgesetzt. So wird dieser Abschnitt einst in der Quelle von Kap. 9—20 unmittelbar vor Kap. 9 gestanden haben; 21<sub>7</sub> muß dann allerdings als Glosse betrachtet werden, da David von Meribaals Existenz erst 9<sub>1</sub> ff. Kunde erhält. Auch v 29 ist augenscheinlich Glosse. V 12 ff. sind vielleicht mit Rücksicht auf I 31<sub>11</sub> ff. II 2<sub>5</sub> ff. aufgefüllt. Weniger gut nimmt BUDDE im Zusammenhang mit seiner Gesamtaufassung (cf. Nr. 1) an, Rd habe, als er Kap. 9—20 ausschied, doch wenigstens 21<sub>1-14</sub> beibehalten, und später seien Kap. 9—20 vor statt hinter ihnen nachgetragen; denn dabei bleibt unerklärt, daß Rd 21<sub>1-14</sub> hinter den von seiner Hand stammenden Abschluß und der spätere Redaktor den Nach-

trag Kap. 9—20 vor 21<sup>1-14</sup> stellte. Leichter erklärt sich die Anordnung, wenn R zunächst nur Kap. 9—20 aufnahm, ein Späterer aber auch 21<sup>1-14</sup> aus der gleichen Quelle anhangsweise hinter Kap. 20 nachtrug.

c. Das zweite Stück des Anhanges (21<sup>15-22</sup>: Anekdoten aus den Philisterkriegen) dürfte am ehesten aus der gleichen Quelle wie II 5<sup>17-25</sup> (nicht S<sup>a</sup>, cf. Nr. 2) stammen. Seine Herkunft aus S<sup>a</sup> ist durch den Widerspruch zwischen II 21<sup>19</sup> und I 17 ausgeschlossen. Es kann sehr wohl von derselben Hand nachgetragen sein wie 21<sup>1-14</sup>.

d. Das dritte Stück (Kap. 22: der Psalm Davids) deckt sich, abgesehen von kleinen Varianten, mit Ps 18, ist aber sicherlich nicht aus dem Psalter oder einer Sammlung von Davidpsalmen hierher übertragen, da dann die Aufnahme nur dieses einen Psalmes in unser Buch nicht zu erklären wäre. Der Nachtrag muß aus einer Zeit stammen, in der es eine Sammlung von Davidpsalmen noch nicht gab und nur erst dieser Psalm als Davidpsalm bekannt war. An Echtheit ist jedoch kaum zu denken: der Psalm scheint überhaupt kein Individualpsalm zu sein, da v 50 dann schwer zu erklären wäre; vielmehr dürfte in ihm die Gemeinde reden (vgl. § 154,3; in v 44 lies mit LXX Targ. עֲרַב statt עָרַב); v 23 sieht die Frömmigkeit in der Gesetzeserfüllung, verweist also in nachdtn. Zeit; v 26 ff. kennen die Vergeltungslehre schon in individueller Gestalt. Danach dürfte der Psalm in der ersten Zeit nach dem Exil gedichtet sein und Jahwe für die Errettung aus dem Exil danken; zugleich gibt er aber auch den Erwartungen einer noch größeren Verherrlichung Israels Ausdruck. Daß wenigstens ein echtes Davidslied zu grunde liege, läßt sich nicht beweisen. BUDDE und LÖHR zerlegen den Psalm in zwei Teile von verschiedenen Verfassern, und zwar läßt LÖHR den ersten Teil mit v 31 schließen und betrachtet in ihm v 8-16 wiederum als Einschub; BUDDE schließt den ersten Teil, der nach ihm aus dem Psalter übernommen ist, mit v 25 und läßt den zweiten, der angefügt ist, um den ersten Teil zum Davidpsalm auszugestalten, mit v 29 beginnen, v 26-28 hält er für ein redaktionelles Bindeglied, v 50 f. für eine liturgische Schlußformel des ersten Teils. Die Gründe für diese Zerlegung sind jedoch nicht ausreichend. In v 8-16 liegen, wenn man von einigen Glossen (v 8c, 9c) absieht, keine Tristicha vor, sondern wie im übrigen Psalm Disticha; daß der erste Teil für Hilfe gegen Angreifer dankt, der zweite Jahwe als Helfer in Kriegen preist, bei denen Israel der angreifende Teil ist, ist nicht ganz richtig (v 49), würde aber auch die Einheit nicht ausschließen; die Behauptung, daß nur der erste Teil kollektiv, der zweite aber individuell sei, ist kaum aufrecht zu erhalten. Den Psalm David zuzuschreiben, veranlaßte wohl v 51, wo jedoch unter dem König wohl das Volk Israel zu verstehen ist (cf. Dan 7<sup>13</sup> f. vgl. mit v 18, 22, 27; v 51c unseres Psalms ist eine falsch deutende, rhythmisch überschüssige Glosse).

e. Das vierte Stück (23<sup>1-7</sup>: die „letzten Worte Davids“) ist fast allgemein als unecht anerkannt: v 1 setzt voraus, daß David ein beliebter Gegen-

stand von Lobliedern ist, v 2 charakterisiert ihn als Propheten; so hätte sich David schwerlich selbst eingeführt. V 5 ist von II 7 abhängig, ist aber doch wohl nur aus einer Zeit begreiflich, in der die davidische Dynastie noch den Thron inne hat. Danach wird das Lied noch vorexilisch sein; doch läßt sich seine Abfassungszeit nicht näher bestimmen.

f. Das fünfte Stück (23 8-39: die Helden Davids) stammt vielleicht aus der gleichen Quelle wie 21 15-22, ist aber wohl erst von anderer Hand nachgetragen, da seine Trennung von 21 15 ff. sonst schwer begreiflich wäre. Es berichtet zunächst von den „drei“, dann von den „dreißig“ Helden Davids, die wohl einen geschlossenen Ritterstand bildeten, der bei Freiwerden von Stellen durch Neuaufnahmen ergänzt wurde (darans erklärt sich das Verhältnis der Zahl 37 in v 39 zu dem Titel „die dreißig“). Nach v 39 sollen 37 Helden aufgezählt sein; aber selbst wenn man die in v 8-12 genannten drei mitzählt, erhalten wir nur 36 Namen; vielleicht ist also ein Name ausgefallen, cf. I Chr 11 41, wo noch לְדָוִד וְלִשְׁלֹשִׁים וְשֶׁבַע genannt wird. V 13-17, die eine Tat von drei Ungenannten aus der Zahl der „dreißig“ anführen, sind wohl ein Zusatz.

g. Das sechste Stück (Kap. 24) knüpft in v 1 an 21 1-14 an und wird deswegen gewöhnlich aus der gleichen Quelle hergeleitet, d. h. aus der von Kap. 9 ff.; doch ist das keineswegs sicher, da die Anknüpfung redaktionell sein könnte, und da Kap. 24, wenn 21 1-14 einst vor Kap. 9 standen, den Zusammenhang beider stören würde. In 24 10 ff. ist die Reihenfolge der Sätze verwirrt: v 11a gehört vor v 13, v 17 paßt nur vor dem וְיָדָע des v 16; doch sind v 11a und 17 vielleicht an falscher Stelle eingefügte Randglossen. BUDDES Vermutung, im ursprünglichen Text habe Jahwe selbst David drei Plagen zur Wahl gestellt, und erst ein Uebersetzer habe Gad als Mittelsperson eingefügt, ist nicht ausreichend zu begründen.

## § 72. Analyse von I Sam 1—6.

1. Erst nachdem wir über die Quellenverhältnisse I 7—II 24 im klaren sind, lassen sich auch die Probleme von I 1—6 mit genügender Sicherheit lösen. a. **Quellezugehörigkeit der Jugendgeschichte Samuels.** Es ist zunächst klar, daß die in I 1—4 1a enthaltene Jugendgeschichte Samuels nur die Einleitung zu einer Erzählung bilden kann, in der Samuel eine Hauptrolle spielt. Sie kann daher nur S<sup>b</sup> zuerkannt werden; denn Samuel wird zwar auch in S<sup>a</sup> erwähnt, tritt aber hier doch nur wenig hervor und wird in 9 6 wie eine bisher unbekannte Person von nur lokaler Bedeutung eingeführt.

b. Aber nicht der gesamte Inhalt von I 1—4 1a kann S<sup>b</sup> zugewiesen werden. Anerkanntermaßen bildet das **Lied der Hanna** (2 1-10) einen Nachtrag. In LXX hat es eine etwas abweichende Stelle zwischen I 28a und b erhalten. Es paßt auch nicht zum Zusammenhang, denn es behandelt nicht die indi-

viduellen Erfahrungen der Hanna, sondern nationale Erfahrungen Israels: Jahwe nimmt sich des gedrückten frommen Volkes gegen die starken Gottlosen an; in v 10 wird gar schon das Königtum vorausgesetzt. Ist der König von einem der historischen Könige zu verstehen, dann ist das Lied wohl ein Siegeslied aus der Königszeit; möglicherweise bezeichnet aber der „König“ das Volk (§ 71, 1a), dann ist es der nachexilischen Zeit zuzuweisen. Es der Hanna in den Mund zu legen, schien v 5b zu empfehlen. Zusätze zu seinem Text sind v 8b (fehlt LXX) und v 2a<sub>3</sub>, der rhythmisch überschließt und mit der Behauptung, es gebe keinen Gott außer Jahwe, nicht recht zum Zusammenhang paßt, in welchem Jahwe mit den andern Göttern verglichen wird.

c. Ferner befremdet die **Doppelheit der Strafindrohung über die Eliden** (2 27 ff. 3 11 ff.), zumal da nach 3 1 Offenbarungen damals etwas Seltenes waren, was den Eindruck erweckt, als sei die von Kap. 3 seit langer Zeit wieder die erste gewesen. Für eine bloße Bekräftigung der Weissagung 2 27 ff. ist auch die ganze Darstellungsweise von Kap. 3 zu gewichtig. Man hält 2 27-36 meist für eine Zutat des Rd. Aber dieser hätte wohl einfacher die Weissagung 3 11 ff. überarbeitet und nicht eine Dublette geschaffen. Uebrigens ist 2 27-36 kaum in vollem Umfang dtn. Es lassen sich nämlich zwei verschiedene Beziehungen der Weissagung erkennen: v 30-33 drohen dem Hause Elis ein Blutbad an, dem nur ein einziger Mann entinnen werde, und finden ihre Erfüllung in I 22; v 35-36 sehen das Gericht in der Notlage, in welche die Eliden dadurch geraten, daß sie vom Priesteramt ausgeschlossen werden, und beziehen sich wohl nicht auf I Reg 2 26 f., wo von einer Notlage Eljathars und seiner Nachkommen keine Rede ist, sondern auf die Absetzung der Höhenpriester bei Gelegenheit der josianischen Reform, die allerdings zur Folge hatte, daß die Leviten sich mit niederen Dienstleistungen im Tempel begnügen mußten. Die erstere Weissagung bewegt sich somit in vordtn. Verhältnissen, genauer in solchen, von denen S<sup>a</sup> berichtet, und wird daher wohl S<sup>a</sup> angehören; nur v 35-36 verweisen uns in die dtn. Zeit und brauchen darum Rd zugeschrieben zu werden. Daß diese beiden Verse ein Zusatz sind, beweist auch ihre Stellung hinter dem das Vorzeichen der Erfüllung angehenden und damit die Prophetie abschließenden v 34, der sich auf Kap. 4 bezieht. Uebrigens ist der Text von v 27 ff. heillos entstellt.

d. Selbstverständlich muß S<sup>a</sup> die Prophetie 2 27 ff. durch eine **Erzählung über die Bosheit der Eliden** vorbereitet haben. HPSMITH hat erkannt, daß uns diese Vorbereitung in den Abschnitten 2 12-17, 22-25 erhalten ist. Diese geben sich als Einschaltungen aus einer andern Quelle dadurch zu erkennen, daß sie die Jugendgeschichte Samuels unterbrechen, und daß 2 11b und 21b in 2 18a resp. 23a wieder aufgenommen werden. Dazu mag man noch I 3b rechnen, wenn man diesen Satz nicht lieber als eine vorbereitende Zutat des R betrachten will.

e. Dadurch, daß man 2 12-17, 22-25, 27-34 (35, 36) S<sup>b</sup> abspricht, entsteht frei-

lich eine Schwierigkeit, denn diese Stücke scheint S<sup>b</sup> in 3<sup>11-14</sup> vorauszusetzen. Es ist jedoch schon oben unter c. bemerkt, daß uns die gesamte Art von Kap. 3 nicht eine bloße Bestätigung einer schon erfolgten Drohwissagung erwarten läßt: also mindestens v<sup>12</sup> kann nicht original sein. V<sup>11</sup> läßt uns die Ankündigung eines Strafgerichtes über Israel erwarten. Der ursprüngliche Text ist uns also nicht erhalten, sondern von R durch einen Rückweis auf 2<sup>27 ff.</sup> ersetzt, und so mag es zweifelhaft sein, ob S<sup>b</sup> überhaupt von einem Gericht über die Eliden sprach.

**2 a. Beziehung von 4<sup>1-7 1</sup> zu S<sup>a</sup>.** In 4<sup>1b-7 1</sup> verlieren wir Samuel gänzlich aus den Augen. In den Vordergrund treten die Schicksale der Eliden und der heiligen Lade. Beides läßt uns an S<sup>a</sup> als Quelle denken. Bei diesem erwarten wir, etwas über das Eintreffen des Vorzeichens 2<sup>34</sup> zu lesen; bei ihm spielen auch die Nachkommen Elis noch weiter eine Rolle, vgl. I 14<sup>3</sup> (cf. 4<sup>19 ff.</sup>) 21<sup>2 ff.</sup> 22<sup>9 ff.</sup> etc.: er verfolgt auch die Geschichte der heiligen Lade weiter in II 6 mit ausdrücklicher Anknüpfung an I 7<sup>1</sup>. Freilich klappt nicht alles in der wünschenswerten Weise zusammen. Der Ort, von dem David die Lade abholt, heißt II 6<sup>2</sup> Baal-Juda (lies בְּנֵל יְהוּדָה statt בְּנֵל יִרְדֵּה, cf. I Chron 13<sup>6</sup>), während wir nach I 6<sup>21 7 1</sup> Kirjath-Jearim erwarten: bezeichnen auch beide Namen nach Jos 15<sup>9</sup> dieselbe Oertlichkeit, so befremdet doch bei dem gleichen Verfasser der Wechsel der Namen. Weiter bleibt das Verhältnis von Eleazar (I 7<sup>1</sup>) und Uzza (II 6<sup>3 ff.</sup>) unklar. Ferner reißt der Erzählungsfaden mit I 7<sup>1</sup> ab, um I 9<sup>1</sup> mit einem ganz neuen Thema zu beginnen, und darüber, wie die Nachkommen des in Silo amtierenden Eli nach Nob geraten (I 21 f.), erhalten wir keine Auskunft. All diese Schwierigkeiten löst die Annahme, daß S<sup>a</sup> die von ihm in I 2—7 mitgeteilten Geschichten nicht selbst verfaßt, sondern aus einer Quelle übernommen und seiner Geschichte Sauls und Davids als Einleitung vorausgeschickt hat, weil sie die Erklärung für manches boten, was er zu berichten hatte. Da Eli I 4<sup>18</sup> als Richter betrachtet wird, ist es nicht ausgeschlossen, daß diese von S<sup>a</sup> benutzte Quelle einen Abschnitt des Richterbuches bildete, und dann wohl des H<sup>i</sup>.

**b. Ist S<sup>b</sup> an 4<sup>1-7 1</sup> beteiligt?** Andererseits muß jedoch auch S<sup>b</sup> von der Erfüllung der dem Samuel in Kap. 3 zuteil gewordenen Offenbarung erzählt haben, und Kap. 7 läßt vermuten, daß er von einer schweren Niederlage Israels vor den Philistern erzählt hat; brauchen wir doch auch eine Erklärung dafür, daß Samuel von Kap. 7 ab nicht mehr in Silo, sondern in Rama seinen Wohnsitz hat. Das berechtigt zu der Frage, ob in Kap. 4—6 mit der Erzählung des S<sup>a</sup> resp. H<sup>i</sup> nicht auch eine solche des S<sup>b</sup> (= H<sup>e</sup>, § 69,4) kombiniert ist. In der Tat hat STADE (Gesch. Isr. I S. 202 f.) in Kap. 5 f. die Spuren zweier Quellen nachweisen zu können gemeint, und HPSMITZ und BUDDE haben diesen Nachweis auf Kap. 4 ausgedehnt. Sie betonen die verschiedene Bezeichnung der heiligen Lade als אֲרוֹן יְהוָה (4<sup>3,4a,5,6 5 3,1 6 1</sup> etc.,

das 4 3 ff. dazwischen mehrfach vorkommende  $\text{רִצְוֹן}$  ist sicher Zusatz) resp.  $\text{אַל־לֵרִיב}$  [7]  $\text{רִצְוֹן}$  (4 4<sup>b</sup>, 11, 13, 17, 18, 19, 21, 22 5 1, 2, 10), im Munde der Philister auch  $\text{רִצְוֹן}$   $\text{אַל־לֵרִיבֵי־יִשְׂרָאֵל}$  (5 7, 8, 10, 11 etc.), zahlreiche Dubletten wie 4 7<sup>a</sup>, 8 || 7<sup>b</sup>, 4 16<sup>a</sup>, 2 || 17, 4 21 || 22, 5 1 || 2, 6 4 || 5, und den Widerspruch, daß die Rückgabe der Lade 5 11 bereits beschlossen ist und 6 3 ff. nur noch gefragt wird, was als Sühnegabe beigefügt werden soll, daß dagegen in 6 9 erst festgestellt werden soll, ob die Plage von der Lade ausging oder nicht. Aber zu einer Durchführung der Scheidung reichen diese Indizien nicht aus. In Wahrheit ist es sehr unwahrscheinlich, daß R in Kap. 4—6 zwei Quellen so unlöslich verflochten haben sollte, da er dies Verfahren sonst nie angewandt hat. Die verschiedene Bezeichnung der Lade findet sich auch in II 6 in einem einheitlichen Text und beruht da auf teilweiser Ersetzung von  $\text{תֵּיבָה}$  durch  $\text{אַל־לֵרִיב}$ ; so könnte es auch in I 4—6 sein, zumal sich eine Quellenscheidung danach nicht durchführen läßt und LXX vielfach abweicht. Die Dubletten dürften z. T. nur handschriftliche Varianten sein, z. T. auf Glossierung beruhen. Daß man nach 6 9 noch Zweifel daran hegen kann, ob die Plage von der Lade ausging, schließt die Maßnahmen von 6 3 ff. als Eventualmaßregeln nicht aus, setzt doch auch die Probe 6 9 ff. sie geradezu voraus. Dazu kommt, daß der Bericht, den man etwa für S<sup>b</sup> ausscheiden könnte, nicht in den Zusammenhang dieser Quelle paßt: immer würden die Geschieke der Lade die Hauptrolle spielen, von Samuel aber und seiner Uebersiedlung nach Rama erführen wir nichts. So dürfte anzunehmen sein, daß R das Verbindungsstück des S<sup>b</sup> zwischen Kap. 3 und 7 unterdrückt und durch den Parallelbericht des S<sup>a</sup> ersetzt hat. Vielleicht erzählte S<sup>b</sup> nur von der Niederlage Israels ähnlich wie S<sup>a</sup> in 4 1-10 und weiterhin von der Zerstörung Silos (einen solchen Bericht kannte vielleicht noch Jeremia, cf. Jer 7 12), die den Anlaß für Samuels Uebersiedelung nach Rama bildete, R aber bevorzugte den Bericht des S<sup>a</sup>, weil dieser auch von dem Trionph Jahwes über die Philister meldete.

c. **Späte Zusätze** sind 6 15, der nach v 14 nicht mehr möglich ist und gewiß das Bedenken beseitigen sollte, daß Laien die Lade berührten, und 6 17-18<sup>a</sup>, die, wenn sie echt wären, in Verbindung mit v 10 f. stehen müßten.

### § 73. Die Quellen der Samuelisbücher.

1 a. Als Umfang der Quelle S<sup>b</sup> ergab sich: I 1 1-28 2 11, 18-21, 26 3 1-11 . . . 15-21 4 1<sup>a</sup> . . . 7 2-17\* 8 1-22 10 17-24 12\* 10 25<sup>b</sup>-27<sup>a</sup> 15 1-23 32-35 2 S 3-25\* 3 I 1-10, 11-13? Sie erzählt die Jugendgeschichte Samuels, [die Besiegung Israels durch die Philister,] die Errettung Israels durch Samuels Sieg bei Eben-ha-Ezer, Samuels weiteres Richteramt, die vom Volk ertrotzte und in Mispä vollzogene Königswahl Sauls, Samuels Rücktritt vom Richteramt, Sauls Amalekiterkrieg und Verwerfung, den erneuten Ausbruch des Philisterkrieges, Sauls Befragung der Hexe von Endor und seinen Tod in der Schlacht am Gilboa.

b. **Charakteristisch** für diese Quelle ist die stark theokratische Hal-

tung im weiteren und im engeren Sinne des Wortes. Beachte beispielsweise die Geburt Samuels infolge eines Gelübdes seiner Mutter, die Offenbarung an Samuel, die Auffassung Samuels als eines großen Propheten, seinen wunderbaren Sieg infolge der Bekehrung Israels, die prinzipielle Verurteilung des menschlichen Königtums als eines Widerspruches mit dem Königtum Jahwes, die Verwerfung Sauls wegen Ungehorsams gegen den Auftrag des Propheten. Damit hängt das starke paränetische Element dieser Quelle zusammen: vgl. 7<sup>3</sup> ff. 10<sup>17</sup> ff. 12<sup>7</sup> ff. Genauer erweist sich der Verfasser als einen Angehörigen der prophetischen Richtung: beachte die Auffassung Samuels als eines großen Propheten, den Eifer für die alleinige Verehrung Jahwes (7<sup>3</sup> f. 8<sup>8</sup> 15<sup>23</sup>), die Betonung der Nichtigkeit der Götzen (12<sup>21</sup>), die Verwerfung der Zauberei, Mantik und Totenbeschwörung (15<sup>23</sup> 28<sup>9</sup>), die Beurteilung der Teraphim (15<sup>23</sup>), der Opfer (15<sup>22</sup>), das Gewichtlegen auf die Unbestechlichkeit der Richter (8<sup>3</sup> 12<sup>3</sup>), die Sympathie mit den Kenitern (15<sup>6</sup> cf. Jer 35), die Strenge der Bannvorschriften (Kap. 15) und die Uebereinstimmung mit Hosea in der Beurteilung des menschlichen Königtums (§ 128,5).

e. Es ist allgemein anerkannt, daß sich die Geschichtsdarstellung des S<sup>b</sup> ziemlich stark von der historischen Wirklichkeit entfernt, wie sie denn auch der des S<sup>a</sup> in den Hauptpunkten widerspricht (§ 69,1). Zweifellos beruht die **Verschiebung des Geschichtsbildes** nicht auf seiner Entstellung in der volkstümlichen Ueberlieferung, sondern sie hängt zusammen mit der Beurteilung des menschlichen Königtums: ist dieses prinzipiell verwerflich, dann kann es auch nicht geschichtlich notwendig gewesen sein, dann muß die Notlage, aus der es nach S<sup>a</sup> geboren ist, bereits vorher beseitigt gewesen sein, und so hat denn S<sup>b</sup> das Verdienst des ersten Königs, Israels Befreiung von der Philisterherrschaft, auf die Rechnung eines prophetischen Richters gesetzt. Man kann daher das Werk des S<sup>b</sup> geradezu eine Tendenzschrift nennen, die aus dem Gegensatz des Prophetismus und des Königtums herausgewachsen ist und zeigen soll, wie das Heil Israels auf der Leitung durch die Propheten beruht, während die Könige, sofern sie sich nicht den Propheten unterordnen, das Volk ins Verderben führen.

d. **Heimat und Abfassungszeit.** Sicher gehört S<sup>b</sup> dem Nordreich an. Nur hier finden wir in der älteren Zeit den scharfen Gegensatz zwischen Prophetie und Königtum, nur hier hat die prinzipielle Verwerfung des menschlichen Königtums ihre Parallele (cf. Hosea, § 128,5). Der nordisraelitische Ursprung ergibt sich auch aus dem in § 69,4 über die Verwandtschaft mit E und den literarischen Zusammenhang mit H<sup>c</sup> Bemerkten. Damit ist dann aber auch die Abfassungszeit gegeben: S<sup>b</sup> ist gegen das Ende des Nordreiches verfaßt, etwa um 730, cf. § 67,3.

2a. Als **Umfang der Quelle S<sup>a</sup>** ergab sich: I 1<sup>3b</sup>? 2<sup>12-17,22-25,27-34</sup>\* 4<sup>1b</sup>. 6<sup>11,16,18b</sup> 7<sup>1</sup> 9<sup>1,8,10</sup> 10<sup>7</sup>. [8]. 9-16, 27b LXX 11<sup>1-11</sup>\*. 15 13<sup>2-7a</sup>\*. [7b-15a]. 15b-18, 23



14<sub>1</sub>-46,49-51 16<sub>14</sub>-23\* 17<sub>1</sub>-6,7-9,11,32-38a,39,40,42,43-48a,49,51-53\* 18<sub>6a</sub>β<sub>b</sub>,7,8aβ,9,12a,13-16, 20,21a,22-26a,27-29a 19<sub>1</sub>-17 21 2-7 22<sub>1</sub>-4,6-23\* 23<sub>1</sub>-5,7-14,19\*,20-28 25<sub>2</sub>-43 26<sub>1</sub> 28<sub>2</sub> 29<sub>1</sub>-30<sub>4,6</sub>-18a,19-31. II 1 1-12,17-27? 2<sub>1</sub>-4a,4b-7? 8,9,10b,11-32 3<sub>1</sub>,[2-5],6-13,16-29,31-39 4<sub>1,2</sub>,5-12 5<sub>1</sub>-3\*,6-12,[13-16] 6<sub>1</sub>\*? 2-23 7\* 8<sub>1</sub>-10,13-15 [3 2-5 5 13-16?] 8<sub>16</sub>-18. Der Verfasser erzählt im ersten Teil unter Benutzung einer älteren Quelle von der Bosheit der Eliden und dem Strafgericht, das sie erteilte, von der Niederlage Israels vor den Philistern, dem Verlust der heiligen Lade, ihrer Rückgabe und ihrer Aufstellung in Kirjath-Jearim. Seine eigene Erzählung beginnt mit der Geschichte Sauls und berichtet von seiner heimlichen Salbung durch Sammel, seinem ersten Hervortreten bei der Entsetzung von Jabesch, seiner Ausrufung zum König in Gilgal und seinem ersten Philisterkampf. Dann bricht er die Geschichte Sauls kurz ab, um zur Vorgeschichte Davids überzugehen, der als Harfenspieler an den Hof gezogen wird, um Sauls Schwermut zu bannen, bald aber infolge seiner ruhmreichen Taten, besonders der Erschlagung Goliaths, die Eifersucht Sauls erregt; dieser sucht ihn zunächst heimlich und mit List, dann offen zu töten, so daß David sich zur Flucht genötigt sieht. In einer Reihe von Episoden wird Davids fortwährende Verfolgung durch Saul geschildert, die ihn schließlich nötigt, bei den Philistern Zuflucht zu suchen. Hier erreicht ihn die Kunde vom Tode Sauls. Nunmehr läßt er sich in Hebron zum König von Juda salben, während Ischbaal, ein Sohn Sauls, König von Israel wird. Doch Ischbaals Stern sinkt; nachdem Abner seine Sache aufgegeben und Israel für David umgestimmt hat, erliegt er der Mörderhand, David aber wird nun auch als König von Israel anerkannt. Er erhebt Jerusalem, das er den Jebusitern entreißt, zur Residenz und durch die Ueberführung der heiligen Lade zum religiösen Mittelpunkt des Reiches. Ueber die weiteren Taten Davids gibt S<sup>a</sup> nur eine kurze Uebersicht.

**b. Charakteristik.** Obwohl der Erzählung die religiöse Färbung keineswegs fehlt (beachte die Salbung Sauls durch den Seher Samuel, die zahlreichen Orakelbefragungen, das Interesse an den Geschicken der heiligen Lade), tritt doch der natürliche Verlauf der Geschichte weit stärker hervor als bei S<sup>b</sup>. Irgendeine Tendenz läßt sich nicht erkennen. Der Verfasser scheint vielmehr lediglich das wiedergeben zu wollen, was die Ueberlieferung berichtete. Eigentümlich ist, daß er die Vorgeschichte Sauls und Davids und die Geschichte, wie sie König wurden, ausführlich erzählt, die Ereignisse aus ihrer Regierungszeit aber nur fragmentarisch behandelt; über die Kriege des Königs David gibt er II 8 nur eine kurze Uebersicht. Auch das hängt wohl mit dem Anschluß an die volkstümliche Ueberlieferung zusammen. Das Interesse des Volkes haftet an einzelnen Personen und den dramatisch bewegten Szenen aus ihrem Leben; sobald sie sich ihre Stellung errungen haben und es gälte, zu zeigen, wie sie diese in mühsamer Kleinarbeit befestigt haben, sobald der König nicht eigentlich persönlich entscheidend eingreift, sondern

durch seine Beamten und sein Heer handelt, erlahmt das Interesse oder bewahrt höchstens die Erinnerung an die Hauptfakta und kleine Einzelzüge, die wohl Zusammenstellungen wie II 8. 21<sup>15</sup> ff. 23<sup>8</sup> ff., aber nicht eine fortlaufende Erzählung gestatten.

e. Da der Verfasser aus der volkstümlichen Ueberlieferung schöpft, ist es nicht zu verwundern, daß seine Erzählung sich in der Hauptsache aus Einzelgeschichten zusammensetzt, und daß diese recht verschiedenen **historischen Wert** haben. Es findet sich unter ihnen mindestens eine zweifellose Legende (I 17), die mit der sicherlich historischen Nachricht II 21<sup>19</sup> völlig unvereinbar ist. Doch kann man auch bei einigen andern Geschichten fragen, ob sie ganz mit den historischen Tatsachen übereinstimmen (z. B. I 9<sup>1</sup>—10<sup>16</sup> 26). In der Hauptsache aber liegt kein Anlaß vor, die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferungen in Zweifel zu ziehen. Für die wesentliche Zuverlässigkeit spricht schon der weite Abstand von S<sup>b</sup> und die Tatsache, daß auch Vorgänge erzählt sind, die für die anderwärts mit Sympathie behandelten Personen keineswegs rühmlich sind (Sauls Heimsuchung durch einen bösen Geist, seine Eifersucht auf David, sein Blutbad unter den Priestern von Nob, sein ruhmloses Ende; Davids Freibeuterleben, sein Schutzsuchen bei den Philistern).

d. Man wird wegen der wesentlichen Glaubwürdigkeit der Ueberlieferungen mit der **Abfassungszeit** von S<sup>a</sup> nicht gar zu tief hinabgehen dürfen. Wären seit Davids Zeit Jahrhunderte verflossen, so würde die Durchsetzung mit Legenden wohl eine stärkere sein. Andererseits dürfen wir S<sup>a</sup> aber auch nicht gar zu nahe an Davids Zeit heranrücken, da doch immerhin für die Entstehung einer Legende wie I 17 eine gewisse Zeit erforderlich ist. Der Verfasser kennt nach 27<sup>6</sup> auch bereits Könige von Juda in der Mehrzahl. Wir werden danach die Abfassung in das 9. Jh. verlegen dürfen, vielleicht schon in die erste Hälfte desselben.

e. Als **Heimat** des Verfassers haben wir jedenfalls Juda anzusehen. Denn wenn er auch den Benjamingiten Saul keineswegs tendenziös herabsetzt, so verrät er doch für den Judäer David eine solche Vorliebe, wie sie bei einem Nordisraeliten schwer begreiflich wäre. An dem Orakel über die ewige Dauer der davidischen Dynastie (II 7) hätte ein Nordisraelit kaum ein besonderes Interesse gehabt. Auch gibt S<sup>a</sup> eine Reihe judäischer Lokaltraditionen wieder, die einem Judäer jedenfalls leichter zugänglich waren als einem Ephraimiten. Dafür, daß der Verfasser dem jahvistischen Erzählerkreise angehört, haben BUDDE und CORNILL auch eine Reihe von Ähnlichkeiten in Stil und Sprache mit J geltend gemacht. Dafür spricht auch, daß S<sup>a</sup> an das judäische Richterbuch anzuknüpfen und einen Abschnitt desselben als Einleitung zu seinem Werk zu benutzen scheint (§ 72,2a).

3. Die Familiengeschichte Davids. a. Umfang und Charakter. Die Quelle, aus der II 9<sup>1</sup>—12<sup>9,13</sup>—13<sup>17,18b-37,38b</sup>—14<sup>25,27</sup>—20<sup>26</sup> und wohl auch

211-6.8-14 und vielleicht Kap. 24 stammen, wird neuerdings vielfach mit S<sup>a</sup> identifiziert, doch nach § 71,1 mit Unrecht. Daß ihr auch Teile von 11 5 ff. (5 3.6-12 6 1-23 und die Grundlage von Kap. 7) angehören, ist unbeweisbar. Wir haben in ihr eine besondere Quelle zu sehen, die man, da sie nur aus der Jerusalemer Zeit Davids berichtet (vgl. die Inhaltsübersicht in § 68,7), als Jerusalemquelle (Siglum Je) bezeichnet hat. Sie gilt allgemein als eines der glänzendsten Stücke der israelitischen Literatur. Im Unterschied von anderen Quellen bietet sie im ganzen (abgesehen von Kap. 9) nicht lose aneinandergereihte Geschichten, sondern eine große zusammenhängende Geschichte. Die Einzelszenen werden zwar liebevoll angeführt; aber der Zusammenhang geht darüber nicht verloren. Gerade dadurch, daß uns ein großer Zusammenhang in feiner Ausführung des Details geboten wird, bekommt das Ganze weder den Charakter eines trockenen Berichtes über den Ablauf der Ereignisse noch den einer Bildersammlung; wir werden gleichsam Zuschauer der Ereignisse selbst. Dazu kommt eine hohe psychologische Meisterschaft des Verfassers. Davids Charakter ist kein einfacher; er vereinigt in sich starke Widersprüche. Seine Sinnlichkeit führt ihn zum Ehebruch und Mord, und doch ist er ein aufrichtig frommer Mann, der sich von einem Propheten schonungslos seine Fehler vorhalten läßt und sich unter die züchtigende Hand Jahwes demütig beugt. Er gerät über den Frevel Ammons in heftigen Zorn, ist aber zu schwach, ihn zu strafen. Er ist ungebührlich hart gegen Absalom, den Rächer der Ehre seiner Schwester, und doch untröstlich über den Tod des Empörers Absalom. Der Verfasser vertuscht weder die Fehler Davids, noch übertreibt er sie so, daß wir in David einen niedrigen Despoten sehen; er erweckt vielmehr den Eindruck, daß er in seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen groß und stark, im ganzen aber doch eine stark anziehende Persönlichkeit war. Eine solche Schilderung ist schwerlich erfunden, sondern der Wirklichkeit nachgezeichnet. Meisterhaft ist auch das Verhältnis zwischen David und seinen Vettern Joab und Abischaj gezeichnet. „Ein geheimer, aus gänzlicher Verschiedenheit der Charaktere stammender Widerwille gegen beide wird fortwährend durch die staatskluge Erwägung niedergehalten, daß er ihre Verdienste nicht leugnen und ihre Dienste nicht entbehren kann. Gelegentlich aber macht sich dieser Unwille in scharfen Worten Luft (16<sub>10</sub>), und nach der Ermordung Absaloms ermannt sich David sogar zu dem Entschluß, Joab durch Amasa zu ersetzen. Aber er muß dann doch den Ereignissen ihren Lauf lassen, als Amasa von Joab ermordet und dieser allein imstande ist, den gefährlichen Aufstand des Benjaminiten Seba zu dämpfen. David muß bis an sein Ende den Mann ertragen, der ein rauher Soldat, dabei aber zugleich eine Verkörperung des monarchischen Prinzips ist. Mit kaltem Blut zeigt er sich grausam gegen den Menschen David, wo er solches zum Heile des Königs für nötig erachtet. Der Mörder des Solmes zwingt mit harter Rede den Vater, der sich im tief-

sten Schmerz um den Verlorenen windet, sich unter das Tor zu setzen und dem Volke schön zu tun, und der König muß in solcher Stunde dem gehorchen, was der Untertan befiehlt“ (KAUTZSCH, Abriß d. Gesch. des alttestl. Schrifttums 1897 S. 22 f.).

**b. Entstehungszeit.** Eine solche Darstellung möchte man am liebsten einem Zeitgenossen Davids zuschreiben, der zum Hofe in naher Beziehung stand und die meisten Vorgänge aus Augenzeugenschaft kannte. KLOSTERMANN hat die Vermutung gewagt, daß Achimaas, der Sohn Sadoks, der Verfasser unserer Quelle war, weil der Schauplatz der Erzählung in Kap. 15 ff. mit dem jeweiligen Aufenthaltsorte des Achimaas wechselte, und DUHM (zu Jer 14) hält es wenigstens für wahrscheinlich, daß unsere Quelle aus den Ueberlieferungen der Familie des Priesters Ebjathar hervorgegangen ist. Dergleichen Vermutungen lassen sich jedoch schwerlich beweisen. Jedenfalls aber hat der Verfasser erst einige Zeit nach dem Tode Davids geschrieben, denn er markiert deutlich den Abstand seiner eigenen Zeit von den Ereignissen, wenn er gelegentlich die Formel „bis auf diesen Tag“ anwendet (18<sup>18</sup>) oder von der Zeit Davids als  $\text{עַד הַיּוֹם הַזֶּה}$  spricht (16<sup>23</sup>). Man wird die Abfassung daher wohl etwa in die zweite Hälfte der Regierung Salomos verlegen dürfen.

**4. Die Nebenquellen.** Außer diesen drei Hauptquellen haben den Bearbeitern und Redaktoren jedenfalls noch weitere Quellen zu Gebote gestanden, die wir jedoch nur aus einzelnen Fragmenten kennen. a. Sehr altes Material steckt jedenfalls in einem Teil der Anhänge II 21 ff. Zwei Stücke derselben (Kap. 21 1-14 und 24) stammen wahrscheinlich oder doch möglicherweise aus der gleichen Quelle wie II 9—20; von ihnen dürfen wir daher hier absehen. Dagegen dürften II 21 15-22 und 23 8-39 aus einer besonderen Quelle herzuleiten sein, und aus dieser stammen vielleicht auch II 5 17-25. Daß wir es hier mit einer sehr alten Quelle resp. Exzerpten aus einer solchen zu tun haben, beweist die Tatsache, daß 21<sup>19</sup> über den Besieger Goliaths noch genaue Auskunft gegeben werden konnte; schon zur Zeit des S<sup>a</sup> wurde die Ueberwindung Goliaths David selbst zugeschrieben. Stoffe wie 23 5 ff. (zum Teil bloße Namenlisten) hätten sich gewiß auch nicht längere Zeit im Gedächtnis erhalten, wenn sie nicht schriftlich fixiert gewesen wären. Man wird diese Quelle also wohl der Zeit Salomos zuschreiben dürfen.

b. Ausdrücklich zitiert wird II 1 18 das **Buch des Frommen** ( $\text{סֵפֶר הַיִּשְׁרָיִם}$ ) als Quelle für v 19-27. Da aus der gleichen Quelle nach LXX auch der Tempelweisspruch Salomos (I Reg 8 13; vgl. außerdem Jos 10 13) stammt, gehört sie frühestens der salomonischen Zeit an. Möglicherweise hat schon S<sup>a</sup> selbst das Zitat aufgenommen.

c. Eine weitere Gruppe von Nachträgen bilden **116 1-13 19 18-24 20 1** bis **21 1, 11-16 23 15-18 24**. Ob sie je in einer besonderen Quelle vereinigt waren und überhaupt dem Bearbeiter schon in schriftlicher Fixierung vorlagen, ist

sehr zweifelhaft. Jedenfalls genügt die Annahme, daß der Bearbeiter diese Stücke der volkstümlichen Tradition verdankte, die sich gewiß mit der Geschichte Davids lebhaft beschäftigte und manche Neubildung schuf. Die Entstehungszeit läßt sich im allgemeinen nicht genauer bestimmen; zu 16<sup>1-13</sup> und 19<sup>18-21</sup> ist in § 70,7b vermutet, daß sie jünger sind als die Verbindung von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup>, zu 19<sup>18-21</sup> speziell auch, daß sie von I Reg 1 abhängig sind. Sie dürften dann dem Ende des 8. oder Anfang des 7. Jh. angehören.

d. Eine weitere Gruppe bilden die poetischen Stücke I 2<sup>1-10</sup> II 22. 23<sup>1-7</sup>. Der Psalm II 22 gehört wahrscheinlich der ersten nachexilischen Zeit an (§ 71,4a); 23<sup>1-7</sup> sind wahrscheinlich noch vorexilisch, doch nicht genauer zu datieren (§ 71,4c); I 2<sup>1-10</sup> stammen entweder aus der Königszeit oder aus der nachexilischen Zeit (§ 72,1b).

e. Das jüngste Stück endlich ist die in LXX fehlende Variante der Goliathgeschichte I 17 f., deren Quelle wohl ein nachexilischer Midrasch ist. Aus ihm stammt vielleicht auch I 13<sup>19-22</sup>. — Die übrigen Zusätze sind wohl kaum quellenhaft, sondern kommen auf Rechnung der Bearbeiter und Redaktoren selbst.

#### § 74. Die Redaktion der Samuelisbücher.

1. Die Hauptaufgabe der Redaktion war die **Vereinigung der drei Hauptquellen**. Es läßt sich nicht entscheiden, ob sie in einem einzigen Akt erfolgte, oder ob etwa zunächst S<sup>a</sup> durch die Familiengeschichte Davids erweitert und dann mit S<sup>b</sup> kombiniert wurde, oder ob zunächst S<sup>a</sup> mit S<sup>b</sup> kombiniert und dann S<sup>a</sup> + S<sup>b</sup> durch die Familiengeschichte Davids ergänzt wurde. Doch kommt darauf nichts an, da II 9—20 ganz äußerlich angehängt sind, ihre Anfügung für das Verständnis des Redaktionsprozesses also nicht in Betracht kommt. Der Redaktor verfuhr so, daß er die Quellen abschnittsweise zu Worte kommen ließ; von engerer Quellenverflechtung findet sich kein einziges sicheres Beispiel (meist sieht man eine solche in I 4—6, BUDE auch in einigen Stücken von I 16 ff.). Dabei hat R S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> fast vollständig verwertet; nur den Bericht des S<sup>b</sup> über die dem Samuel zuteil gewordene Offenbarung (I 3<sup>11</sup> ff.) hat er größtenteils gestrichen und durch einen Rückweis auf I 2<sup>27</sup> ff. ersetzt (3<sup>12-14</sup>), und außerdem hat er den Bericht des S<sup>b</sup> über die Erfüllung dieser Offenbarung dem Parallelbericht des S<sup>a</sup> geopfert (I 4—6). Schwierig war seine Aufgabe nur bei den Berichten über die Entstehung des Königtums. Die in der verschiedenen Beurteilung desselben liegende Hauptdifferenz von S<sup>a</sup> und S<sup>b</sup> kümmerte ihn nicht; hatte doch schließlich auch nach S<sup>b</sup> Jahwe dem Verlangen des Volkes nachgegeben. Auch die Differenz, daß nach S<sup>b</sup> die Philisternot bereits durch Samuel beseitigt war, während sie nach S<sup>a</sup> den Anlaß der Einsetzung des Königtums bildete, ignorierte er. Ihm lag lediglich daran, die Doppelheit der Königsproklamation möglichst zu rechtfertigen, was ihm durch Einschaltung von I 11<sup>12-14</sup> gelang, und im üb-

rigen eine einigermaßen mögliche Anordnung zu gewinnen, zu welchem Zweck er I 10<sup>25b-27a</sup> umstellte. Sonst scheint der Redaktor nicht tiefer in den Text der Quellen eingegriffen zu haben. An den Schluß des Ganzen wurde ein großes Stück der Familiengeschichte Davids gestellt (II 9—20). Es kann auffallen, daß R ihren Anfang nicht verwertete; vermutlich ließ er ihn fort, weil er kein besonderes Interesse für ihn hatte und zum Verständnis des Folgenden nicht unbedingt nötig war. — Wir werden diese grundlegende Redaktion der vordtn. Zeit zuschreiben müssen. Denn hätte ein Rd die Zusammenarbeit der Quellen vorgenommen, so würden wir jedenfalls in den Fugen und Nähten deutliche Spuren seiner Hand erkennen können. Da andererseits S<sup>b</sup> erst kurz vor dem Ende des Nordreiches entstanden sein dürfte, so werden wir die Redaktion gegen Ende des 8. Jh. oder in der ersten Hälfte des 7. Jh. anzusetzen haben.

**2. Die deuteronomische Redaktion.** Im dtn. Geschichtswerk bilden die Samuelbücher das notwendige Verbindungsstück zwischen Jud und Reg. Da die letzteren eine tief eingreifende dtn. Bearbeitung erfahren haben, liegt die Vermutung nahe, daß auch die Samuelbücher von Rd stärker bearbeitet sind. In der Tat hat BUDDE geglaubt, dies nachweisen zu können. Er macht auf die drei die Geschichte Samuels, Sauls und Davids abschließenden Stücke I 7<sup>13-17</sup> 14<sup>47-51</sup> II 8 aufmerksam. In dem ersten dieser Stücke läßt sich wenigstens eine dtn. Ueberarbeitung nicht verkennen. Auch die beiden andern schreibt BUDDE Rd zu und zieht nun daraus weittragende Schlüsse. Sie sollen die Geschichte Sauls und Davids abschließen, folglich habe Rd die Stücke, die noch weiter von diesen Königen handeln (I 15 resp. II 9—24), nicht aufgenommen. Seine zusammenfassenden Schlußübersichten seien gerade dazu bestimmt, diese Stücke zu ersetzen. Den Grund der Ausscheidung sieht BUDDE darin, daß alle diese Stücke von Versündigungen, Zwistigkeiten und unerquicklichen Dingen handelten, die das Volk auf den gottgewollten Wegen nicht weiterbrachten. Aus einem ähnlichen Grunde soll nach BUDDE auch I 28<sup>3-25</sup> von Rd gestrichen sein. Erst später seien die ausgeschiedenen Stücke wieder nachgetragen worden, und zwar I 28<sup>3</sup> ff. an einer falschen Stelle (vor I 29 statt hinter I 30) und II 9—24 in verschiedenen Stadien: zunächst 21<sup>1-14</sup> und 24 (in falscher Reihenfolge; im vordtn. Buche war Kap. 24 an II 6 angeschlossen, und 21<sup>1-14</sup> folgte auf 24); sodann Kap. 9—20 vor statt hinter 21<sup>1-14</sup>, wobei, um die ursprüngliche Folge von 21<sup>1-14</sup> auf Kap. 8 zu wahren, 8<sup>16-18</sup> in Gestalt von 20<sup>23-26</sup> vor 21<sup>1</sup> ff. wiederholt wurden; endlich (ob früher, später oder gleichzeitig mit Kap. 9—20, sei zweifelhaft) 21<sup>15-22</sup> 23<sup>8-39</sup>, die ursprünglich hinter Kap. 5 standen. Diese These BUDDES hat bei den Neueren viel Beifall gefunden. Sie scheint aber nicht ausreichend begründet zu sein. Daß I 14<sup>47-51</sup> und II 8 von Rd verfaßt sind, läßt sich nicht beweisen: es fehlt in ihnen die spezifisch dtn. Färbung der Sprache; nur I 14<sup>47-48</sup> dürften von Rd nach II 8 ergänzt sein. Sind diese Stücke aber

quellenhaft, so kann ihre Stellung nicht auffallen: R hat sie dann an der Stelle gelassen, an der sie in der betreffenden Quelle standen. Sie beweisen dann nicht, daß I 15 resp. II 9 ff. später nachgetragen sind, sondern nur, daß sie aus einer andern Quelle stammen. — Abzulehnen ist auch die These, daß Rd I 2<sup>27-36</sup> 7<sup>2</sup> 8<sup>22</sup> 10<sup>17-27</sup> 12<sup>1-25</sup> II 7 eingearbeitet habe (NOWACK u. a.); denn diese Stücke sind nicht erst von einem Deuteronomisten verfaßt, sondern gehören den älteren Quellen an. — So verbleiben für Rd nur geringe Eingriffe in den Text des im ganzen fertigen Buches. Er hat die Gerichtsweissagung über die Eliden I 2 27 ff. erst in der Absetzung der Höhenpriester durch Josia erfüllt gesehen und daher v 35 f. angefügt. Von ihm stammt die chronologische Angabe in I 7 2, die sich ihm aus Jud 13 1 15 20 ergab. Endlich hat er I 7. 12. II 7 leicht überarbeitet und I 14 47 f. eingeschaltet. Man mag sich über das geringe Maß dieser Eingriffe wundern; doch findet es eine Analogie in der Behandlung von JE im Pentateuch und eine Erklärung darin, daß der Stoff den Prinzipien der dtn. Schule keinen wesentlichen Anstoß bot.

3. Neben der grundlegenden Redaktion und der dtn. Bearbeitung geht noch eine **fortlaufende Bearbeitung und Ergänzung** durch Nachträge her, deren Stadien wir im einzelnen nicht unterscheiden können. Die selbständigen Nachträge sind in § 73, 4 zusammengestellt. Kleine Zusätze, Glossen etc. aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Händen finden sich besonders in I 6<sup>15,17,18a</sup> 9<sup>9</sup> 10<sup>25a</sup> 11<sup>7,8b</sup> 13<sup>1</sup> 14<sup>52</sup> 15<sup>24-31</sup> 16<sup>18\*</sup> 17<sup>10,14b-16,31,54,57b</sup>. 18<sup>1a5b,3-5,6\*,8\*,10,11,12b,17b,21b,26b,29b,30</sup> 19<sup>3</sup> 21<sup>8-10</sup> 22<sup>5,10\*,13\*,15\*,18\*,19</sup> 23<sup>6,14\*</sup> 25<sup>1</sup> 28<sup>3b,17,19b</sup> 30<sup>5,18b</sup> 31<sup>11-13?</sup> II 1<sup>5\*,13-16</sup> 2<sup>4b-7?</sup> 10<sup>a,11</sup> 3<sup>14,15,30</sup> 4<sup>2,-3?</sup> 4<sup>5</sup> 3a<sup>2,4,5</sup> 8<sup>11,12</sup> 12<sup>10-12</sup> 13<sup>18a,33a</sup> 14<sup>26</sup> 18<sup>18\*</sup>; vgl. die Analyse in § 69—72. Abgeschlossen ist dieser Prozeß in der nachexilischen Zeit, nach dem Auseinandergehen der der LXX und dem MT zugrunde liegenden Handschriften.

4. Einer besonderen Erörterung bedarf endlich noch die Frage nach der **Abgrenzung der Samuelisbücher von Jud**. Beide hängen aufs engste zusammen. Der von S<sup>a</sup> als Einleitung benutzte Abschnitt, der die Geschichte der Eliden und der heiligen Lade behandelte, hat möglicherweise einmal einen Teil des judäischen Richterbuches gebildet (§ 72, 2a); die Quelle S<sup>b</sup> hat ziemlich sicher die Fortsetzung der Quelle H<sup>c</sup> von Jud gebildet (§ 69, 4); und auch das dtn. Richterbuch muß von Samuel als dem letzten Richter und definitiven Retter aus der Philisternot erzählt haben. So scheint sich zu ergeben, daß das Samuelisbuch bis in die dtn. Zeit hinein nur der zweite Teil des Richterbuches war. Dazu stimmt jedoch nicht, daß die Geschichte der Eliden, Sauls und Davids nicht zu dem Programm des dtn. Richterbuches passen; es fehlt bei ihnen auch das Schema desselben, und die Regierungszeit Elis paßt nicht in dessen chronologischen Rahmen. Nur die Geschichte Samuels paßt in das dtn. Richterbuch. Aber es befremdet, daß eine Angabe über die Regierungszeit Samuels fehlt, die im dtn. und selbst schon im vordtn. Richter-

buch nicht gefehlt haben kann. So werden wir uns das Verhältnis der beiden Bücher wohl besser in folgender Weise vorstellen müssen: Das Richterbuch des H<sup>c</sup> umfaßte auch die Geschichte Samuels und Sauls, das des H<sup>j</sup> die der Eliden und der heiligen Lade. Auch im vordtn. Richterbuch H<sup>j</sup> + H<sup>c</sup> waren beide mitgeteilt. Rd nahm jedoch seinem Plan entsprechend nur die Samuelgeschichte auf, da Eli und Saul nicht Richter in seinem Sinne waren. Andererseits wurde der Schlußabschnitt von H<sup>j</sup> als Einleitung in das Werk S<sup>a</sup> übernommen; später wurde die Samuel-Saulgeschichte des H<sup>c</sup> = S<sup>b</sup> mit S<sup>a</sup> kombiniert und das Werk des S<sup>a</sup> + S<sup>b</sup> dtn. bearbeitet. So ergaben sich zwei Werke, das dtn. Richterbuch und das Samuelisbuch, die sich teilweise inhaltlich deckten. Bei ihrer Aneinanderreihung im großen dtn. Geschichtswerk mußte nun einer der parallelen Abschnitte gestrichen werden. Die Wahl konnte nicht schwer fallen: da das dtn. Richterbuch nur die Samuelgeschichte, das dtn. Samuelisbuch aber auch die Geschichte der Eliden und der heiligen Lade enthielt, wurde das letztere vorgezogen und das Richterbuch um den parallelen Abschnitt verkürzt.

## Kapitel V.

### Die Königsbücher.

**Literatur.** Kommentare: OTHENIUS (KEH) 1849. 31873; KFKEL (KD) 1866. 31876; AKLOSTERMANN (SZ) 1887; IBENZINGER (MHC) 1899; RKITTEL (NHK) 1900; WEBARNES (Cambridge Bible) 1908; AKAMPHAUSEN (BSAT) 1909. — Zum Text: BSTADE, ZATW 1883 S. 129 ff., 1885 S. 178 u. 275 ff., 1886 S. 156 ff., 1901 S. 145 ff. u. 337 ff.; JSILBERSTEIN, ZATW 1893 S. 1 ff., 1894 S. 1 ff.; CFBURNEY, Notes on the hebr. text of the books of Kings 1903; BSTADE u. FSCHWALLY, SBOT 1904; ARAHLFS, Septuaginta-Studien I 1904. — Quellenkritik: JWELLHAUSEN, D. Composition d. Hexateuch u. d. hist. Bücher d. AT 31899; BWINKLER, Alttestl. Untersuchungen 1892 S. 1 ff.; FSCHWALLY, ZATW 1892 S. 157 ff.; RKITTEL, Gesch. d. Volkes Israel 2H 1909 § 3 u. 28. — Zur Eliasgeschichte: GROSCH, StKr 1892 S. 551 ff.; HGÜNDEL, Preuß. Jahrb. 1897 S. 18 ff. und RVB H 8 1906. — Zur Chronologie: JWELLHAUSEN, JdTh 1875 S. 607 ff.; AKAMPHAUSEN, ZATW 1883 S. 193 ff., D. Chronologie d. hebr. Könige 1883; FRÜHL, Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch. 1894 S. 41 ff.; GLOV, D. synchronistische System d. Königsbücher, ZwTh 1900 S. 161 ff.; ABOSSÉ, Untersuchungen zum chronolog. System d. AT, Progr. Cöthen 1901, D. chronolog. Systeme im AT u. bei Josephus, MVAO 1908,2; FABERZOG, D. Chronologie d. beiden Königsbücher 1909.

### § 75. Namen und Inhalt der Königsbücher.

**I. Namen.** Wie die Samuelisbücher bildeten auch die Königsbücher ursprünglich nur ein Buch (§ 8,1), das man nach seinem Inhalt als  $\text{מלכות}$  bezeichnete. In LXX wurde es mit dem Samuelisbuch unter der Bezeichnung  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\omega}\nu$  zusammengefaßt, und das Ganze wurde in vier Bücher zerlegt ( $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\omega}\nu$ ,  $\alpha'$ ,  $\beta'$ ,  $\gamma'$ ,  $\delta'$ ). Dem folgten die lateinischen Namen Regnorum (nach Hieronymus besser Regum) liber I, II, III, IV. In die hebräischen Texte



drang die Zweiteilung seit 1448 (§ 8,2a) ein; es entsprechen einander somit die Namen  $\text{אֲשֶׁר מִלְּפָנָיו} = \beta\alpha\tau$ ,  $\gamma' = \text{Reg III}$  (bei uns I Reg) und  $\text{בְּיַד מִלְּפָנָיו} = \beta\alpha\tau$ ,  $\delta' = \text{Reg IV}$  (bei uns II Reg).

2. Das Buch zerfällt inhaltlich in drei **Hauptteile**: die Geschichte Salomos (I 1—11), die der Parallelreiche Israel und Juda (I 12—II 17) und die der letzten judäischen Könige (II 18—25).

3. Die **Geschichte Salomos** (I 1—11) ist in einigen Teilen recht unübersichtlich angelegt. Es lassen sich vier Abschnitte unterscheiden: a. 1-1 bis 2<sup>46</sup> wie Salomo König wird und seinen Thron sichert: 1-4 Davids Alter; 1<sup>5-8</sup> Adonia strebt nach dem Königtum, seine Parteigänger und seine Gegner; 1<sup>9-40</sup> Adonias Opferschmaus mit seinen Anhängern veranlaßt die Gegenpartei, Salomo von David zum König proklamieren zu lassen; 1<sup>41-53</sup> Adonias Flucht und Begnadigung; 2<sup>1-12</sup> Davids letzte Anweisungen und Tod; 2<sup>13-25</sup> Adonia begehrt Abischag zum Weibe und wird deswegen auf Befehl Salomos getötet; 2<sup>26-27</sup> Verbannung Ebjathars; 2<sup>28-35</sup> Ermordung Joabs; 2<sup>36-46</sup> Simeis Hinrichtung.

b. 3<sup>1-5</sup> 14 kleine Notizen über Salomos Regierung: 3<sup>1</sup> Salomos Ehe mit der Tochter Pharaos; 3<sup>2-4</sup> sein Opfer auf der Höhe von Gibeon; 3<sup>5-15</sup> sein Traum in Gibeon; 3<sup>16-28</sup> Salomos Urteil; 4<sup>1-6</sup> seine Beamten; 4<sup>7-20</sup> seine zwölf Vögte; 5<sup>1-8</sup> seine Macht und die Kosten seines Hofhalts; 5<sup>9-14</sup> seine Weisheit.

c. 5<sup>15-9</sup> 14 Salomos Bauten in Jerusalem: 5<sup>15-32</sup> Vertrag mit Hiram von Tyrus und Vorbereitungen zum Tempelbau; 6<sup>1-38</sup> der Tempelbau; 7<sup>1-8</sup> der Palastbau; 7<sup>9-12</sup> Allgemeines über Salomos Bauten; 7<sup>13-51</sup> die Säulen und Geräte des Tempels; 8<sup>1-66</sup> die Tempelweihe; 9<sup>1-9</sup> Jahwes Verheißungen und Drohungen; 9<sup>10-14</sup> Hiram's Abfindung.

d. 9<sup>15-11</sup> 43 kleine Notizen über Salomos Regierung: 9<sup>15-24</sup> Bau von Festungen und Vorratsstädten; 9<sup>25</sup> Salomos Opfer; 9<sup>26-28</sup> seine Handelschiffahrt; 10<sup>1-13</sup> Besuch der Königin von Saba; 10<sup>14-29</sup> Salomos Reichtum, Weisheit, Handel; 11<sup>1-13</sup> seine Weiber und sein Götzendienst; 11<sup>14-40</sup> seine Widersacher; 11<sup>41-43</sup> Abschluß.

4. Im zweiten Hauptteil (I 12—II 17) wird die **Geschichte der Könige von Israel und Juda** so behandelt, daß die Könige durcheinander geordnet sind, und zwar nach der Reihenfolge ihres Regierungsantritts. In dem mittleren Teil treten jedoch die Könige stark zurück hinter den Propheten Elias und Elisa. Um die Uebersicht zu erleichtern, verteilen wir die Könige von Israel und Juda auf zwei Kolonnen, die Elias- und Elisageschichten haben wir durch Verbreiterung der Kolonne über die der Könige Israels heraus.

J u d a.

I s r a e l.

I 12<sup>1-14</sup> 20 Jerobeam: 12<sup>1-24</sup> der Abfall Israels von der davidischen Dynastie, Jerobeam wird König; 12<sup>25-32</sup> seine Festungs-

## J u d a.

I 14<sup>21-31</sup> Rehabeam, Raubzug des Pharao Schischak.

15<sup>1-8</sup> A b i a.

15<sup>9-24</sup> A s a, Krieg mit Israel.

15<sup>25-32</sup> N a d a b.

15<sup>33</sup>—16<sup>7</sup> B a e s a.

16<sup>8-14</sup> E l a.

16<sup>15-22</sup> S i m r i.

16<sup>23-28</sup> O m r i.

16<sup>29</sup>—22<sup>40</sup> A h a b: 16<sup>29-33</sup> Einleitung; 16<sup>34</sup> Neubefestigung Jerichos durch Chiel von Bethel.

17<sup>1-24</sup> E l i a s weissagt eine Dürre, sein Aufenthalt am Bach Krith und in Zarpath; 18<sup>1-46</sup> E l i a s' Zusammentreffen mit Ahab, das Gottesurteil auf dem Karmel; 19<sup>1-21</sup> E l i a s' Flucht vor Isebel Gottesoffenbarung am Horeb, Berufung Elisas.

20<sup>1-43</sup> Ahabs Siege über Benhadad.

21<sup>1-29</sup> E l i a s' Gerichtsverkündigung über Ahab und Isebel wegen der Ermordung Naboths.

22<sup>1-38</sup> A h a b zieht mit Josaphat von Juda gegen die Warnung des Micha b. Jimla nach Ramoth in Gilead, sein Tod; 22<sup>39-40</sup> Abschluß.

22<sup>41-51</sup> J o s a p h a t.

I 22<sup>52</sup>—II 1<sup>18</sup> A h a s j a: I 22<sup>52-54</sup> Einleitung; II 1<sup>1</sup> Abfall Moabs.

II 1<sup>2-17</sup> E l i a s verkündet den Tod Ahasjas aus Anlaß seiner Orakelbefragung bei Baalzebub von Ekron.

I 18 Abschluß über Ahasja.

2<sup>1-25</sup> E l i a s' Himmelfahrt, E l i s a in Jericho und Bethel.

3<sup>1 ff.</sup> J o r a m (Abschluß fehlt).

3<sup>4-27</sup> E l i s a verschafft dem Heere Jorams und Josaphats auf dem Feldzug gegen Moab Wasser in der Steppe, ergebnisloser Aus-

## J u d a.

## I s r a e l.

gang des Krieges infolge des Sohnesopfers des Mescha von Moab; 41—6<sup>23</sup> Wunder Elisas (41-7 das Öl der Witwe; 48-37 Anferweckung des Sohnes der Sunamitin; 438-11 der Tod im Topfe; 442-41 die wunderbare Speisung; 51-27 die Heilung Naemans vom Aussatz; 61-7 das schwimmende Eisen; 68-23 die Irreführung eines Aramäerheeres); 624—7<sup>20</sup> Hungersnot und wohlfeile Zeit in Samaria; 81-6 Elisa hilft der Sunamitin bei einer siebenjährigen Hungersnot; 87-15 Elisa verheißt Hasael das Königtum von Damaskus.

8<sup>16-24</sup> J o r a m.

8<sup>25-29</sup> A h a s j a.

9<sup>1-13</sup> Elisa läßt Jchu zum König über Israel salben.

9<sup>14—10<sup>31</sup></sup> J e h u: 9<sup>14-37</sup> seine Empörung, Ermordung Jorams, Ahasjas und Isbels; 10<sup>1-31</sup> Ausrottung des Baalkultus; 10<sup>32-36</sup> Krieg mit Hasael und Abschluß.

11<sup>1-20</sup> Athaljas Sturz,  
Ausrufung des Joas zum  
König.

12<sup>1-22</sup> Joas, Tempelre-  
novation.

13<sup>1-9</sup> J o a c h a s.

13<sup>10-13</sup> J o a s.

13<sup>14-21</sup> Elisa weissagt Joas drei Siege über die Aramäer, sein Tod, Totenerweckung in seiner Gruft.

13<sup>22-25</sup> die Siege des Joas über Hasael;

14<sup>1-22</sup> A m a s j a, Krieg mit  
Joas.

14<sup>15-16</sup> = 13<sup>12-13</sup> Abschluß des Berichtes  
über Joas.

14<sup>23-29</sup> J e r o b e a m.

15<sup>1-7</sup> A s a r j a (Uzzia).

15<sup>8-12</sup> S a c h a r j a.

15<sup>13-16</sup> S c h a l l u m.

15<sup>17-22</sup> M e n a h e m.

15<sup>23-24</sup> P e k a c h j a.

15<sup>25-31</sup> P e k a c h.

15<sup>32-38</sup> J o t h a m.

16<sup>1-20</sup> A c h a s, deryrisch-  
ephraimitische Krieg,  
Tributzahlung an Tig-  
lathpileser, der syrische  
Altar.

## Juda.

## Israel.

17 1-6 **H o s e a**, Untergang des Nordreiches.

17 7-23 Betrachtung über die Ursachen der Katastrophe.

17 24-41 Entstehung der synkretistischen Religion der Samaritaner.

5. Im dritten Hauptteil (II 18—25), in dem nur von den **letzten Königen Judas** zu erzählen war, ist die Anlage natürlich wieder einfacher. Die Einteilung ist folgende: 18 1—20 21 Hiskia (18 1-12 kurze Notizen, die Kultusreform, der Untergang des Nordreiches; 18 13—19 37 der Feldzug Sannheribs und die Errettung Jerusalems; 20 1-11 Hiskias Erkrankung und wunderbare Genesung; 20 12-19 die Gesandtschaft Merodach-Baladdans von Babel; 20 20-21 Abschluß); 21 1-18 Manasse, sein Synkretismus; 21 19-26 Amon; 22 1-23 30 Josia, die Auffindung des Gesetzbuches und die Kultusreform; 23 31-35 Joachas; 23 36-24 7 Jojakim; 24 8-17 Jojachin und die erste Deportation nach Babel; 24 18—25 21 Zedekia, Eroberung Jerusalems, zweite Deportation nach Babel; 25 22-26 Ermordung des Statthalters Gedalja, Flucht der Judäer nach Aegypten; 25 27-30 die Begnadigung Jojachins durch Ewil-Merodach.

## § 76. Allgemeine Analyse der Königsbücher.

1. Wie die großen Richter geschichten von Jud sind auch die Berichte über die einzelnen Könige in einen **schematischen Rahmen** hineingestellt. Das einleitende Schema umfaßt gewöhnlich folgende Stücke: 1. die Datierung des Regierungsantritts, 2. das Alter des Königs bei der Thronbesteigung, 3. die Dauer der Regierung, 4. den Namen der Königinmutter, 5. das Urteil über die Frömmigkeit des Königs; das abschließende Schema umfaßt 6. den Verweis auf ausführlichere Geschichtsquellen, zum Teil mit spezielleren Hinweisen auf deren Inhalt, 7. die Notiz über den Tod, 8. über den Ort der Beisetzung und 9. über den Nachfolger. Als Beispiele vgl. I 15 1-3, 7-8; 9-11, 23-24; 22 41-44, 46, 51; II 21 1-2, 17-18; 22 1-2 23 28-30. — Dazu sei folgendes angemerkt. Das ganze Schema fehlt bei Athalja, die wohl vom Verfasser nicht als rechtmäßige Königin gerechnet, deren Zeit also als Interregnum betrachtet wurde. Das einleitende Schema fehlt ganz bei Jerobeam I und Jehu, das abschließende bei Joram von Israel, Ahasja von Juda, Hosea von Israel, Joachas, Jojachin und Zedekia von Juda; der Grund dürfte in der Regel der sein, daß ein nachträglich eingeschalteter ausführlicher Bericht die Rahmensätze verdrängt hat, denn in den meisten Fällen wäre die Anwendung des Schemas ganz wohl möglich gewesen, und bei der großen sonstigen Gleichmäßigkeit in seiner Anwendung bedarf es der Annahme eines außerordentlichen Grundes; nur in dem Falle der letzten Könige der beiden Reiche, Hosea und Zedekia, war das abschließende

Schema im ganzen ausgeschlossen. — Zu den einzelnen Nummern des Schemas ist folgendes zu bemerken: Nr. 1: die Datierung des Regierungsantrittes erfolgt bei den judäischen Königen nach den Regierungsjahren der gleichzeitigen israelitischen Könige und umgekehrt, z. B. I 15 1 „im 18. Jahre Jerobeams, des Sohnes Nebats, ward Abia König über Juda“ und I 15 25 „Nadab, der Sohn Jerobeams, ward König über Israel im 2. Jahre Asas, des Königs von Juda“. Diese „Synchronismen“ sind natürlich nur möglich für die Zeit des geteilten Reiches, fehlen daher bei Salomo und bei den judäischen Königen von Manasse an, außerdem bei den gleichzeitig zur Regierung kommenden Königen Jerobeam I und Rehabeam. — Nr. 2 findet sich nur bei den judäischen Königen und fehlt auch hier bei Salomo, Abia und Asa; wahrscheinlich bot die Ueberlieferung über diese Könige keine Angabe (bei Salomo ist das Alter später im Anschluß an I 37 auf 12, 13 oder 14 Jahre geschätzt, cf. LXX A 212, JOSEPHUS Ant. VIII 78, Talmudisten). — Nr. 3 steht bei Salomo, Jerobeam I und Jehu im abschließenden Schema, wohl weil hier das einleitende Schema ganz oder teilweise fehlt. — Nr. 4 findet sich nur bei den judäischen Königen und fehlt auch hier bei Salomo, Joram und Ahas; bei Salomo ist das einleitende Schema überhaupt unvollständig; bei Joram und Ahas mag die Mutter beim Regierungsantritt des Sohnes nicht mehr am Leben gewesen sein. — Nr. 5 fehlt bei Ela, Simri und Schallum, wohl in Anbetracht der Kürze ihrer Regierung. — Nr. 6 fehlt nur, wo das Schlußschema im ganzen fehlt. — Nr. 7-9 fehlen bei Nadab, Ela, Simri, Sacharja, Schallum, Pekachja, Pekach, Hosea, Amon, Joachas, Jojachin und Zedekia; das erklärt sich teils daraus, daß über den Tod und den Nachfolger schon vorher ausführlichere Angaben gemacht waren (Ermordung durch einen Usurpator), teils daraus, daß der König deportiert wurde, über seinen Tod also nichts bekannt war; Nr. 8 und 9 fehlen vereinzelt auch sonst.

**2. Das erste deuteronomische Königsbuch und sein Anhang.** Der Verfasser unserer Königsbücher, von dem auch das in Nr. 1 besprochene Rahmenschema stammen muß, war zweifellos ein Deuteronomist. Das ergibt sich zunächst daraus, daß die Geschichte bis in die dtn. Periode hinein erzählt wird. Der Verfasser kennt den Untergang des Reiches Juda (586) und sogar schon die Begnadigung Jojachins durch Ewil-Merodach (561). Doch ist dieser Grund nicht ganz zwingend. Denn es wäre denkbar, daß das Buch ursprünglich die Geschichte nicht ganz so weit erzählte und der jetzige Schluß auf späterer Ergänzung beruhte. Daß das Schema, soweit es möglich war, bis zum letzten judäischen König angewandt ist (II 24 18 f.), könnte auf Nachahmung der früheren Teile beruhen. In der Tat ist ein vor-exilischer Abschluß des Buches wahrscheinlich: I 8 s 9 21 II 36 II 8 19 u. a. kennen den Untergang Judas nicht. Unter diesen Umständen erhebt sich die Frage, ob wir den Endpunkt des ursprünglichen Buches vielleicht ermitteln und daraus einen Schluß auf seine Abfassungszeit ziehen können.

Da ist nun zunächst zu beachten, daß das Urteil über die Könige dtn. Charakter trägt. Dem Verfasser gilt der Tempel Salomos als das einzige legitime Heiligtum. Daher wird Jerobeam I heftig getadelt, weil er in Bethel und Dan Konkurrenzheiligtümer einrichtete und nichtlevitische Priester anstellte (I 12<sup>26</sup> ff. 13<sup>33</sup> f.), und alle seine Nachfolger werden verworfen, weil sie an den Sünden Jerobeams festhielten (I 15<sup>26,34</sup> 16<sup>19,25</sup> f. 30 ff. etc.). Dagegen werden die jüdischen Könige besonders gelobt, die den Höhenkultus bekämpften (II 18<sup>3</sup> f. 22<sup>2</sup> ff. 23<sup>25</sup>); bei andern wird das Lob, das ihnen, sicher auf Grund alter Ueberlieferung, gespendet werden mußte, eingeschränkt wegen ihrer Duldung des Höhenkultus (I 15<sup>11-14</sup> 22<sup>43</sup> f. II 12<sup>3</sup> f. 14<sup>3</sup> f. 15<sup>3</sup> f. 31 f.); andere werden getadelt, weil sie in den Sünden Jerobeams wandelten (I 14<sup>22</sup> ff. 15<sup>3</sup> II 8<sup>18,27</sup> 16<sup>2</sup> ff. 21<sup>2</sup> ff. 20 ff., 23<sup>32,37</sup> 24<sup>9,19</sup>); nur bei Salomo wird der Höhenkult ausdrücklich entschuldigt (I 3<sup>2</sup> ff.), aber ganz in Uebereinstimmung mit Dtn 12<sup>8</sup> ff., wo die Einheit der Kultstätte erst von dem Moment an gefordert wird, in dem Jahwe Israel Ruhe verschafft und sich eine Ruhestätte auswählt. Danach ist sicher, daß der Verfasser nach der josianischen Reform (620) schrieb, daß also der Schluß seines Buches frühestens in II 23 gesucht werden kann. Gewöhnlich verweist man nun darauf, daß das Buch der Könige von Juda zum letzten Male bei Jojakim II 24<sup>5</sup> zitiert wird. Daraus folgert man, daß diese Quelle bis Jojakim reichte, daß also der Deuteronomist, der diese Quelle benutzte, später anzusetzen ist, mithin nach 596, also nach der ersten Deportation. Aber hinter II 24<sup>5</sup> läßt sich keine Stelle nachweisen, die als formeller Abschluß gelten könnte. Jener Schluß ist auch nicht zwingend; denn genau so, wie das dtn. Königsbuch später ergänzt wurde, könnte auch das Buch der Könige von Juda nach seiner Benutzung durch unsern Verfasser weiter geführt sein, so daß der Ergänzter unseres Buches es ebenfalls noch zitieren konnte. Ebenso unbegründet ist die Annahme, daß das Buch einst hinter 24<sup>1</sup> oder 23<sup>35</sup> schloß. Auf eine andere Ansetzung des Schlusses führt II 22<sup>20</sup>. Danach hat der Verfasser das wirkliche Ende Josias noch nicht gekannt. Da nun auch II 23<sup>25a</sup> einen volltönenden Abschluß ergibt, werden wir hier das Ende des ursprünglichen Buches sehen dürfen. Danach ist das Buch nach 620 und vor 607 verfaßt. Die Angabe über die Regierungsdauer Josias (II 22<sup>1a,2</sup>) ist dann natürlich ein Nachtrag des Ergänzers. Wir nennen, wo eine genauere Bezeichnung erwünscht ist, den ersten dtn. Verfasser Rd<sup>1</sup>, den Ergänzter Rd<sup>2</sup>.

**3. Die im deuteronomischen Königsbuch zitierten Quellen.** Im Schlußteil des Rahmens verweist Rd<sup>1</sup> (teilweise auch Rd<sup>2</sup>) zur Ergänzung seines Berichtes auf andere Werke. Es begegnen uns da drei Büchertitel, nämlich 1. *ספר דברי שלמה* I 11<sup>41</sup>, 2. *ספר דברי הנמים למלכי יהודה*, z. B. I 14<sup>29</sup> 15<sup>7,23</sup>, 3. *ספר דברי הנמים למלכי ישראל*, z. B. I 14<sup>19</sup> 15<sup>31</sup> 16<sup>5</sup>. Es darf als selbstverständlich betrachtet werden, daß Rd diese Werke auch als Quellen benutzt hat. Mit Bezug auf sie erheben sich verschiedene Fragen.

a. Zunächst fragt sich, ob die drei Titel wirklich **verschiedene Werke** bezeichnen, oder ob nur ein Werk gemeint ist und die verschiedene Form der Anführung nur auf verschiedene Abschnitte desselben verweist. Im letzteren Falle würde z. B.  $\text{ספר היסטוריה}$  bedeuten: das Buch der Chronik in den von den Königen Judas handelnden Abschnitten. Man sollte dann jedoch erwarten, daß der Abschnitt genauer bezeichnet würde durch Nennung des einzelnen Königs, nicht einer ganzen Königsreihe. Dieser Erwartung würde nur die Form des Zitates bei Salomo entsprechen; aber gerade hier würde der Gesamttitel des Werkes ( $\text{ספר היסטוריה}$ ) nur in verstümmelter Form vorliegen. Dazu kommt, daß z. T. die gleichen Fakta sowohl in der Geschichte der Könige von Juda, wie in der der Könige von Israel erwähnt werden, dann aber in verschiedener Form und ohne wechselseitige Bezugnahme, was auf zwei von einander verschiedene Quellen schließen läßt, z. B. II 15<sup>29</sup> f. und 16<sup>5</sup> ff., 17<sup>3</sup> ff. und 18<sup>9</sup> ff. Wir werden daher die verschiedenen Titel auf verschiedene Werke beziehen, also annehmen müssen, daß Rd<sup>1</sup> mehrere getrennte Werke vorlagen.

b. Es fragt sich ferner, **wie wir uns diese Werke näher vorzustellen haben**. Früher meinte man gewöhnlich, in ihnen amtliche Reichsannalen oder Bearbeitungen solcher sehen zu dürfen. Man stützt diese Annahme durch den Hinweis darauf, daß in den Beamtenverzeichnissen und sonst mehrfach ein Beamter mit dem Titel  $\text{שר}$  erscheint (z. B. II Sam 8<sup>16</sup> 20<sup>21</sup> I Reg 4<sup>3</sup> II Reg 18<sup>15,37</sup> II Chr 34<sup>8</sup>) und LXX diesen Titel durch  $\delta \delta\pi\sigma\mu\upsilon\gamma\mu\alpha\tau\sigma\gamma\rho\acute{\alpha}\zeta\sigma\varsigma$ ,  $\delta \epsilon\pi\iota \tau\omicron\upsilon\omega\upsilon \delta\pi\sigma\mu\upsilon\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$  oder  $\delta \delta\pi\sigma\mu\upsilon\gamma\mu\acute{\eta}\sigma\omega\upsilon$  wiedergibt. Danach schien jeder König einen Beamten gehabt zu haben, der mit der Abfassung der  $\delta\pi\sigma\mu\upsilon\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  betraut war. Aber es ist zweifelhaft, ob LXX den Titel  $\text{שר}$  richtig gedeutet hat; er könnte auch bedeuten „der, der den König an die jeweiligen Regierungsaufgaben zu erinnern hat“ und bezeichnete dann etwa den Wezir. Für diese Deutung und gegen die der LXX spricht der hohe Rang des  $\text{שר}$ , der stets einer der obersten Beamten ist. Wenn die amtlichen Reichsannalen als Hauptquelle benutzt wären, dürfte man erwarten, daß die Geschichtsliteratur einen viel strenger wissenschaftlichen Charakter trüge, daß z. B. nicht bloß gelegentlich einmal, sondern in der Regel die Ereignisse nach den Regierungsjahren der Könige datiert worden wären. Was wir aus den Angaben des Rd<sup>1</sup> über den Inhalt jener Werke erschließen können, läßt eher an Privatwerke denken als an amtliche Annalen. Sollten die vielen durch eine Revolution auf den Thron gekommenen Könige die Annalen ihrer Vorgänger haben weiterführen und sich selbst als Usurpatoren haben darstellen lassen? Immerhin ist nicht ausgeschlossen, daß die Verfasser hier und da auch amtliche Einzelaufzeichnungen benutzen konnten. Wir werden annehmen dürfen, daß diese Chroniken sukzessive entstanden. Einzelne schrieben die Geschichte ihrer Zeit, diese Einzelwerke wurden aneinandergereiht, und die so entstehenden Werke wurden von Zeit zu Zeit durch Nachträge der neusten

Geschichte ergänzt. Gelegentlich mag dabei das Ganze, soweit es bereits vorlag, einheitlich redigiert sein. Wir bezeichnen das Werk über die Geschichte Salomos mit dem Siglum Sa, die Chronik der Könige Judas mit Kj, die der Könige des Nordreiches (Ephraim) mit Ke.

**4. Der Plan des Rd und die Art seiner Quellenbenutzung.** Die Art, wie Rd<sup>1</sup> diese Quellen zitiert (כְּכֹתָבֵי הַיָּמִים), beweist, daß er ihren Inhalt nicht vollständig reproduziert hat. Gelegentlich gibt er ausdrücklich an, was in ihnen über seinen Bericht hinaus noch zu finden ist, nämlich I 11<sup>41</sup> (Salomos Weisheit), I 14<sup>19</sup> 22<sup>46</sup> II 13<sup>12</sup> (=14<sup>15</sup>) 14<sup>28</sup> (Kriege), I 15<sup>23</sup> 16<sup>5,27</sup> 22<sup>46</sup> II 10<sup>34</sup> 13<sup>8,12</sup> (=14<sup>15</sup>) 14<sup>28</sup> 20<sup>20</sup> (tapfere Taten des Königs), I 15<sup>23</sup> 22<sup>39</sup> II 20<sup>20</sup> (Bauten und Stadtbefestigungen), I 16<sup>20</sup> II 15<sup>15</sup> (Verschwörungen) und II 21<sup>17</sup> (Sünden Manasses). Demnach hatte Rd<sup>1</sup> für profane Angelegenheiten nur geringes Interesse. Ausführlich aufgenommen hat er nur, was als Beweis für die religiöse Stellung der Könige dienen konnte, Berichte über Bauten am Tempel, Kultusreformen, illegitime kultische Einrichtungen etc. Er will also augenscheinlich eine Geschichte der Stellung der Könige zur offiziellen Religion geben. Ob er dafür außer den zitierten Werken noch andere Quellen besaß, können wir nicht entscheiden: wahrscheinlich ist es nicht, da er diese doch sonst wohl gelegentlich einmal erwähnt hätte. Nur für I 1—2 ist die Familiengeschichte Davids (cf. II Sam 9—20) als Quelle nachzuweisen.

**5. Bearbeitung durch Spätere.** Das Werk des Rd<sup>1</sup> liegt uns jedenfalls auch abgesehen von dem Nachtrag des Rd<sup>2</sup> nicht intakt vor. Mehrfach finden sich jetzt Notizen über einen König hinter dem abschließenden Schema oder in dieses eingesprenzt, z. B. I 14<sup>30</sup> 15<sup>7b,23b,32</sup> 16<sup>7</sup> 22<sup>47-50</sup> etc.; diese sind schwerlich schon von Rd<sup>1</sup> aufgenommen worden. Ferner finden sich Sätze, in denen bereits auf die Exilierung Judas Bezug genommen wird, die also frühestens erst im Exil beigefügt sein können, z. B. I 8<sup>46</sup> ff. 9<sup>6</sup> ff. II 17<sup>19</sup> f. 21<sup>11</sup> ff. 22<sup>16</sup> ff. Mehrfach harmonisieren die chronologischen Angaben nicht miteinander (§ 77), so daß wir zu der Annahmespäterer Korrekturen gezwungen sind. Doch sei schon hier bemerkt, daß es nicht angeht, die synchronistischen Angaben des einleitenden Schemas Rd<sup>1</sup> abzuspochen; denn sie bilden die Grundlage für seine Durcheinanderordnung der judäischen und israelitischen Könige. Auf spätere Ergänzung läßt ferner das Verhältnis von MT und LXX schließen; vgl. § 78,1 79,2. Aber auch größere Erzählungsstücke dürften nachgetragen sein. Man sieht namentlich leicht, daß eine Reihe ausführlicher Erzählungen mit der Kürze, die sonst die Darstellung des Rd<sup>1</sup> charakterisiert, in auffallendem Kontrast steht (z. B. I 12<sup>33-13</sup> 32 14<sup>1-18</sup> 17<sup>1</sup> 22<sup>38</sup> II 12<sup>17</sup> 21<sup>25</sup> 34 8<sup>15</sup> 9<sup>1</sup> 10<sup>28</sup> 18<sup>13</sup> 20<sup>19</sup>); schon das erweckt gegen ihre Ursprünglichkeit Verdacht. Spezielle Gründe kommen hinzu, die später bei der Einzelanalyse zur Sprache kommen werden. Hier sei beispielsweise nur erwähnt, daß II 21<sup>25</sup> ganz außerhalb des Rahmenschemas



stehen (die Geschichte Ahasjas schließt II 118, die Jorams beginnt 31), daß 34-815 den abschließenden Rahmen der Geschichte Jorams und ebenso 91-1028 das abschließende Schema für Ahasja von Juda und das einleitende Schema für Jehu von Israel (Reste desselben sind jetzt 1029,31,36 nachgetragen) verdrängt haben. Meist handelt es sich bei diesen, dem Verdacht späterer Einfügung unterliegenden Erzählungen um Prophetengeschichten.

6. Im großen und ganzen ergibt sich folgender **Aufriß für die Entstehungsgeschichte der Königsbücher**: eine ältere Geschichte Salomos (Sa) und die allmählich angewachsenen Chroniken der Könige von Juda (Kj) und Israel (Ke) wurden in der Zeit nach der josianischen Reform, doch noch zur Zeit Josias (620—607), von Rd<sup>1</sup> zur Abfassung des dtm. Königsbuches benutzt. In der exilischen Zeit (nach 561) wurde dieses Buch von Rd<sup>2</sup> bearbeitet und durch einen Anhang (II 23<sup>25</sup> ff.) ergänzt. Außerdem wurden, ob schon von Rd<sup>2</sup> oder erst von Späteren, bleibt noch zweifelhaft, eine Reihe ausführlicher Erzählungen, besonders Prophetengeschichten, eingearbeitet. Der Bearbeitungsprozeß setzte sich bis in die Zeit nach der Trennung der Vorlagen von MT und LXX fort.

## § 77. Die Chronologie der Königsbücher.

1. **Allgemeines und die Regierungszeiten der Könige bis Jehu.** Der einleitende Rahmen bestimmt die Regierungszeit der einzelnen Könige 1. durch synchronistische Datierungen des Regierungsantritts, 2. durch Angaben der Regierungsdauer. Wir fassen zunächst lediglich die letzteren ins Auge. Wollen wir nach ihnen die Regierungszeiten berechnen, so muß zunächst die Frage entschieden werden, ob wir die Jahre stets als volle zu rechnen haben oder nicht, oder anders ausgedrückt, ob das erste Jahr eines Königs das erste volle Kalenderjahr nach seiner Thronbesteigung ist, so daß das Jahr der Thronbesteigung als letztes seines Vorgängers resp. als „Anfang“ seiner eigenen Regierung zählt („Postdatierung“), oder ob das erste Jahr das Jahr der Thronbesteigung ist, in welchem Falle es sich mit dem letzten Jahre des vorhergehenden Königs deckt („Antedatierung“). Das letztere ist das wahrscheinlichere. Denn nur bei dieser Annahme können wir mit verhältnismäßig wenigen Korrekturen auskommen. Es steht z. B. aus den assyrischen Inschriften fest, daß Ahab noch 854 lebte, Jehu aber schon 842 regierte, zwischen beiden also höchstens zwölf Jahre liegen; nach Reg regieren aber zwischen ihnen Ahasja zwei und Joram zwölf Jahre; diese Angaben passen, wenn Ahab 854 starb, Ahasja 854—853, Joram 853—842, Jehu von 842 an regierte. Außerdem haben die Synchronisten die Antedatierung in der Regel vorausgesetzt, wenn z. B. Nadab im zweiten Jahre Asas zur Regierung kommt, sein Nachfolger Baesa im dritten Jahre Asas, und Nadab doch zwei Jahre zugeschrieben werden. Bis 842 kommen wir dann ohne jede Korrektur aus, wenn wir nur bei Rehabeam die Jahre

als volle rechnen, was übrigens in diesem Falle auch der Synchronist getan hat (andernfalls müßten wir vermuten, daß Rehabeam 18 statt 17 Jahre regiert hätte). Es ergeben sich dann, wenn wir 742 als Jahr der Thronbesteigung Jehus ansetzen (s. o.), folgende Regierungszeiten von der Reichsteilung bis zur Revolution Jehus (die in Klammern stehenden Zahlen sind die in Reg angegebenen Zahlen für die Regierungsdauer):

Rehabeam	(17)	932—915	Jerobeam	(22)	932—911
Abia	(3)	915—913			
Asa	(41)	913—873	Nadab	(2)	911—910
			Baesa	(24)	910—887
			Ela	(2)	887—886
			Simri	(7 Tage)	886
			Omri	(12)	886—875
Josaphat	(25)	873—849	Ahab	(22)	875—854
			Ahasja	(2)	854—853
Joram	(8)	849—842	Joram	(12)	853—842.
Ahasja	(1)	842.			

2. Dagegen geraten wir in der zweiten **von Jehu bis zum Untergang Samariens** reichenden Periode in Schwierigkeiten. Die Summe der Regierungsdauern der israelitischen Könige ergibt 143—144 resp. bei Berücksichtigung der Antedatierung 136 Jahre, die wirkliche Dauer beträgt, da Samaria nach Ausweis der assyrischen Inschriften 722 erobert wurde, nur 120 Jahre. Der Fehler liegt hier sicher in den Angaben über die letzten Könige. Die assyrischen Inschriften erwähnen für 738 die Tributzahlung Menahems und 734 die Besiegung Pekachs, was zu den biblischen Angaben noch stimmt. Dagegen ist nach ihnen Hosea etwa 732—730 auf den Thron gekommen. Der Fehler liegt also wohl nur bei Pekach. Ebenso weist auch die jüdische Königsreihe Fehler auf, denn Hiskia regierte nach den assyrischen Inschriften im Jahre 701. Wie unter Nr. 3 gezeigt werden wird, bedürfen wir für die letzte Periode keiner Korrektur, wenn wir Hiskias Regierung auf 720—692 ansetzen. Da ferner Ahas 735/4 bereits regiert haben muß (er war es, der Tiglathpileser zu dem Feldzug 734—732 veranlaßte), wird auch seine Regierungsdauer richtig bestimmt sein. Der Fehler muß also bei seinen Vorgängern gesucht werden. Vermutlich hat Amasja statt 29 nur 9 Jahre regiert: dann verbleiben für Asarja und Jotham zusammen 54 Jahre, und wenn Reg ihnen einzeln 52 und 16 Jahre gibt, so mag die Differenz durch die Annahme erklärt werden, daß Jothams Mitregentschaft (II 15 s) in seinen 16 Jahren mit enthalten ist. So bedürfen wir auch hier nur einer einzigen eigentlichen Korrektur. In der folgenden Tabelle sind die Korrekturen in eckigen Klammern beigelegt.

Athalja	(7)	842—836	Jehu	(28)	842—815
Joas	(40)	836—797	Joahas	(17)	815—799

Amasja	(29) 797—769 [(9) 797—789]	Joas	(16) 799—781
Asarja	(52) 769—718 [(789—738)]	Jerobeam	(11) 784—744
		Sacharja (6 Mon.)	744
[Jotham Mitregent	(12) 750—738]	Schallum (1 Mon.)	741
Jotham	(16) 718—703 [(4) 738—735]	Menahem	(19) 744—735
Achas	(16) 703—688 [(735—720)]	Pekachja	(2) 735—734
		Pekach	(20) 734—715 [(5) 731—730]
Hiskia	(29) 688—660 [(720—692)]	Hosea	(9) 715—707 [(730—722)].

3. Für die dritte Periode von Hiskia bis zum Untergang Judas bedürfen wir keiner Korrektur, wenn wir die Regierung Hiskias, wie in Nr. 2 vorgeschlagen, auf 720—692 bestimmen. Wir erhalten dann das Jahr 587 als das der Zerstörung Jerusalems, genauer nach israelitischer Rechnung das Jahr vom Okt. 587 bis Okt. 586. Dies Ergebnis stimmt zu II 25 s, wo die Zerstörung Jerusalems genauer auf den 5. Monat (nach babylonischer Rechnung = August) des 19. Jahres Nebukadnezars (Frühjahr 586 bis Frühjahr 585) datiert wird. Es ergeben sich folgende Ansätze:

Hiskia	(29) 720—692
Manasse	(55) 692—638
Amon	(2) 638—637
Josia	(31) 637—607
Joachas (3 Mon.)	607
Jojakim	(11) 607—597
Jojachin (3 Mon.)	597
Zedekia	(11) 597—587 (August 586).

4. Alter der Angaben über die Regierungsdauer. Die Tatsache, daß wir an den überlieferten Zahlen nur zwei Korrekturen vorzunehmen brauchen und im übrigen mit der Annahme nur einer, durch Reg bezeugten Mitregentschaft auskommen, spricht mit Entschiedenheit dafür, daß die Zahlen in den alten Quellen (Kj und Ke) überliefert<sup>1)</sup> und nicht erst nachträglich nach einem künstlichen System berechnet sind. Ein solches haben WELLHAUSEN u. a. nachweisen zu können gemeint, und ihre Ausführungen sind so blendend, daß sie viel Zustimmung gefunden haben. Die Summe der Regierungszahlen der jüdischen Könige vom vierten Jahre Salomos an beträgt 430 Jahre; rechnet man dazu die 50 Jahre des Exils (586—536), so erhält man 480 Jahre, also die gleiche Zahl wie die I 61 angegebene, d. h. der Tempelbau Salomos halbiert genau die Zeit vom Auszug aus Aegypten bis zur Rückkehr aus dem Exil. Beiden Hälften entsprechen nach I Chr 5<sup>29</sup> ff. 6<sup>35</sup> ff. zwölf Hohepriester (I Chr 5<sup>29</sup> ff. ist durch einen Hohenpriester für die Exilszeit zu ergänzen), so daß eine Generation auf 40 Jahre angenommen ist (12 × 40 = 480). In der Tat spielt die Zahl 40 in den chronologischen

<sup>1)</sup> Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei jedoch ausdrücklich betont, daß dies Urteil nur im allgemeinen gilt. Im einzelnen mögen die Zahlen bei Kj und Ke ein wenig abweichend gelautet haben, was auch in Nr. 6 als wahrscheinlich erwiesen werden wird. Dadurch wird aber die Chronologie nicht wesentlich geändert.

Angaben des AT eine besondere Rolle (vgl. § 65,30). Sie findet sich bei den Königen Judas rein bei David, Salomo und Joas; im übrigen ist sie verschleiert, aber durch Rechnung leicht zu gewinnen: Rehabeam und Abia regieren zusammen 20 Jahre = der Hälfte von 40; Asa 40 + 1, Amasja und Asarja zusammen 81 =  $2 \times 40 + 1$ , das Plus von 2 wird aufgewogen durch die Zahlen für Jotham und Achas sowie Hiskias sechs Jahre bis zum Fall Samarias (II 18<sub>10</sub>), die zusammen 38 Jahre =  $40 - 2$  ergeben; der Rest der Regierung Hiskias ergibt mit Manasses Jahren zusammen  $80 = 2 \times 40$  Jahre. Die Summe der Regierungszahlen der israelitischen Könige ergibt 242, annähernd die Hälfte von 480. Das Plus von 2 Jahren wird dadurch beseitigt, daß man Baesa nur 22 statt 24 Jahre regieren läßt. Dann ergibt sich von Jerobeam bis Jehu die Reihe 22, 2, 22, 2, 12, 22, 2, 12, d. h. zwei Könige erhalten je 12 Jahre, von den andern je zwei aufeinanderfolgende 22 und 2, zusammen  $24 = 2 \times 12$ . Da nun das ganze System mit dem Endpunkt des Exils rechnet, kann es erst in der nachexilischen Zeit berechnet sein, also nicht schon Rd<sup>1</sup> angehören. Aber so blendend das alles auf den ersten Blick sein mag, so ist es doch bei genauerem Zusehen nicht stichhaltig. Schon der Ausgangspunkt ist falsch oder doch mindestens willkürlich. Nichtsberechtigt uns zu der Annahme, die jüdischen Chronologen hätten das Exil auf 50 Jahre berechnet. Der Normalzahl 40 für die jüdischen Könige widerspricht es, daß in den 480 Jahren nicht bloß 12, sondern (mit Salomo und Athalja, doch ohne die Generation des Exils) 21 Regierungen unterzubringen waren. Viele Zahlen finden in dem System denn auch keine Erklärung. Die Rechnung setzt überdies die Postdatierung voraus, während wir nach dem unter Nr. 1 Ausgeführten mit Antedatierung zu rechnen haben. Auffällig wäre, daß so viele Zahlen trotz künstlicher Berechnung nach einem System sich doch als historisch brauchbar erweisen. Es ist daher daran festzuhalten, daß die Zahlen im allgemeinen auf alter Ueberlieferung beruhen. Doch ist möglich, daß, auch abgesehen von den in Nr. 2 erwähnten Fehlern, die Zahlen in einzelnen Fällen ein wenig entstellt sind; vgl. Nr. 6.

5. Die **synchronistischen Angaben** stammen jedenfalls nicht aus den Quellen Kj und Ke; denn es ist kaum anzunehmen, daß ein jüdischer Verfasser den Regierungsantritt eines Königs von Juda nach den Regierungsjahren des gleichzeitigen israelitischen Königs datiert hätte und umgekehrt. Erst als die Quellen kombiniert wurden (oder noch später), lag eine synchronistische Berechnung nahe. Eine solche hat Angaben über die Regierungsdauer der Könige zur Voraussetzung. Wären nun die letzteren erst in der nachexilischen Zeit berechnet, so müßten wir auch die Synchronismen einem nachexilischen Bearbeiter zuschreiben. Hat jedoch Rd<sup>1</sup> die Angaben über die Regierungsdauer schon vorgefunden, so ist es wohl möglich, daß schon er synchronistische Berechnungen anstellte; und daß er es wirklich getan

hat, dafür spricht die Tatsache, daß er die Könige Judas und Israels synchronistisch durcheinander geordnet hat. Nur zwingende Gründe könnten die vielfach vertretene Hypothese rechtfertigen, daß Rd<sup>1</sup> die Anordnung der Könige nur auf Grund ungefährer Schätzung vollzog und erst Rd<sup>2</sup> oder ein Späterer die genaue Berechnung hinzufügte und, wo es sich als nötig erwies, die Anordnung änderte.

**6. Nachträgliche Aenderungen der Synchronismen.** Die von Rd<sup>1</sup> berechneten Synchronismen sind uns nur noch teilweise erhalten. Das ergibt sich daraus, daß die in unserm Text mitgeteilten Synchronismen nach verschiedenen Systemen berechnet sind. Vermutlich haben Veränderungen in den Zahlen über die Regierungsdauer, die durch Versehen der Abschreiber entstanden, mehrfach zu Neuberechnungen geführt, die zum Teil in unserm Text eindrangen. Wir können diese Systeme nicht mit voller Sicherheit ermitteln, weil die zugrundeliegenden Zahlen nicht sämtlich erhalten sind. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lassen sich jedoch folgende Systeme konstatieren:

- a. Antedatierendes System, in dem abweichend von MT für Rehabeam 18 (?), Jerobeam 21, Ahab 20, Josaphat 22, Joachas 15 und Joas von Juda 38 Regierungsjahre vorausgesetzt sind.
- b. Postdatierendes System (als Jahr des Regierungsanfangs gilt das erste volle Jahr des Königs), in dem abweichend von MT für Ahab 20, Josaphat 22, Menahem 11 und Jotham 20 Regierungsjahre vorausgesetzt sind, Athalja aber nicht mitgerechnet ist.
- c. Postdatierendes System (als Jahr des Regierungsanfangs gilt das dem ersten vollen Jahr vorausgehende, also das Jahr 0), in dem abweichend von dem System b Athalja mit 6 Jahren mitgerechnet, Jothams Regierung aber ganz in die Asarjas verlegt ist.
- d. Vereinzelte Spuren anderer Systeme.

Das antedatierende System a dürfte das älteste, von Rd<sup>1</sup> befolgte sein; die von ihm vorausgesetzten Regierungsdauern weichen noch am meisten von MT ab, die postdatierenden stehen MT schon näher. Die Postdatierung dürften die Juden im Exil von den Babyloniern übernommen haben.

Wir geben im folgenden eine Liste der Synchronismen des MT, indem wir einem jeden die Bezeichnung des Systems beifügen, nach dem er berechnet ist.

I 15 1	Abia	1 = Jerobeam	18 a	I 16 29	Asa	38 = Ahab	1 a
15 9	Asa	1 = „	20 a	22 41	Josaphat	1 = „	1 a
15 25	„	2 = Nadab	1 a	22 52	„	17 = Ahasja	1 a
15 33(28)	„	3 = Baesa	1 a	II 1 17	Joram	2 = Joram	1 b
16 8	„	26 = Ela	1 a				oder c
16 10	„	27 = „	2 a	3 1	Josaphat	18 = „	1 a
16 15	„	27 = Simri	1 a	8 16	Joram	1 = „	5 a
16 23	„	31 = Omri	1 b	8 25	Ahasja	1 = „	12 a
			oder c	9 29	„	0 = „	11 d
							(postdatierend)

II 12 2	Joas	1 = Jehu	7 a	II 15 23	Asarja	59 = Pekachja	1 b
13 1	"	23 = Joachas	1 a	15 27	"	52 = Pekach	1 b
13 10	"	37 = Joas	1 a	15 30	Jotham	20 = Hosea	1 b
14 1	Amaſja	1 = "	2 a	15 32	"	1 = Pekach	2 b
14 23	"	15 = Jerobeam	1 a	16 1	Achas	1 = "	17 d
15 1	Asarja	1 = "	27 d	17 1	"	12 = Hosea	1 d
		(ref. 14 17)		18 1	Hiskia	0 = "	3 c
		(a. u. s. c. h. a. f. t.)		18 9	"	4 = "	7 c
15 8	"	38 = Sacharja	1 b	18 10	"	6 = "	9 c
15 13	"	39 = Schallum	1 b				
15 17	"	39 = Menahem	1 b				

Es zeigt sich, daß das synchronistische System des Rd<sup>1</sup> bis II 14 wesentlich intakt erhalten ist: hier haben die jüngeren Systeme nur ganz vereinzelt den Text beeinflusst. Dagegen hat in II 15 das System b fast ausschließlich die Herrschaft gewonnen, in II 18 das System c.

Anmerkung 1. Die Datierung II 18 13, die das Jahr 701 als das 14. Jahr Hiskias betrachtet, dürfte mit dem System b zusammenhängen, doch, falls nicht ein kleiner chronologischer Irrtum untergelaufen ist, mit antedatierender Weiterrechnung von Hiskia an. Aus Jotham 20 = Hosea 1 folgte weiter Achas 1 = Hosea 2, Achas 8 = Hosea 9 = 722, Achas 16 = Hiskia 1 = 714, Hiskia 14 = 701.

Anmerkung 2. Die synchronistischen Ansätze der LXX weichen mehrfach von MT ab, differieren aber in den verschiedenen Rezensionen der LXX. Erwähnung verdient, daß in einer LXX-Rezension von dem Ansatz Asa 31 = Omri 1 (I 16 23) antedatierend weitergerechnet ist: [Asa 41 =] Josaphat 1 = Omri 11, Josaphat 2 = [Omri 12 =] Ahab 1. Da so Josaphat früher zur Regierung kam als Ahab, wurden I 22 21-21 vor I 16 29 versetzt.

## § 78. Analyse der Geschichte Salomos (I Reg 1—11).

**1. Die verschiedenen Rezensionen des Textes.** In der Geschichte Salomos weichen LXX Cod. B und Lucian außerordentlich stark von MT ab, sowohl im Umfang wie in der Anordnung und in der Form. Dabei ist der Text der LXX selbst augenscheinlich eine Kombination zweier Rezensionen; denn manche Stücke finden sich in ihr in verschiedener Form und an verschiedenen Stellen doppelt, das eine Mal in größeren Gruppen hinter 2 25, 2 16 und 12 21; wir zitieren sie nach SWETE als 2 25 a-o, 2 16 a-l und 12 21 a-z), das andere Mal verstreut durch die ganze Salomogeschichte hindurch. Wir bezeichnen die Rezension, der 2 25 a-o, 2 16 a-l, 12 21 a-z angehört, als LXX<sup>2</sup>, die andere als LXX<sup>1</sup>. Beide werden auf hebräische Vorlagen zurückgehen, die von der des MT verschieden waren. Keine läßt sich als eine planmäßige Umbildung der andern begreifen. Vielmehr wird ihr Verhältnis daraus zu erklären sein, daß eine gemeinsame Grundlage nachträglich in verschiedener Weise ergänzt war. Die Elemente, in denen sie auseinandergehen, werden also im allgemeinen als sekundär zu gelten haben, wenn auch in einzelnen Fällen die Differenzen durch Zufälle in der Textüberlieferung entstanden sein mögen.

**2. Kap. 1—2. a.** Es ist allgemein anerkannt, daß Kap. 1—2 anderer Herkunft sind als Kap. 3 ff. Sie unterscheiden sich von diesen durch ihren

ganzen Erzählungscharakter: in Kap. 3 ff. eine Zusammenhäufung kurzer Notizen und kleiner Erzählungen, in Kap. 1—2 eine große, breit ausgeführte Geschichte gleichen Charakters wie II Sam 9—20. Mit den letzteren sind Kap. 1—2 auch dadurch verknüpft, daß sie mehrfach auf deren Inhalt zurückweisen und die Bekanntschaft mit den dort erwähnten Personen und ihrem gegenseitigen Verhältnis voraussetzen. Kap. 1—2 stammen daher in der Hauptsache sicher aus der gleichen Quelle wie II Sam 9—20, d. h. aus der Familiengeschichte Davids. Sie wurden von dieser abgelöst und mit der Geschichte Salomos verbunden, weil sie erzählen, wie Salomo König wurde und seine Herrschaft sicherte. Die Trennung muß erfolgt sein, ehe II Sam 21—24 am Schluß des Samuelisbuches nachgetragen wurden.

**b. Analyse.** Wenn II Sam 9—20 schon im Werke des Rd standen (§ 74, 2a), so steht der Annahme nichts im Wege, daß der dtn. Verfasser des Königsbuches (Rd<sup>1</sup>) mit I Reg 1 den Faden von II Sam 9—20 fortführte. Schwerlich aber hat er auch den sicher der gleichen Quelle angehörenden Abschnitt 2<sup>13-36a</sup> aufgenommen. Dieser mußte ihm durch seinen Inhalt schweren Anstoß bereiten, und daß er von ihm wirklich ausgelassen, also erst später wieder nachgetragen ist, dafür spricht auch die Wiederaufnahme von 2<sup>12b</sup> in 2<sup>36b</sup>, und die Tatsache, daß das Urteil über Salomos Frömmigkeit, das nach der Gewohnheit des Rd<sup>1</sup> am Anfang der Geschichte Salomos zu erwarten ist, erst in 3<sup>2</sup> f. steht. Die Bedenken, die auch dem Ergänzer gegenüber dem Inhalt von 2<sup>13-36a</sup> aufsteigen mußten, sind abgemildert durch die gleichzeitige Einschaltung von 2<sup>27</sup>, der die Absetzung Ebjathars als Erfüllung der Weissagung I Sam 2<sup>35</sup> f. hinstellt, und des sogenannten Testaments Davids (2<sup>1</sup> ff.), durch das das Vorgehen Salomos gegen die Parteigänger seines Bruders Adonia, besonders gegen Joab (2<sup>25</sup> ff.), umgedeutet wurde in eine von David befohlene Bestrafung, so daß letzterem die Verantwortung zufiel. Daß dies Testament unhistorisch ist, und daß es daher sicher nicht in einer so alten Quelle wie der Familiengeschichte Davids gestanden hat, ergibt sich aus seinem Inhalt: ein solches Gemisch von Frömmigkeit und Perfidie widerspricht dem Charakter Davids, wie wir ihn aus den älteren Quellen kennen. Dazu kommt, das v<sup>2</sup> f. dtn. Charakter tragen, und daß die bedingte Form von v<sup>4</sup> lehrt, daß der Verfasser bereits mit dem Untergang der Dynastie Davids rechnet (II Sam 7<sup>14</sup> ff. war ihre ewige Dauer selbst für den Fall verheißen, daß Davids Nachkommen sündigten). Uebrigens sind v<sup>8-9</sup> wohl erst noch später hinzugefügt, um auch die Verantwortung für die Hinrichtung Simeis von Salomo auf David abzuwälzen; in LXX<sup>2</sup> stehen diese Verse unmittelbar vor 2<sup>36</sup> (2<sup>35l-0</sup>). Rd<sup>1</sup> wird an Kap. 1 sofort die von Davids auf Salomos Regierung überleitenden Sätze 2<sup>10-12</sup> und daran das Urteil über Salomos Frömmigkeit 3<sup>3</sup> angeschlossen haben.

**3. Allgemeines über Kap. 3—11.** Für die Geschichte Salomos hat Rd<sup>1</sup> nach 11<sup>41</sup> das סֵפֶר שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל (Sa) als Quelle benutzt, das vielleicht schon

früher an die Geschichte Sauls und Davids im vordtn. Samuelisbuch angeschlossen war. Aus dieser Quelle wird also die Hauptmasse des Stoffes von Kap. 3—11 stammen. Aber Rd<sup>1</sup> hat nicht alles Material seiner Quelle aufgenommen, denn er verweist auf sie zur Ergänzung. Andererseits sind Kap. 3—11 nicht in vollem Umfang im Werke des Rd<sup>1</sup> enthalten gewesen; vieles, was wir jetzt in ihnen lesen, ist erst später nachgetragen, sei es von Rd<sup>2</sup>, sei es von noch späteren Bearbeitern. Es ist möglich, daß den Ergänzern ebenfalls das schon von Rd<sup>1</sup> benutzte Buch der Geschichte Salomos als Quelle diente; doch haben wir auch mit jüngeren Nebenquellen (cf. II Chr 9 29) und nicht quellenhaften Zusätzen zu rechnen. Eine Entscheidung, ob wir in einem Nachtrag ein Stück aus Sa oder aus einer Nebenquelle oder einen freien Zusatz der Bearbeiter zu sehen haben, ist oft schwer, bisweilen überhaupt nicht möglich. Die folgenden Angaben nehmen also nur ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit in Anspruch.

4. In 3 1—5 14 ist der Text des Rd<sup>1</sup> mehrfach erweitert: 3 1 fällt durch seine Stellung vor dem Urteil über Salomos Frömmigkeit auf, v<sub>a</sub> fehlt in LXX, v<sub>a</sub> steht in LXX<sup>1</sup> hinter 5 14, in LXX<sup>2</sup> in 2 35 c; der Vers stammt aber sachlich wohl aus Sa. 3 2 gehört sachlich hinter 3 3a und ist wohl Variante zu v<sub>3b</sub>, die zugleich den Höhenkult für diese Zeit noch entschuldigen soll (cf. Dtn 12 s ff.). 3 13b<sub>2</sub> soll wohl das nicht unverdächtige Opfer auf der Höhe zu Gibeon (v<sub>4</sub>) durch ein solches vor der Lade wettmachen. Der Abschnitt 4 20—5 6 stört den Anschluß von 5 7 f. an 4 7-19 (4 19 ist mit LXX am Schluß durch וְיָרֵד zu ergänzen); 4 20, 5 1 und 5 5-6 fehlen in LXX<sup>1</sup>, in LXX<sup>2</sup> finden sie sich in 2 46 a, b, k, g, i; 5 2-4 stehen in LXX<sup>1</sup> hinter 5 s. in LXX<sup>2</sup> in 2 46 e-g\*; daß 5 2, 3, 6 aus Sa stammen, ist wegen der Größe der Zahlen unwahrscheinlich (zu 5 6 vgl. 10 26), besser leitet man sie aus einem Midrasch ab; 4 20 5 1, 4, 5 sind wohl sicher nur verherrlichende freie Zusätze. 5 9-10, ebenfalls wohl freie verherrlichende Zusätze, finden sich in LXX<sup>2</sup> als 2 35 a, b. Auch 5 11-14, welche die Weisheit nicht wie 3 5 ff. als Regentenweisheit fassen, sondern im Sinne der Chokhma, und deren Zahlenangaben auf Gematria zu beruhen scheinen (vgl. STEUERNAGEL, ZATW 1910 S. 70 f.), dürften kaum schon von Rd<sup>1</sup> aufgenommen, sondern erst später aus einem Midrasch nachgetragen sein. Kleine Glossen finden sich in 5 11b (fehlt in LXX) und in 4 13b<sub>2</sub> und 4 19<sup>1</sup> (וְיָרֵד וְיָרֵד וְיָרֵד), die aus Dtn 3 11, 4 f. 1 ff. stammen. — Für Rd<sup>1</sup> verbleiben 3 3-11, 15\*, 16-28 4 1-19 5 7, 8. Davon stammen aus seiner eigenen Feder 3 3, 14, alles Uebrige wohl aus Sa. — Bemerkt sei noch, daß LXX<sup>2</sup> eine wohl aus einer Nebenquelle (Midrasch?) stammende Variante zu 4 1-6 in 2 46 Lh bietet.

5. Kap. 5 15—9 11. a. Analyse. Von dem Abschnitt über den Tempel- und Palastbau Salomos (5 15—9 14) fehlen in LXX außer bedeutungslosen Kleinigkeiten völlig 5 31a<sub>2</sub> 6 1b, 11-13, 18, (31b, 33a, vielleicht nur durch Homoioteleuton fortgefallen) 35b, 7 20b, 22, 30b<sub>2</sub>-32a<sub>2</sub> 8 1a<sub>2</sub>, 2\* (außer וְיָרֵד וְיָרֵד וְיָרֵד) 3a, 4a<sub>2</sub> (bis וְיָרֵד) 65b (von וְיָרֵד וְיָרֵד an). Eine abweichende Stellung zeigen in LXX<sup>1</sup> 5 32b 6 1a



(vor 5<sup>31</sup>), 6<sup>14</sup> (vor 6<sup>4</sup>), 6<sup>37,38a</sup> (vor 6<sup>2</sup>), 7<sup>19,20a</sup> (hinter 7<sup>21</sup>), 7<sup>26\*</sup> (vor 7<sup>25</sup>), 7<sup>47</sup> (vor 7<sup>46</sup>), 8<sup>12-13</sup> (hinter 8<sup>53</sup>, nach LXX ein Nachtrag aus dem βῆζύζον τῆς ᾠδῆς = חֲשִׁיבֵי עֵצִים entstellt aus חֲשִׁיבֵי עֵצִים? cf. II Sam I 18 Jos 10 12) und 7<sup>1-12</sup> (hinter 7<sup>51</sup>). Im letzten Falle wird es sich um eine absichtliche Umstellung handeln; der Bericht über die Anfertigung der Tempelgeräte (7<sup>13</sup> ff.) sollte sich unmittelbar an den über den Tempelbau anschließen. Im übrigen wird es sich stets um verschieden eingeordnete Nachträge handeln. Das Gleiche gilt wohl auch von den Stücken, die in LXX<sup>2</sup> eine abweichende Stellung zeigen: 5<sup>29-30</sup> (2<sup>35</sup> d.l.), 7<sup>48-50\*</sup> (2<sup>35</sup>e; in 7<sup>48</sup> wird auch schon der goldene [Räucher-]Altar erwähnt). Was danach übrig bleibt, kann aber gleichfalls nicht alles Rd<sup>1</sup> zugeschrieben werden. 5<sup>21,26</sup> fallen durch die Betonung der Weisheit Salomos aus dem Zusammenhang heraus und stellen sich gleichzeitig mit 5<sup>11-14</sup> zusammen. Ferner sind entweder 6<sup>7</sup> und 9 oder vielleicht besser 6<sup>8</sup> und 10 als ergänzende Zusätze auszuschneiden, da der Zusammenhang brüchig ist. Eine Gruppe von Zusätzen sind 6<sup>20bz,21,22,28-30,32,35</sup> 7<sup>29,36</sup>; sie dienen dazu, die Herrlichkeit des Tempels möglichst groß erscheinen zu lassen, doch weiß die ganze vorexilische Literatur sonst nichts davon, daß der Tempel soviel Goldschmuck enthielt. Für kleinere sekundäre Details in der Beschreibung des Tempels muß auf STADE (ZATW 1883 S. 139 ff.) verwiesen werden. Ob die wiederholte Aufzählung der Arbeiten Hiram 7<sup>41-46</sup> ursprünglich ist, ist mindestens zweifelhaft, da v<sup>46</sup> einen natürlichen Abschluß bildet. Sehr stark erweitert ist Kap. 8. In v<sup>1-11</sup> stammen die Priester als Träger der Lade, die Bezugnahmen auf die Beschreibung der Stiftshütte und der Lade bei P und der Terminus קָרַט הַקִּרְיָשִׁים (v<sup>6</sup>) statt חֲשִׁיבֵי sicher von einem priesterlichen Bearbeiter; damit verliert auch v<sup>9</sup>, der rein dtn. ist, seinen Anschluß; als Anteil des Rd<sup>1</sup> verbleiben daher wohl nur v<sup>1azb,2ap\*,5\*</sup>. In v<sup>14</sup> ff. erweisen sich v<sup>23b-26</sup> dadurch als Nachtrag, daß v<sup>27</sup> besser an v<sup>23a</sup> anschließt als an v<sup>26</sup>; auch kennt v<sup>25</sup> bereits die durch die Erfahrung von 586 veranlaßte Umbiegung der unbedingten Verheißung von II Sam 7 in eine bedingte. V<sup>41-43</sup> rechnen bereits mit Proselyten, v<sup>44-51</sup> mit dem Exil (dagegen ist in v<sup>34</sup> mit KLOSTERMANN על יְהוֹשֻׁבְתָם statt אל יְהוֹשֻׁבְתָם zu lesen, da v<sup>32b</sup> die Voraussetzung der Exilierung ausschließt); v<sup>52</sup> ist eine syntaktisch schlecht passende Wiederholung von v<sup>29</sup>, v<sup>53</sup> fehlt in der Parallele der Chronik; v<sup>62-63</sup> widersprechen v<sup>5</sup>. Auch 9<sup>1-9</sup> setzen die Kenntnis des Exils voraus.

**b. Ergebnis.** Für Rd<sup>1</sup> verbleiben somit 5<sup>15-20,22-25,27,28,31a,3b,32a</sup> 6<sup>2-6,7,9</sup> (? oder v<sup>8,10</sup>) 15-17,19,20ab,23-27,31,33,34,36 7<sup>1-18,21,23-25,27,28,30abz,32ap-35,37-40,51</sup> 8<sup>1azb,2ap\*,5\*,14-23a,27-40,54-61,64,65a,66</sup> 9<sup>10-14</sup>. Davon sind wegen ihres dtn. Charakters als von Rd<sup>1</sup> dem Text der Quelle Sa zugefügte Elemente zu betrachten 5<sup>17,18,19b</sup> 8<sup>14-66\*</sup>. Die Zusätze der späteren Bearbeiter sind wohl nur zum kleinsten Teil quellenhaft: materiell mögen aus Sa stammen 6<sup>1,37,38</sup> 7<sup>46</sup>, aus einer midraschartigen Nebenquelle 5<sup>29,30</sup> 8<sup>63</sup>; die übrigen dürften freie Zusätze verschiedener Hände sein.

6. In 9<sup>15</sup>–11<sup>13</sup> dürfte zunächst der ganze Abschnitt 9<sup>15-25</sup> sekundär sein: 9<sup>15,17b-22</sup> stehen in LXX<sup>1</sup> hinter 10<sup>22</sup>, in LXX<sup>2</sup> in 2<sup>35</sup> i. k. 46 d, die in sie eingesprengten v<sup>16,17a</sup> in LXX<sup>1</sup> vor 5<sup>15</sup>; v<sup>23-25</sup> fehlen in LXX<sup>1</sup> ganz, in LXX<sup>2</sup> finden sie sich als 2<sup>35</sup> h(?) f, g. Materiell stammen v<sup>15-19,23-25</sup> wohl aus Sa, v<sup>20-22</sup> aber, die 5<sup>27</sup> f. widersprechen, aus einer midraschartigen Quelle. — Des weiteren schließen sich auf der einen Seite 9<sup>26-28</sup> und 10<sup>11-12</sup>, auf der andern 10<sup>1-10</sup> und 13 je zu einer Einheit zusammen. Hier ist wahrscheinlich die Geschichte von der Königin von Saba 10<sup>1-10</sup>, zu der v<sup>13</sup> wohl als Abschluß am Rande nachgetragen war, von wo er hinter v<sup>12</sup> in den Text geriet, aus einer Midraschquelle übernommen: denn die Erzählung trägt legendarischen Charakter und verherrlicht die Weisheit Salomos ganz im Stil von 5<sup>11</sup> ff. Dagegen mögen 9<sup>26-28</sup> 10<sup>11-12</sup> aus Sa stammen. — Die in 10<sup>14-29</sup> zusammengestellten Nachrichten dienen im allgemeinen dem Zweck, die Herrlichkeit Salomos in überschwenglicher Weise zu feiern, und sind so mit 5<sup>2</sup> ff. 11<sup>1</sup> ff. 10<sup>1</sup> ff. verwandt: auch sie sind daher wohl erst später nachgetragen, doch mögen in 10<sup>16-20a,26,28-29</sup> Angaben von Sa verwertet sein. — Den Abschnitt 11<sup>1-13</sup> bietet LXX<sup>1</sup> in stark abweichender Anordnung: v<sup>1a,2</sup> stehen hinter v<sup>3a</sup>, v<sup>3b</sup> fehlt, v<sup>4b</sup> steht hinter v<sup>4a,2</sup>, v<sup>5</sup> hinter v<sup>7a,2</sup>, v<sup>6</sup> hinter v<sup>7</sup>, v<sup>7a,2</sup> fehlt. Als relativ ursprünglich dürfen also nur v<sup>1a,2,3a,4a,7a,2b,8-13</sup> gelten; davon stammen v<sup>9-13</sup> sicher von Rd<sup>1</sup>, v<sup>3</sup> vielleicht aus einem Midrasch, der Rest könnte aus Sa hergeleitet werden.

7. Kap. 11<sup>14-43</sup>. In 11<sup>14-25</sup> sind zunächst v<sup>23-25a,2</sup> (die Resongeschichte) als Nachtrag auszuscheiden: sie stehen in LXX<sup>1</sup> inmitten von v<sup>14</sup>. V<sup>25a,2b</sup> ist nach LXX zu ergänzen und zu korrigieren (אֶל־אֲרָצָה אֲשֶׁר לְרֵגְלֵי הַיָּם אֲשֶׁר לְרֵגְלֵי הַיָּם וְעַד הַיָּם וְעַד הַיָּם und am Schluß אֲשֶׁר לְרֵגְלֵי הַיָּם statt אֲשֶׁר לְרֵגְלֵי הַיָּם) und bildet so den Abschluß der Hadadgeschichte v<sup>15-22</sup>. Diese selbst scheint durch die Einarbeitung einer andern Erzählung entstellt zu sein (cf. WINCKLER). Die Hadadgeschichte dürfte berichtet haben: als David Edom schlug, tötete er alle Männer; da nahmen den Hadad, der noch ein kleines Kind war, einige Diener seines Vaters und brachten ihn nach Aegypten. Pharao fand Gefallen an dem Kinde und ließ es durch seine Gemahlin Tachpenes im Palast aufziehen. Als nun David gestorben war, kehrte Hadad zurück und wurde König in Edom. Die andere Erzählung berichtet von der Flucht des Midianiters Adad nach Aegypten, von seiner Verheiratung mit einer Schwester der Tachpenes und der Geburt seines Sohnes Genubath. Anlaß zur Kombination gab die Aehnlichkeit der Namen Hadad und Adad und das Vorkommen der Tachpenes in beiden Geschichten. — Von der Jerobeamgeschichte 11<sup>26-40</sup> 12<sup>2</sup> ist uns eine Variante in LXX<sup>2</sup> (12<sup>21</sup> b-f) erhalten. Der Vergleich zeigt, daß in v<sup>26-28</sup> zwar die gleichen Tatsachen, doch in verschiedener Formulierung und Ordnung erzählt sind, daß v<sup>29-39</sup> eine spätere Einschaltung ist (LXX<sup>2</sup> hat den Anfang eines entsprechenden, doch dem Schemaja zugeschriebenen Orakels in v<sup>21</sup> a), und daß in LXX<sup>2</sup> der Text von 12<sup>2</sup> durch Elemente aus

II 21-22 und 19-20 erweitert ist (dennoch scheint LXX<sup>2</sup> die Hadad-Adadgeschichte v 14-22 nicht erzählt zu haben). Man sieht, daß hier verschiedene Versuche gemacht sind, ältere Ueberlieferungsstoffe, die aus Sa stammen mögen, in die Salomogeschichte einzuarbeiten, und wird daraus schließen dürfen, daß Rd<sup>1</sup> alle diese Geschichten (v 14-40) nicht aufgenommen hatte. Ihm genügte das Strafurteil 11 9-13, und so hielt er es nicht für nötig, von politischen Kalamitäten und Schwierigkeiten aus der Zeit Salomos zu berichten, in denen Spätere eine Strafe für Salomos Abgötterei sehen mochten, obwohl sie chronologisch in eine weit frühere Zeit des Lebens Salomos gehörten (cf. v 21, 25, 27). Rd<sup>1</sup> schloß seinen Bericht über Salomo mit den üblichen Formeln 11 41-43.

8. Es erübrigt noch die Frage nach der **Entstehungszeit der Quelle Sa**. Sie läßt sich nicht genau bestimmen. Doch wird man nicht sehr fehlgehen, wenn man sie in die gleiche Zeit verlegt wie die der Saul-Davidgeschichte S<sup>a</sup> (§ 73, 2), also etwa in das 9. Jh. Ja, möglicherweise sind die Verfasser identisch. Daß die Abfassung von der Zeit Salomos schon einigermaßen absteht, beweist die Aufnahme der Legende 3 5 ff. In den Beamtenverzeichnissen von Kap. 4 ist wohl amtliches Material aus der Zeit Salomos benutzt. Von der ursprünglichen Anlage von Sa können wir uns nach den Exzerpten kein richtiges Bild machen. Der Versuch, die originale Stellung der Nachträge aus Sa zu ermitteln, ist aussichtslos.

## § 79. Analyse der Königsgeschichten von I Reg 12—II Reg 25.

1. **Die kürzeren Königsgeschichten.** Wir können in I Reg 12 bis II Reg 25 kürzere und längere Königsgeschichten unterscheiden. Die ersteren bieten der Analyse fast keine Schwierigkeiten. Deutlich hebt sich der Rahmen des Rd<sup>1</sup> (von II 23 35i, ab des Rd<sup>2</sup>), dessen tatsächliche Angaben, abgesehen von den auf Berechnung beruhenden Synchronismen (§ 77, 5, 6), aus Kj resp. Ke geschöpft sind, von den in ihm eingefügten Nachrichten über die Regierung des betreffenden Königs ab. Diese stammen im allgemeinen aus Kj und Ke; nur selten haben wir mit Zutaten des Rd<sup>1</sup> oder späterer Bearbeiter zu rechnen. Gelegentlich sind in die Schlußsätze des Rahmens oder hinter sie noch weitere Nachrichten gestellt; diese dürften sämtlich auf späterer Ergänzung beruhen, übrigens teilweise auch aus Kj und Ke geschöpft sein. Wir geben in der folgenden Tabelle eine Uebersicht über die danach zu vollziehende Scheidung der Bestandteile. Ein vorangestelltes J resp. E besagt, daß es sich um einen König Judas resp. des Nordreiches (Ephraim) handelt, also als Quelle Kj resp. Ke in Betracht kommt. Einschließung in eckige Klammern deutet das Fehlen in LXX an. Ein in runde Klammern eingeschlossener Buchstabe verweist auf die Anmerkungen.

	Rahmen	Ausfüllung aus KJ resp. Ke	Zusätze des Rd <sup>1</sup>	Nachträge aus KJ resp. Ke	Zusätze Späterer
J I 14	21-31 Rehabeam	21-24; 29,31*	25-28	30	[31a <sub>2</sub> ]
J I 15	1-8 Abia	1-5b <sub>2</sub> ; 7a,8		7b	[5b <sub>2</sub> ,6]
J I 15	9-24 Asa	9-15; 23,24	16-22	23	
E I 15	25-32 Nadab	25-26; 31	27-29 <sup>1</sup> *	28a <sub>2</sub>	29b,30, [32]
E I 15	33-16 7 Baesa	15,33,34; 16 5,6			16 1-4,7(a)
E I 16	8-14 Ela	8; 14	9-11a <sub>2</sub> *	10a <sub>2</sub>	[11a <sub>2</sub> b], 12, 13 a)
E I 16	15-22 Simri	15-1; 20	15b-18	19	21-22
E I 16	23-28 Omri	23-1; 25-28			23, 24
J I 22	41-51 Josaphat	41-44; 46-51			45, 47-50 b)
E I 22	52-II 1a <sub>1</sub> Ahasja	I 22, 52-54; II 1a <sub>1</sub>			II 1 1-17 c)
J II 8	16-24 Joram	16-19; 23-24	20-22		
J II 12	1-22 Joas	1-4; 20-22	5-19 <sup>1</sup>		11* 2, 3, 7, 12, 22, 23
E II 13	1-9 Joachas	1-2; 8-9	3, 7		4-6
E II 13	10-11 16 <sup>1</sup> Joas	13 10-11; 14 15-16	14 8-14	13	13 21, 24, 25; 13 12-21, 23, 25(a, d)
J II 14	1-7, 17-22 Amasja	1-4; 18-21	5, 6, 7	6, 22	17(d)
E II 14	23-29 Jerobeam	23-24; 28-29	25-27		
J II 15	1-7 Asarja	1-4; 6-7	5		
E II 15	8-12 Sacharja	8-9; 11	10		12
E II 15	13-16 Schallum	13; 15	14	16	
E II 15	17-22 Menahem	17-18; 21-22	19-20		
E II 15	23-26 Pekachja	23-24; 26	25		
E II 15	27-31 Pekach	27-28; 31	29, 30 <sup>1</sup>		30 <sup>1</sup>
J II 15	32-38 Jotham	32-33; 36, 38	37 <sup>1</sup>	37	
J II 16	1-20 Ahas	1-4; 19-20	7-11 14-18	12-13 c)	
E II 17	1-6 Hoscha	1-2; —	3-6 (c)		
J II 21	1-18 Manasse	1-2; 17-18	3, 4, 6, 11, 16 <sup>1</sup>	3, 4, 6, 16, 16 <sup>1</sup>	5, 7-15 (g)
J II 21	19-26 Amon	19-20; 25-26	23-24		21-22

Anhang des Rd<sup>2</sup> (b).

J II 23	31-37 Joachas	31-32; —	33-35		
J II 23	36-24 7 Jojakim	23 36-37; 24 5-6	24 1, 2, 6	24 2, 4	24 7
J II 24	8-17 Jojachin	8-9; —	10, 12, 15-17		11, 13-14

Anmerkungen. a. I 16 7 ist seiner Stellung wegen ein Nachtrag. Dieser setzt aber voraus, daß 16 1-4 noch nicht im Text standen; letztere sind also wohl eine sekundäre Ausfüllung von 16 7. Dann aber sind auch 16 12-13, die auf 16 1-4 7 Bezug nehmen, ein Zusatz. — b. I 22 45 fehlt in LXX<sup>2</sup>, die den Abschnitt über Josaphat hinter 16 28 bietet (vgl. § 77, c Anmerkung 2); v 47-50 geben sich durch ihre Stellung inmitten des Schlusses als Nachtrag zu erkennen und fehlen in LXX<sup>1</sup>. — c. In die Geschichte des Ahasja von Israel (I 22 52-II 1 a<sub>1</sub>) ist eingebettet erstens eine Notiz über den Abfall Moabs (II 1 a<sub>1</sub>), die wohl aus chronologischen Gründen aus 3 5 hierher versetzt ist, und zweitens eine Eliasgeschichte (v 2-17), über die § 80, 3c zu vergleichen ist. Die letztere hat eine Störung des Schlußschemas veranlaßt: da sie ausführlich vom Tode Ahasjas erzählte, ist die hinter v 18 zu erwartende kurze Notiz darüber fortgelassen; infolgedessen ist auch die Notiz über den Nachfolger hinter v 17a<sub>2</sub> versetzt, hier aber mit einem sekundären synchronistischen Datum (§ 77, c) versehen. — d. Die Geschichte des Joas von Israel (II 13 10 ff.) hat einen doppelten Abschluß (13 12 f. 14 15 f.); der erstere zeigt nicht ganz die übliche Form, der zweite ist in die Geschichte des Amasja von Juda eingeprengt. Die einfachste Erklärung bietet die Annahme, daß 14 8-16 ursprünglich anstelle von 13 12-13 standen, aber hinter 14 7 versetzt wurden, weil sie auch von Amasja handelten, und weil 14 10 erst hinter 14 7 recht verständlich war. Die Umstellung erforderte hinter 13 10-11 den Ersatz durch v 12-13 und hinter 14 16 die Einschaltung des v 17, der die Geschichte Amasjas wieder aufnimmt. Der von Elisa handelnde Abschnitt 13 10-11 gehört natürlich zur Eliasgeschichte und ist erst mit dieser nachgetragen, wofür auch seine Stellung hinter 13 12-13 spricht; v 22-25, worin v 23 ein dtm. Zusatz ist, dürften aus Ke stammen und hier angefügt sein, weil sie von der Erfüllung der Verheißung v 15 ff. berichteten; v 26 wird ein Zusatz nach v 16 sein. STADE möchte annehmen, daß

14-16 einst hinter 13<sup>25</sup> standen, kann dann aber die Stellung von 13<sup>12-13</sup> nicht erklären. — e. II 16<sup>12-13</sup> passen nicht vor v 14, da sie die Fortrückung des Jahwealtars schon voraussetzen. — f. II 17<sup>5-6</sup> sind ein zweiter Bericht über die Eroberung Samarias, der v 3-4 nicht fortsetzt, sondern ihm in der Hauptsache parallel läuft; er deckt sich, abgesehen von den sekundären chronologischen Angaben (§ 77.6), mit 18<sup>9-11</sup> und stammt wohl aus K<sub>j</sub>, das ebenfalls den Untergang Samarias notiert haben dürfte. Uebrigens kann schon Rd<sup>1</sup> ihm hier eingefügt haben, weil er v 3-4 zugleich ergänzte. — g. In der Geschichte Manasses (II 21<sup>1ff</sup>) haben wir nur v 5 und 7-15 für späte Zusätze erklärt; v 5 ist eine Variante zu v 4, die sich durch die Erwähnung zweier Vorhöfe als nachexilisch erweist; v 7-9, 10-15 kennen bereits den Untergang Judas. Dagegen haben wir 21<sup>3,4,6,16</sup> für das Werk des Rd<sup>1</sup> festgehalten. STADE schließt aus v 16, daß Rd<sup>1</sup> die kultischen Sünden Manasses nur andeuten, nicht aufzählen wollte, daß also v 25-6 ihm nicht angehören; doch ist dieser Schluss nicht berechtigt; mit וְעָלְמוּ kann auch auf vorher ausdrücklich Angeführtes zurückgewiesen werden (Num 17<sup>14</sup> cf. 16<sup>35</sup>). וְעָלְמוּ (v 16) setzt eine solche Anführung voraus, und es wäre auffallend, wenn Rd<sup>1</sup>, der II 23 von der Beseitigung der Fremdkulte berichtet, von ihrer Einführung nichts gemeldet hätte. Aus K<sub>j</sub> haben wir wenigstens v 21<sup>3,4,6,16</sup> abgeleitet; das Perf. mit \* cop. gilt zwar vielfach als Zeichen junger Sprache, ist aber gerade hier, wo es sich nicht um Erzählung, sondern Aufzählung handelt, durchaus normal. — h. Da bei Joachas, Jojachin und Zedekia nicht auf K<sub>j</sub> als Quelle verwiesen wird, wäre es möglich, daß K<sub>j</sub> nicht über den Tod Josias hinausführte, 24<sup>5</sup> auf gedankenloser Nachahmung des Schemas des Rd<sup>1</sup> beruhte und der Bericht über die letzten Könige Judas von Rd<sup>2</sup> selbst verfaßt wäre. Doch hindert nichts die Annahme, daß K<sub>j</sub> tatsächlich weitergeführt war und bei Joachas, Jojachin und Zedekia nur darum nicht zitiert wurde, weil es nicht wesentlich mehr berichtete.

2. Ausführlicher erzählt ist zuerst die **Geschichte Jerobeams I 12<sup>1</sup> bis 14<sup>20</sup>**. a. Wie wir in § 78.7 gesehen haben, ist die Vorgeschichte Jerobeams (II 26-40) von Rd<sup>1</sup> nicht aufgenommen, sondern erst später nachgetragen. Daraus folgt, daß auch in dem Bericht des Rd<sup>1</sup> über die Verhandlungen in Sichem (12<sup>1-19</sup>) Jerobeam keine Rolle spielen konnte, daß also v 2, 3, und das וְעָלְמוּ in v 12 nachgetragen sind; sie fehlen auch in LXX<sup>1</sup>. Ebenso muß v 15 als Rückweis auf 11<sup>29</sup> ff. sekundär sein. Endlich fehlt auch v 17 in LXX<sup>1</sup>. Rd<sup>1</sup> enthielt also nur 12<sup>1,3,7-11,12\*,13,14,16,18,19</sup>, und dieser Bericht mag aus Ke übernommen sein. — b. Auch 12<sup>20</sup> kann in dieser Form nicht original sein, da er die Vorgeschichte Jerobeams voraussetzt; doch stammt die jetzige Formulierung von einem Andern als v 3; man hat augenscheinlich nach der Einschaltung der Vorgeschichte Jerobeams verschiedene Versuche gemacht, ihn mit der Versammlung in Sichem in Verbindung zu bringen. Ursprünglich lautete v 20, wohl einfach „und die Israeliten machten Jerobeam, den Sohn Nebats, über sich zum König“. — c. Weiter sind 12<sup>21-24</sup> ein später Zusatz; sie stehen mit 12<sup>20</sup> und 14<sup>30</sup> in Widerspruch. Als Quelle des Nachtrags kommen die II Chr 12<sup>15</sup> zitierten וְעָלְמוּ in Frage. — d. Eine weitere Einschaltung sind 12<sup>32-13<sup>32</sup></sup>. Als solche geben sie sich schon durch die Wiederaufnahme von 12<sup>31</sup> in 13<sup>33</sup> zu erkennen, noch mehr aber durch ihren Inhalt: die Erzählung ist zweifellos eine Legende im Stil der späteren Midrasche, deren Verfasser schon die Kultusreform Josias kennt (13<sup>2</sup>). Da JOSEPHUS (Ant. VIII 85) und HIERONYMUS (zu Sach 1<sup>1</sup>) den namenlosen jüdischen Propheten Ἰζωὺν resp. Addo nennen, stammt die Erzählung vielleicht aus der II Chr 9<sup>29</sup> zitierten וְעָלְמוּ (cf. BURDE, ZATW 1892 S. 49 ff.). Liegt der Legende etwas Histori-

sches zugrunde, so mag es nach WELLHAUSENS Vermutung die Weissagung des jüdischen Propheten Amos gegen Jerobeam II und das Heiligtum zu Bethel sein. — e. Endlich ist auch die Erzählung 14<sup>1-18</sup> ein junger Nachtrag: sie fehlt in LXX<sup>1</sup> ganz und ist in LXX<sup>2</sup> anders eingeordnet (12<sup>21</sup> g-n). Sie stammt vielleicht aus der II Chr 9<sup>29</sup> zitierten בְּיָמָיו אָמַסׁ הַנְּבִיאִים אָמַר. Der Vergleich des MT mit LXX<sup>2</sup> lehrt übrigens, daß die Geschichte überarbeitet ist; sekundär dürften besonders sein die Verkleidung des Weibes Jerobeams, die Vorausankündigung ihres Kommens an Abia und in der Prophetie Abias alles, was über die Ankündigung des Todes des Sohnes Jerobeams hinausgeht. Wenn in LXX auch 14<sup>19-20</sup> (das abschließende Schema) fehlt, so beruht das sicher nur auf Versehen. — f. **Ergebnis.** Von dem Bericht über Jerobeams Regierung verbleiben somit für Rd<sup>1</sup> 12<sup>20\*</sup>, 25-31 13<sup>33-34</sup> 14<sup>19-20</sup>, also ungefähr das, was dem Stil anderer seiner Königsgeschichten entspricht. Direkt aus Ke stammen davon vielleicht 12<sup>20\*</sup>, 25.

3. In den Rahmen der **Ahabgeschichte I 16<sup>29</sup>—22<sup>40</sup>** sind eingebettet a. die **Eliassgeschichten Kap. 17—19** und **21**, über die in § 80 besonders gehandelt werden soll, von denen wir daher hier absehen, b. die ausführlichen **Kriegsgeschichten Kap. 20** und **22<sup>1-18</sup>**. Da Rd<sup>1</sup> solche Erzählungen sonst nicht zu bieten, betreffs ihrer vielmehr auf seine Quellen zu verweisen pflegt, so könnte er diese Geschichten nur ausnahmsweise aufgenommen haben, etwa weil in ihnen Propheten eine Rolle spielen. Aber sie beurteilen augenscheinlich Ahab ziemlich günstig und widersprechen dadurch Rd<sup>1</sup> (16<sup>30</sup> ff.) so sehr, daß jene bloße Möglichkeit kaum der Wirklichkeit entsprechen kann. Dazu kommt, daß Rd<sup>1</sup> in 22<sup>40</sup> so von dem Tod Ahabs spricht, wie er nicht zu tun pflegt, wenn er einen ausführlicheren Bericht über den gewaltsamen Tod gegeben hat. So werden Kap. 20 und 22<sup>1-38</sup> erst später eingeschaltet sein. — Sie sind uns nicht intakt erhalten. In Kap. 20 sind v 12-14, 22, 28 entbehrlich: sie dienen dazu, die Siege Ahabs als gottgeschenkte zu charakterisieren, stehen aber von der Prophetengeschichte in Kap. 22 stark ab und sind somit gewiß spätere Auffüllungen. Dagegen liegt kein genügender Anlaß vor, auch 20<sup>35-43</sup> für sekundär zu halten. In 20<sup>3</sup> ff. ist der Text entstellt: LXX läßt erkennen, daß Benhadad das erste mal nur das Silber und Gold forderte, das zweitemal außerdem die Weiber und Kinder des Königs. In Kap. 22 ist v 28<sup>b</sup> ein in LXX noch fehlender Zusatz, der besagen soll, daß von dem hier erwähnten Micha auch unser Michabuch stamme (cf. Mich 1<sup>2</sup>), dabei aber die beiden Micha fälschlich identifiziert. Ferner sind v 35 und der davon nicht zu trennende v 35<sup>b</sup> Zusätze nach 21<sup>19</sup>. — Daß die Erzählungen alt sind, ist allgemein anerkannt. Dafür spricht ihre sympathische Beurteilung Ahabs, während doch auf der andern Seite auch sein gespanntes Verhältnis zu einem Propheten wie Micha nicht verschwiegen wird, ihre Freiheit von einer religiösen Tendenz und die Tatsache, daß der Inhalt keinen Anlaß zu historischer Kritik gibt. Sie wer-

den daher nicht lange nach Ahabs Tod verfaßt sein, standen übrigens wohl einst in einem größeren Zusammenhang, etwa einer vollständigen Geschichte Ahabs oder einer umfassenderen Geschichte Israels jener Zeit (vgl. weiter § 80, 6). — c. Für Rd<sup>1</sup> verbleiben höchstens 16<sup>29-31</sup> 22<sup>39-40</sup>. Doch ist fraglich, ob er wirklich 16<sup>34</sup> aufgenommen hat; der Vers zitiert Jos 6<sup>26</sup> und stammt daher wohl eher von einem Verfasser, der bereits das ganze dtn. Geschichtswerk vor sich hatte.

4. Eine stärkere Störung der Anlage, die Rd<sup>1</sup> seinem Werke gab, zeigt sich in II 3—10, abgesehen von der Geschichte des Joram von Juda (8<sup>16-24</sup>). In die Geschichte Jorams von Israel (3 ff.) sind eine Reihe von Elisage-schichten (3<sup>4-8</sup> 15) eingebettet; von diesen sehen wir hier ab, da sie in § 80 besonders behandelt werden sollen. Von der Joramgeschichte bleibt dann nur die schematische Einleitung übrig (3<sup>1-3</sup>); ihr Schluß fehlt. Ebenso fehlt der schematische Abschluß der Geschichte Ahasjas von Juda (8<sup>25</sup> ff.) und die schematische Einleitung der Geschichte Jehus (Kap. 9—10). Das erklärt sich daraus, daß über die Revolution Jehus, durch die Joram und Ahasja umkamen und Jehu auf den Thron gelangte, ein ausführlicher Bericht gegeben wird. Da aber Rd<sup>1</sup> sonst kein besonderes Interesse an Revolutionsgeschichten zeigt, für sie vielmehr nur kurz auf seine Quellen verweist (I 16<sup>20</sup> II 15<sup>15</sup>), und da sich in 9<sup>25</sup> 10<sup>25,36</sup> versprengte Reste der vermißten Rahmensätze finden, dürfte Rd<sup>1</sup> auch hier in seiner gewöhnlichen Art erzählt und erst ein Späterer den ausführlichen Bericht über den Aufstand Jehus nachgetragen haben. Vermutungsweise können wir Rd<sup>1</sup> in folgender Weise rekonstruieren: a. Die **Geschichte Jorams** begann mit 3<sup>1-3</sup>. Darauf folgten 9<sup>14,15</sup>, dann eine kurze Notiz des Inhalts, daß Jehu sich nach Jesreel begab, Joram tötete und an seiner Statt König wurde, danach ein I 15<sup>29</sup> analoger Satz, von dem wir einen Rest in 10<sup>11</sup> wiedererkennen mögen, und die Abschlußformel mit dem Verweis auf die Quelle. — b. Von der **Geschichte Ahasjas** ist der Anfang erhalten in 8<sup>25-27</sup>. Daran wird sich sofort v<sup>29b</sup> angeschlossen haben; denn v<sup>25,29a</sup> lassen Ahasja nicht erst nach Jorams Rückkehr nach Jesreel zu ihm reisen, sondern schon vorher mit ihm in den Krieg ziehen, decken sich übrigens zum großen Teil mit 9<sup>14,15</sup> und sind daher wohl von dorthier eingetragen. An v<sup>29b</sup> wird Rd<sup>1</sup> einen Satz des Inhalts angeschlossen haben, daß Jehu, als er Joram tötete, auch Ahasja erschoss; darauf mag 9<sup>25</sup> (die in v<sup>29</sup> folgende synchronistische Bemerkung ist sekundär, cf. § 77, 6) und die übliche Schlußformel mit dem Verweis auf die Quelle gefolgt sein (vgl. II Chr 22<sup>5</sup> ff. und LXX Luc 10<sup>37-43</sup>). — c. Die **Jehugeschichte** wird Rd<sup>1</sup> ohne eine synchronistische Bemerkung, die hier in der üblichen Weise nicht möglich war, mit der jetzt nach 10<sup>36</sup> verschlagenen Angabe über die Regierungsdauer und dem Urteil über Jehus Frömmigkeit (10<sup>25-29</sup>; v<sup>30-31</sup> sind eine Erweiterung von späterer Hand, wie die Wiederaufnahme von v<sup>29</sup> in v<sup>31b</sup> zeigt) eröffnet haben. Daran schloß er die

aus Ke übernommene Notiz v 32, die später durch den syntaktisch schlecht anschließenden v 33 erweitert wurde; der schematische Abschluß ist in 10 34-36 intakt erhalten. — Als spätere Einschaltungen selbständiger Stücke ergeben sich 9 4-12, 15b-27, 30-37 10 1-10, 12-27. Da sie jedenfalls zur Elias-Elisagegeschichte in Beziehung stehen, müssen sie mit dieser zusammen in § 80 behandelt werden.

5. Die Geschichte vom **Sturz Athaljas** (II 11) ist, wie STADE (ZATW 1885 S. 280 ff.) gezeigt hat, nicht einheitlich. V 4-12, 18b-20 bilden einen vollständigen Bericht; nach ihm wird Athalja lediglich mit Hilfe der Leibwache gestürzt und erst nach der Erhebung des Joas zum König im Palast hingeführt; der Gegensatz gegen den Baalkult spielt in ihm keine Rolle. V 13-18a sind unvollständig; nach ihnen wird Athalja mit Hilfe des Volksheeres gestürzt, im Tempel verhaftet und auf dem Wege zum Palast getötet; die Bewegung richtet sich zugleich gegen den Baalkult. Redaktionelle Ausgleichungen sind in v 13 die  $\text{בְּיָדָאָהָרֹמֶם}$ , in v 14 f. die  $\text{בְּיָדָאָהָרֹמֶם}$ , in v 19 das  $\text{בְּיָדָאָהָרֹמֶם}$ ; Glossen sind v 6 und 10; das zweite und dritte Drittel der Leibwache werden erst in v 7 eingeführt und sollen nicht die Palasttore besetzen, sondern sich mit dem ersten Drittel um Joas scharen; die Leibwache ist nach v 8 schon mit ihren eigenen Waffen versehen. Wahrscheinlich hat Rd<sup>1</sup> v 1-12\* wesentlich nach seiner Quelle K<sub>j</sub> erzählt, die Fortsetzung aber durch einen eigenen Bericht ersetzt (v 13-18a\*). Ein Späterer hat die ursprüngliche Fortsetzung von v 1-12 in v 18b-20\* nachgetragen. Das Fehlen des Rahmenschemas erklärt sich sicherlich daraus, daß Rd<sup>1</sup> Athalja nicht als Königin gelten ließ.

6. An den Bericht über den Untergang des Nordreiches schließt sich a. in II 17 7-23 eine Betrachtung über die Gründe desselben. Hierin sind v 19-20, die auch auf die Verwerfung Judas Bezug nehmen, sicher ein exilischer Zusatz. Im übrigen sind v 7-18 (v 18 ist deutlich ein Abschluß) und v 21-23 (v 21 knüpft über v 7 ff. hinweg an 17 1-6 an) Parallelen. Die letzteren entsprechen mit ihrer Betonung der Sünden Jerobeams ganz der Art des Rd<sup>1</sup>, die ersteren dagegen nicht: sie betonen den Ungehorsam gegen die Propheten in jeremianischen Wendungen (v 13 ff.) und erwähnen heidnische Kulte, die Rd<sup>1</sup> den Israeliten nicht vorgeworfen hat, sondern erst den Judäern seit der Zeit des Ahas. V 7-18 werden daher ein späterer Nachtrag sein. — b. In v 24-31 wird über die Religion des auf dem Boden des Nordreiches entstandenen Mischvolkes berichtet. Hier heben sich zunächst v 31-36 heraus, die nur von den Israeliten handeln, übrigens durchaus dtn. Charakter tragen und wohl das jüdische Urteil über die Samaritaner der ersten nachexilischen Zeit wiedergeben. V 24-31a, 31 reden deutlich von dem Völkergemisch. Aber auch sie sind nicht einheitlich: v 24-28, 31 stellen die Jahweverehrung in den Vordergrund und scheinen diese als eine zwar nicht ausschließliche (v 11), aber doch richtige zu betrachten; sie sind also sicher vordtn., doch wegen der Erwähnung der Kinder und Enkel in



v 4 kaum lange vor 620 verfaßt. Sie mögen einen Anhang an Ke von jüdischer Hand gebildet haben und später in das Werk des Rd<sup>1</sup> nachgetragen sein. V 29-31a dagegen betonen den Götzendienst als den vorherrschenden; sie zeigen in v 29.32 dtm. Charakter, verraten aber durch die Bezeichnung עֲזָזִים in v 29 ihren späten Ursprung. — Das Neben- und Durcheinander so verschiedener Stücke wird man durch die Annahme erklären müssen, daß die einen Abschnitte in den einen, die andern in den andern Handschriften standen, und daß unser Text auf der Kombination der verschiedenen Handschriften beruht.

7. Den Rahmen des Rd<sup>1</sup> zur **Hiskiageschichte (II 18—20)** bilden 18 1-3 und 20 20-21. Innerhalb desselben stehen **a. kurze Notizen**, wie sie Rd<sup>1</sup> auch bei anderen Königen bietet (18 4-12). Diese werden in der Hauptsache aus K<sub>j</sub> geschöpft sein; doch fragt sich, wieweit Rd<sup>1</sup> oder spätere Bearbeiter Eigenes hinzugefügt haben. Von v 4 hält man meist nur die Notiz über die Beseitigung des Nechuschtan für quellenhaft; alles Uebrige soll lediglich aus der Frömmigkeit Hiskias erschlossen sein, insbesondere auch die Angabe über die Beseitigung des Höhenkultus. Dies ist aber an sich unwahrscheinlich, da sonst bei keinem der frommen Könige ein Einschreiten gegen die Höhen erschlossen ist. Es ist auch durchaus nicht unmöglich, daß Hiskia einen ersten, durch die Reaktion unter Manasse (21 3) aufgehobenen Versuch der Kultuskonzentration gemacht hat (cf. STEUERNAGEL, D. Entstehung d. dtm. Gesetzes S. 100 ff.). Auch die Perf. mit  $\cdot$  cop. beweisen nichts für eine späte Formulierung des Verses, da es sich um Aufzählung, nicht Erzählung handelt. So wird v 4 aus K<sub>j</sub> hergeleitet werden dürfen. Das Gleiche gilt wohl für v 7b (wenigstens soweit er vom Abfall Hiskias von Assur spricht), 8 und 9-11 abgesehen von den synchronistischen Angaben. Dagegen werden v 5-7ab<sub>2</sub>, 12 von Rd<sup>1</sup> und späteren Bearbeitern stammen.

**b.** Innerhalb des Rahmens stehen ferner **ausführliche Erzählungen**, in denen zugleich der Prophet Jesaja erwähnt wird (18 13—20 19). Diese finden wir noch einmal in Jes 36—39. Zu ihnen sind daher auch die Einleitungen und Kommentare zu Jes zu vergleichen, außerdem besonders JMEINHOLD, Die Jesajaerzählungen Jes 36—39, 1898; GNAGEL, D. Zug des Sanherib gegen Jerusalem 1902. Es handelt sich dabei um eine Sammlung verschiedenartiger Stücke. In 18 13-19 37 sind zu scheiden A 18 13-19 9a, 36-37, B 19 9b-35. Daß so und nicht 18 13-19 8 und 19 9-37 (WINCKLER, BENZINGER) zu scheiden ist, beweist die Tatsache, daß 19 9a, 36, 37 die Erfüllung der Weissagung 19 7 berichten. Die beiden Berichte handeln nach WINCKLER, BENZINGER u. a. von zwei verschiedenen Ereignissen, der eine von dem auch aus Sanheribs Inschriften bekannten Feldzug des Jahres 701, der andere von einem zweiten, kurz vor 681 anzusetzenden Feldzug. Ein zweiter Feldzug Sanheribs ist aber rein hypothetisch, die Inschriften wissen von ihm nichts. Für seine Annahme reichen auch die Behauptungen nicht aus, daß nach 19 37 (aber

ebenso auch 19 7!) die Ermordung Sanheribs bald nach seiner Rückkehr erfolgt zu sein scheint (denn der israelitische Erzähler markiert durch 19 36b einen gewissen Zeitabstand), und daß der 19 9 erwähnte Tirhaka erst kurz vor 690 Pharao geworden sei, also 701 noch keine Rolle spielen konnte (denn Tirhaka hat tatsächlich schon früher als Feldherr des Pharaos eine Rolle gespielt, cf. HSCHÄFER, Aegyptische Zeitschr. 1900 S. 51 ff., und 19 9 mag er, den Ereignissen vorgreifend, mit Unrecht König genannt sein). In der Hauptsache laufen die Berichte so genau parallel, daß sie nur auf ein und dasselbe Faktum bezogen werden können. — In den ersten Bericht sind 18 14-16 eingesprengt; sie fehlen in Jes 36 und berichten von einer Unterwerfung Hiskias, die mit den beiden Berichten 18 17 ff. 19 9b ff. schwer zu vereinigen ist. Gerade sie erweisen sich durch ihre Uebereinstimmung mit den assyrischen Nachrichten als zuverlässig und stammen daher gewiß aus einer alten Quelle (Kj). Daß Rd<sup>1</sup> sie nicht aufgenommen hat, daß sie vielmehr erst von einem Späteren nachgetragen sind, beweist, abgesehen von ihrer Stellung, ihr Widerspruch mit 18 7b2. — Der Bericht 18 13,17—19 9a,36-37 weist sekundäre Elemente auf in den Worten יְהוֹנָדָב בֶּן־שֵׁנַיִם וְיִשְׁמָעֵאל בֶּן־נְבוּזַשְׁבַּן in 18 17 (sie fehlen Jes 36 2. und im folgenden ist nur vom Rabsake die Rede; danach ist auch der Plural in v 17 f. in den Singular zu ändern), in 18 22, der die Anrede an Hiskia unterbricht, und wohl auch in 18 32b-35, die nach v 30 zu spät kommen, auch mit v 25 nicht recht harmonieren (natürlich sind dann auch die Rückweise auf die Schmähung Jahwes in 19 1,6 zu streichen). Der Bericht ist in manchen Beziehungen noch gut orientiert; er kennt noch die Eroberung der Festungen Judas (18 13); er weiß noch, daß Sanherib durch das Vernehmen einer Kunde zur Rückkehr veranlaßt ist, deutet freilich die Kunde fälschlich auf den Heranmarsch Tirhakas statt auf den Aufstand des Bel-Ibni von Babel; und er hat noch wesentlich korrekte Kunde von dem Ende Sanheribs. Andererseits lehrt 19 37 die Abfassung nach 681. Ihn für noch jünger zu halten, veranlaßt uns die Tatsache, daß er die falsche Vorstellung vertritt, daß Hiskia sich nicht zu unterwerfen brauchte. Auch bezeichnet er Tirhaka fälschlich schon als König, kennt also die Zeit seines Regierungsantrittes nicht mehr. Immerhin dürfen wir schwerlich bis in die dtm. Zeit hinabgehen, da er keine Spur dtm. Charakters zeigt. Eine spätere Ansetzung erfordern auch weder 18 21, dessen Abhängigkeit von Ezech 29 6 f. nicht zu erweisen ist, noch die Bezeichnung des Hebräischen als עִבְרִית (18 26), die sehr wohl schon im 7. Jh. gebräuchlich gewesen sein kann. Ein Ansatz um 650—630 mag daher ungefähr das Richtige treffen. Das Orakel Jesajas 19 6-7 ist wohl ein vaticinium ex eventu und daher unecht: Jesaja wird Hiskia tatsächlich ermutigt haben, aber er hat ein plötzliches Gericht über Assur auf dem Boden Judas erwartet (cf. Jes 10 5 ff. 18 etc.). — Der Bericht 19 36b-35 steht den Ereignissen weit ferner, wenn er annimmt, Sanherib sei durch einen vernichtenden Schlag Jahwes, der in einer Nacht 185 000 Mann seines Heeres

hinweggräße, zur Umkehr gezwungen. Diese Angabe läßt sich auch durch den Bericht HERODOTS über eine Mäuseplage, die das Lederwerk der Waffen im Lager Sanheribs vernichtete und so das Heer kampfunfähig machte, nicht so stützen, daß man annimmt, HERODOT habe die symbolische Bezeichnung der Pest durch Mäuse mißverstanden, bezeuge also indirekt den Ausbruch einer Pest, von dem auch 39 35 zu verstehen sei (vgl. dagegen MEINHOLD S 33 ff.). Der Bericht ist sicher stark legendarisch. In v 15 ff. (Jahwe der einzige lebendige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, die Götzen nur Bildwerke aus Holz und Stein, Jahwes rettende Tat eine Offenbarung seiner alleinigen Gottheit für alle Welt) zeigen sich deutlich deuterocesajanische Einflüsse. Der Bericht ist also sicher nachexilischen Ursprungs. Er enthält zwei parallele Orakel Jesajas, v 21-31 und v 32-34. Beide sind wahrscheinlich unecht (vgl. oben zu 19 6-7), das erste bis v 28 wohl eine sekundäre Ausführung des kürzeren zweiten, die in v 29-31 noch durch eine später angefügte messianische Weissagung ergänzt ist. Gegen die Echtheit von v 21 ff. spricht auch, daß v 21 fälschlich ägyptische Feldzüge Sanheribs vorausgesetzt werden, und daß v 25 rein deuterocesajanischen Charakter zeigt.

e. Die Erzählung von **Hiskias Erkrankung** liegt uns in 20 1-11 und Jes 38 in zwei verschiedenen erweiterten Formen vor. Als relativ ursprünglicher Text dürfte der von Jes 38 1-8 anzusehen sein; doch dürfte auch er in v 6 bereits einen Zusatz enthalten (cf. II Reg 19 34 = Jes 37 35). Dieser Text ist in Reg erweitert durch eine Ortsangabe in v 4, durch die Ankündigung der Heilung und des Tempelbesuchs in drei Tagen v 5b, durch den Bericht über die Heilung v 7 und die Bitte um ein Vorzeichen v 8, sowie durch die Umwandlung der Ankündigung des Vorzeichens in das Angebot der Wahl eines solchen in v 9-11. In Jes 38 ist die Erzählung zunächst durch die Anfügung eines Psalms Hiskias (v 9-20) erweitert, dessen Text heillos verderbt ist, und der sicher erst in der nachexilischen Zeit gedichtet ist (vgl. die Aramaismen, z. B. 727 v 18), sodann durch Ergänzungen aus Reg (v 21 f. = II Reg 20 7 f.). Ob der Erzählung ein historisches Faktum zugrunde liegt, kann zweifelhaft sein; in ihrer jetzigen Form ist sie zweifellos legendenhaft und daher wohl aus der gleichen Quelle herzuleiten wie der Bericht 19 9b-35.

d. Die Erzählung von der **Gesandtschaft Merodach-Baladdans** 20 12-19 = Jes 39 ist ebenfalls in ihrer jetzigen Form frühestens exilisch, da v 17 f. bereits die Exilierung nach Babel erwähnt wird, und zwar so, daß gerade darin die Pointe der Erzählung liegt; vgl. auch die babylonische Bezeichnung des Schatzhauses als 722 722 (v 13).

e. Der späte Ursprung der meisten Erzählungen beweist, daß sie **nicht von Rd<sup>1</sup> aufgenommen** sein können. Sie sind erst in der nachexilischen Zeit in das Werk des Rd<sup>1</sup> eingearbeitet, vielleicht aus einer Sammlung von Jesajalegenden. Für die späte Einarbeitung spricht auch die chronologische Angabe 18 13 (cf. § 77,6 Anmerkung 1). Erst nachdem sie auch in das Buch

Jes übernommen waren, sind sie noch durch 18<sup>11-16</sup> und einige Elemente in 20<sup>1-11</sup> erweitert worden.

**S. Die Geschichte Josias (II 22<sup>1-23</sup><sup>30</sup>)** reicht, soweit Rd<sup>1</sup> als Verfasser in Frage kommt, von 22<sup>1</sup> bis 23<sup>25.a</sup>. Auf das Einleitungsschema 22<sup>1-2</sup>, in dem natürlich die Angabe über die Regierungsdauer erst von Rd<sup>2</sup> nachgetragen sein kann, folgt der Bericht über die Auffindung des dtn. Gesetzes (§ 45,1 ff.) bei Gelegenheit von Reparaturarbeiten am Tempel, seine feierliche Einführung als Staatsgesetz und die Reform des Kultus nach seinen Vorschriften. Da Rd<sup>1</sup> ein Zeitgenosse der Ereignisse war, hat er hier wohl nicht nach einer schriftlichen Quelle, sondern nach eigener Kenntnis der Dinge erzählt, und sein Bericht wird so viel Glauben verdienen, wie sonst der eines Zeitgenossen. — Doch liegt uns sein Bericht nur in späterer Uebersetzung vor. In 22<sup>3-7</sup> ist der Text mit der Parallele II 12 ausgeglichen; von daher stammen v 4<sup>6</sup> (cf. 12<sup>10</sup>) 6-7 (cf. 12<sup>12b,13a,16</sup>). V 5<sup>a</sup> ist eine auf Anpassung an v 9<sup>bz</sup> beruhende Variante zu v 5<sup>b</sup>. Außerdem ist <sup>7-7</sup> hinter <sup>7-7</sup> in v 4 und ebenso in v 8 und 23<sup>4</sup> ein Zusatz, da die vorexilische Zeit keinen Hohenpriester kennt. — In 22<sup>15-20</sup> ist die Antwort der Prophetin Hulda ex eventu korrigiert: denn sie verbaut in ihrer jetzigen Form das Verständnis des folgenden, das einen verheißenden Charakter ihrer Prophetie voraussetzt, und verrät die Kenntnis des Unterganges Judas. Doch sind Reste des älteren Orakels erhalten: beachte die doppelte Einführung v 15<sup>b</sup> || 15<sup>abz</sup> und die 23<sup>29</sup> widersprechende Ankündigung eines friedlichen Todes Josias. Vermutlich hat Hulda empfohlen, eine Reform nach dem Gesetze vorzunehmen, dann werde Jahwe die bisherige Uebertretung vergeben und dem König als Lohn für seine Beugung ein friedliches Ende bescheren. Als ursprünglich mögen also gelten v 15<sup>a,15abz,19az,20azb</sup>. — Stark überladen ist der Bericht über die Kulturreform in 23<sup>1-25.a</sup>. Hier sind zunächst v 16-20 als späte Zusätze anzusehen: v 16-18 setzen die junge Legende I 13 voraus; v 19-20 dehnen im Widerspruch mit v 8<sup>a</sup> die Reform auch auf den Boden des ehemaligen Nordreiches aus, über den Josia keine Gewalt hatte; sie beruhen auf falscher Verallgemeinerung von v 15. Auch v 21 scheint nach seiner Stellung hinter dem Bericht über die Passahfeier sekundär zu sein. Im übrigen leidet der Abschnitt an Ueberfüllungen, Dubletten und Zerreißung zusammengehöriger Sätze. Man wird das daraus erklären dürfen, daß der Bericht des Rd<sup>1</sup> nachträglich aus dem Parallelbericht des Kj (23<sup>28</sup>) ergänzt ist. Der letzteren Quelle dürfen wir vielleicht die Sätze zuschreiben, welche die Maßnahmen Josias im Perf. mit <sup>cop.</sup> aufzählen, da wir diese Form öfter in Kj getroffen haben (18<sup>1</sup> 21<sup>4</sup> ff.); diese Sätze eben wegen dieser syntaktischen Eigentümlichkeit für späte Glossen zu halten (STADE), liegt im allgemeinen kein Grund vor. Aus Kj mögen danach stammen v 4<sup>bz,5,8b,10,12b,14a</sup>. Redaktionelle Auffüllungen mögen sein v 13<sup>bz</sup>, die v 6 vorgreifen, und v 9, der nur hinter v 8<sup>az</sup> am Platze wäre. Für Rd<sup>1</sup> verbleiben v 4<sup>az,6-8a,11,12a,13,14</sup>.

15, 21-23, 25<sub>a</sub>. — Der Bericht des Rd<sup>1</sup> ist dann von Rd<sup>2</sup> vervollständigt worden durch Anfügung von 23 25<sub>a</sub>-30. Diejenigen, die das Werk des Rd<sup>1</sup> noch weiter reichen lassen, müssen wenigstens v 26-27 Rd<sup>2</sup> zuschreiben.

9. Von Rd<sup>2</sup> stammt auch außer den schon in Nr. 1 behandelten Abschnitten von II 23 31-24 17 der **Bericht über Zedekia und den Untergang Judas**, sowie die Schlußnotiz über die Begnadigung Jojachins (II 24 18-25 30). Vermutlich hat Rd<sup>2</sup> auch hier eine ausführlichere Erzählung als Quelle benutzt und exzerpiert. Denn wenigstens zu einem Stück (25 23-26) besitzen wir eine ausführlichere Parallele in Jer 40 7-41 18, zu der es sich wie ein Exzerpt verhält, und eine weitere Spur einer alten Quelle über den Untergang Judas treffen wir in Jer 52 28-30. Ob freilich diese Quelle den Schlußteil von K<sub>j</sub> bildete oder ein selbständiges Buch war, können wir nicht entscheiden. Ein Zusatz zu dem Exzerpt des Rd<sup>2</sup> sind jedenfalls 25 16-17, eine aus einer Beschreibung der Tempelgeräte entlehnte Glosse zu v 13.

## § 80. Die Geschichte des Elias und des Elisa.

1. **Sekundärer Charakter.** Für die Analyse von Reg bleiben noch übrig die von den Propheten Elias und Elisa handelnden Abschnitte I 17-19, 21 II 1 2-17<sub>ax</sub> 2 1-25 3 4-8 15 9 1-13, 15b-27, 30-37 10 1-10, 12-27 13 14-21. Es liegt auf der Hand, daß diese ausführlichen Geschichten ein fremdartiges Element in dem sonst so gleichmäßigen Bau des Rd<sup>1</sup> bilden würden. Spricht schon dies dafür, daß sie erst später eingearbeitet sind, so ergibt sich das noch deutlicher daraus, daß einzelne dieser Stücke außerhalb des Rahmenschemas stehen (II 2 1-25 13 14-21), und daß II 9 1-10 27\* eine starke Zerstörung des Schemas veranlaßt haben. Auch das ist zu beachten, daß der Chronist die Elias- und Elisageschichten nicht berücksichtigt. Das hängt zwar im allgemeinen damit zusammen, daß er nur die Geschichte der Könige von Juda schreibt, Elias und Elisa aber gewöhnlich nur mit den Königen Israels zu tun haben. Indessen gibt es Ausnahmen: wo die Könige Judas etwas gemeinsam mit denen Israels unternehmen, berichtet es der Chronist auch dann, wenn es in Reg in einem von den Königen Israels handelnden Abschnitt steht, cf. z. B. die Reproduktion von I Reg 22 2 ff. in II Chr 18 2 ff. So hätte der Chronist auch II Reg 3 4 ff. reproduzieren sollen: daß er es nicht tut, läßt schließen, daß er II Reg 3 4 ff. noch nicht in seiner Vorlage fand.

2. Die Elias- und die Elisageschichten sind zwar miteinander verkettet (I 19 16, 19 ff. II 2 1 ff.), dürften aber doch von **verschiedenen Verfassern** stammen. Dafür spricht a. die gänzliche **Verschiedenheit ihres Charakters**. Bei Elias wird vor allem die religiöse und ethische Seite seiner Wirksamkeit betont, die Wundertätigkeit, das eigentlich legendarische Element, tritt stark zurück; bei Elisa fehlt das religiös-ethische Moment, das gewiß in seiner historischen Wirksamkeit auch eine bedeutende Rolle gespielt hat, fast ganz, die Wunderlegenden nehmen fast den ganzen Raum ein. — b. Die

Erzählungen sind mehrfach **Parallelen**: das Wunder der Oelvermehrung und der Totenaufweckung sowie die Salbung Hasaels und Jehus (letztere kann aus chronologischen Gründen nur von Elisa vollzogen sein) werden beiden Propheten zugeschrieben; beiden wird das Wort „mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter“ zugerufen. Wenigstens die Salbung Hasaels und Jehus hätte gewiß ein Autor nicht beiden zugeschrieben. Gerade diese Dublette scheint auch eine redaktionelle Streichung in der Eliasgeschichte veranlaßt zu haben, vgl. Nr. 3c.

**3. Die Eliasgeschichten I 17-19<sup>15</sup> 21 II 1 2-17az (I 19<sup>19</sup> ff. und II 21-18 sind zur Elisageschichte zu rechnen).** a. Sie bieten uns vier selbständige Erzählungen aus dem Leben des Propheten. Die ersten beiden (I 17—18 und 19) sind zwar durch 19<sup>1</sup> miteinander verknüpft; aber diese Verbindung ist zweifellos nur redaktionell, denn die Klage des Elias in Kap. 19, daß er vergeblich geeifert habe und allein übrig geblieben sei, ist nach seinem großen Sieg, von dem Kap. 18 erzählt, nicht verständlich. Tatsächlich ist jede Erzählung für sich ein Ganzes, das zu seinem Verständnis die andern nicht voraussetzt. Die Eliasgeschichte ist also eine **Sammlung von Einzelgeschichten**. Aber wir haben gar keinen Anlaß, die Einheit des Sammlers aufzugeben und jede Geschichte einem andern Verfasser zuzuschreiben.

b. Die Eliasgeschichten sind **volkstümliche Legenden**. Sie sind mit Wundern durchsetzt (Speisung des Elias durch Raben, Vermehrung von Mehl und Oel im Krüge der Witwe, Auferweckung eines Toten, das Fallen des Opferfeuers vom Himmel, Erscheinungen eines Engels und Jahwes) und übertreiben sichtlich die Fehler der Zeit, wenn sie behaupten, fast ganz Israel habe dem Baal gehuldigt, und die Propheten seien fast völlig ausgerottet (vgl. I 22: 400 Propheten am Hofe Ahabs, und beachte, daß Ahabs Kinder sämtlich nach Jahwe genannt sind: Ahasja, Joram, Athalja). Immerhin liegt ihnen noch ein richtiger Eindruck von dem Charakter des Propheten, seinem Eifern für Jahwe und gegen den Baal sowie für das Recht des gemeinen Mannes gegen die Vergewaltigung durch die Machthaber, zugrunde. Von dtn. Ideen findet sich in ihnen noch keine Spnr: nicht, daß man Jahwe außerhalb Jerusalems Altäre errichtet hat, tadelt Elias, sondern daß man sie zerstört hat, und er selbst errichtet auf dem Karmel einen Altar und opfert, obwohl er nicht Levit ist. An nachexilische Abfassung (RÜSCH) darf daher nicht gedacht werden. Ja selbst von dem Eifern der Propheten Amos und Hosea gegen Unsitten im Jahwekult, von Androhungen des Exils oder ähnlicher Gerichte politischer Natur, die den Verhältnissen der späteren Zeit entsprächen, findet sich keine Spur. Wir bleiben überall im Rahmen des 9. Jh. Die Erzählungen werden daher erst allmählich nach dem Tode des Elias (etwa um 850) entstanden, aber doch wohl **noch im 9. Jh., spätestens im 8. Jh. aufgezeichnet** sein, vielleicht von einem der Prophetenjünger, die unter dem Einfluß des Elias und Elisa standen.

**c. Bearbeitungsspuren.** Der ursprüngliche Anfang der Sammlung ist uns nicht erhalten: das  $\text{יְהוָה}$  (17 3) setzt eine vorhergehende Ortsangabe voraus; 18 1,13 19 2 fordern vor sich eine Nachricht über die Verfolgung der Jahwepropheten durch Isebel. Verschiedentlich ist auch der erhaltene Teil verändert. Hinter 19 18 ist, der Parallele der Elisageschichte zuliebe, die Nachricht über die Salbung Hasaels, Jehus und Elisas gestrichen, die durch 19 15 f. gefordert war; an die Stelle der Salbung Elisas zum Nachfolger trat seine Berufung zum Jünger, der Anfang der Elisageschichte. Als Zusätze sind zu tilgen in 18 19 die Worte  $\text{בְּיַד אֲשֶׁר־אֶפְרַיִם אֲשֶׁר־בְּיַד אֲשֶׁר־אֶפְרַיִם}$ , da Ascherapropheten sonst nirgends, besonders auch nicht in v 40 erwähnt werden; 18 31-32a als Variante zu v 30b (in LXX stehen sie vor v 30b); 19 11-13a, da v 13b-14 eine Wiederaufnahme von v 9b<sup>5</sup>-10 sind. In Kap. 21 ist die v 19 entsprechende Strafanündigung ersetzt durch eine andere, 14 10 nachgebildete (v 20b<sup>5</sup>-22, 24), in die eine aus II 9 34 f. erschlossene Strafandrohung über Isebel eingefügt ist (v 23). Daran hat ein Bearbeiter ein überaus scharfes Urteil über Ahab angefügt (v 25-26), das augenscheinlich den Abschluß der Geschichte bilden sollte; daher werden auch v 27-29 ein Nachtrag sein, der die Strafanündigung modifiziert, um sie mit der Erfüllung II 9 34 ff. in Einklang zu bringen, und diese Aenderung motiviert. In II 1 2-17az sind v 9-16 wohl eine sekundäre Erweiterung: da die Botschaft v 3 f. nach v 6 bereits ausgerichtet ist, haben v 9-16 nur den der Erzählung fremden Zweck, zu lehren, wie man mit einem Propheten umzugehen hat; in v 3 könnte nach Analogie von v 15 der Engel Jahwes an die Stelle Jahwes getreten sein.

**4. Allgemeines über die Elisageschichte.** Auch die Elisageschichte setzt sich aus einer Reihe von Einzelgeschichten zusammen, die meist von Wundern berichten und daher im allgemeinen volkstümliche Legenden sind. Sie spiegeln den gewaltigen Eindruck wieder, den Elisa auf seine Zeitgenossen gemacht hat: er galt ihnen nahezu als ein zweiter Elias. So ist es kein Wunder, wenn die Legende die beiden Propheten nicht scharf auseinandergehalten, sondern von beiden mehrfach das Gleiche berichtet hat (vgl. Nr. 2b). Da die Elisageschichten schon weit stärker von der Legende überwuchert sind als die Eliasgeschichten, werden sie von den Ereignissen erheblich weiter abstehen und kaum lange vor dem Untergang des Nordreiches aufgezeichnet sein. Mit dem Ansatz etwa um 750 mögen wir ungefähr das Richtige treffen. Es ist möglich, daß der Sammler der Elisageschichten von vornherein beabsichtigte, eine Fortsetzung der Eliasgeschichte zu schreiben, daß also sein Werk nie selbständig existierte. So würde es sich am einfachsten erklären, daß I 19 19 ff. und II 2, offenbar der Anfang der Elisageschichte, nicht wie ein Anfang einer selbständigen Geschichte, sondern wie eine Ueberleitung geformt sind.

**5. Die Anordnung.** Der Sammler fand die Elisageschichten als Einzeltraditionen vor, und seine Aufgabe bestand wesentlich darin, sie in eine

passende Ordnung zu bringen. Nur in einem Falle scheint er bereits eine Komposition vorgefunden zu haben: die Geschichten 4 8-37 und 8 1-6 bilden ein zusammengehöriges Ganzes: da aber zwischen den beiden Teilen ein Zeitraum von 7 Jahren liegt (8 3), hat der Sammler sie auseinandergenommen und den Zeitraum zwischen ihnen durch 4 38-7 20 ausgefüllt. Das hat freilich die Schwierigkeit zur Folge, daß Gehasi nach 5 27 mit lebenslanglichem Aussatz behaftet wird, was mit seinem Verkehr mit dem König (8 1 ff.) nicht vereinbar ist. Auch sonst haben wir Anlaß, an der Richtigkeit der Ordnung zu zweifeln. Die eine Reihe der Geschichten zeigt uns Elisa in scharfem Gegensatz gegen die herrschende Dynastie: Kap. 3 4 ff. 6 24-7 20 8 7-15 (Hasaels Salbung hat den Zweck, ihn zur Zuchtrute für Israel zu machen) 9 1 ff.: eine andere Reihe zeigt ihn in freundschaftlichem Verkehr mit dem König: 4 8-37 + 8 1-6 5 1-27 6 8-23 (cf. 13 14-19). Beide sind durcheinandergemischt und in die Zeit Jorams verlegt. Das ist schwerlich richtig. Die zweite Reihe wird in die Zeit der Dynastie Jehus gehören, zu der Elisa in freundschaftlichen Beziehungen gestanden hat, da sie durch ihn auf den Thron gekommen war (9 1 ff., cf. 13 14 ff.). Die falsche Einordnung ist dadurch veranlaßt, daß der König nicht mit Namen genannt war. Ob 2 19-25 4 1-7, 38-44 6 1-7 richtig eingeordnet sind (2 1-18 gehörte naturgemäß an den Anfang, 13 20-21 an den Schluß), entzieht sich unserer Beurteilung, da hier alle zeitgeschichtlichen Spuren fehlen.

**6. Verhältnis zur Quelle von I 20. 22 1 ff.** Unter den Elisageschichten befinden sich einige, die man dem Sammler der übrigen nach WELLMHAUSENS Vorgang vielfach abgesprochen und der Quelle von I 20. 22 1 ff. zugewiesen hat. Es sind das die Kriegsgeschichten 3 4-27 6 24-7 20 und der Bericht über Jehus Aufstand 9 1-10 27\*. In der Tat ist hier das Auftreten des Elisa nur eine Episode in der Erzählung, die im übrigen mehr die geschichtlichen Ereignisse als den Propheten im Auge hat (namentlich gilt das von 9 1-10 27\*, wo Elisa nur im Anfang vorkommt). Dazu kommen eine Reihe auffällender Berührungen mit I 20. 22 1 ff., z. B. 3 7, 11 vgl. mit I 22 4, 5, 7, die Ähnlichkeit der Sachlage in Kap. 3 mit der in I 22 (Jahwe hat zunächst Glück verheißen, um Israel zu betören, ein wahrer Prophet, dort Micha, hier Elisa, wird nachträglich befragt, beidemal auf Josaphats Verlangen) und einige Uebereinstimmungen in sprachlichen Wendungen (cf. WELLMHAUSEN, Comp.<sup>3</sup> S 284 ff.). Immerhin gehören 3 4-27 6 24-7 20 9 1-10 27\* doch zum Kreise der Elisageschichten, und namentlich bei 6 24-7 20 sind die Beziehungen zu I 20. 22 1 ff. doch recht dürftige. Daher wird WELLMHAUSENS Annahme für 6 24-7 20 abzulehnen sein. Die Erzählung II 3 1 ff. sprechen die meisten Neuere dem Verfasser von I 20. 22 ab. BENZINGER möchte auch 9 1-10 27\* von I 20. 22 trennen und aus einer besonderen Quelle, einer Geschichte Jehus, herleiten, deren Anfang in 9 1-13 durch ein Stück der Elisageschichte ersetzt wurde. Aber damit wird man den unleugbaren Spuren der



Zusammengehörigkeit von II 3, 9—10 mit I 20, 22 nicht gerecht. Vielleicht darf man annehmen, daß der Verfasser der Elisageschichten wenigstens für 3 4—27 9 1—10 27\* jene ältere Quelle benutzte, weil auch in ihr Elisa erwähnt wurde, resp. weil sie den Rahmen bot, in den er Elisatraditionen einfügen konnte. So würden sich sowohl die relative Selbständigkeit von 3 4—27 9 1—10 27\* als ihre namentlich in Kap. 9 f. (9 25 f. 36 f. 40 10) deutlich hervortretende Beziehung auf die Elisageschichte leicht erklären.

7. Auch die Elisageschichten weisen **Uebersetzungsspuren** auf, besonders in Kap. 9—10. In Kap. 4 sind v 13-14 und v 25b-26 Nachträge aus einer Variante, wie die Störung des Fortschrittes der Erzählung und die Wiederaufnahme von v 12 und 25 in v 15 und 27 zeigen. Ferner sind 7 17b-20 eine Auffüllung: sie wiederholen v 1-2, um die Erfüllung der dort angeführten Drohung ausdrücklich zu konstatieren. In der Jehugeschichte ist 9 7-10a eine nachträgliche Erläuterung des Zweckes der Salbung, die über v 3 hinausgeht. Ferner ist 9 12b<sub>3</sub> nachträgliche Erläuterung des פָּרַחְתָּ פָּרַחְתָּ nach v 6. Weiter sind 10 1ab<sub>3</sub> zu streichen, da sie von Söhnen Ahabs statt Jorams sprechen. Möglicherweise ist der ganze Abschnitt v 1-10 ein Nachtrag, da er sich mit v 17 stößt. Endlich haben wir in 10 12b-16 eine Gruppe von Einschaltungen zu sehen. Die Nachricht über die Ermordung der Söhne Ahasjas (v 12b-14) paßt nicht in den Zusammenhang, da sie einen Schauplatz auf dem Wege von Jerusalem nach Samaria voraussetzt, der Zusammenhang aber einen solchen auf dem Wege von Jesreel nach Samaria fordert. Das Zusammentreffen mit Jonadab b. Rechab (v 15-16) hat der ursprüngliche Bericht kaum gemeldet, da Jonadab im weiteren keine Rolle spielt; in v 23 wird sein Name mit Rücksicht auf v 15 f. nachgetragen sein. Die Nachträge 10 1-10, 12b-14, 15, 16 mögen aus der Quelle stammen, die der Verfasser der Elisageschichte benutzte.

8. Die Stellung der Elias- und Elisageschichten in Reg hat in zwei Beziehungen etwas Auffallendes. Die in Ahabs Zeit fallenden Eliasgeschichten (I 17—19, 21) sind getrennt, und die erste Gruppe der Elisageschichten (II 2) stellt ganz außerhalb des Rahmenschemas. In einer Rezension der LXX ist das anders; hier steht I 21 vor I 20 und II 2 hinter II 3. Aber eben, weil durch diese Stellung Schwierigkeiten beseitigt sind, wird die Ordnung in LXX als eine korrigierte betrachtet werden müssen. Die in MT befolgte Ordnung ist auch nicht ganz unverständlich. Zwischen I 20 und 22 liegen nach 22 1 drei Jahre; in diese schien der Inhalt von I 21 verlegt werden zu müssen, wenn die Erfüllung des 21 19 angedrohten Gerichtes nicht gar zu weit von der Drohung entfernt werden sollte. Dagegen umspannten I 17—19 einen mehr als dreijährigen Zeitraum; sie konnten also nicht zwischen I 20 und 22 untergebracht werden. Die Einschaltung von II 2 zwischen 3 1-3 und 4 ff. hätte das Mißliche gehabt, daß die von dem König Joram handelnden Abschnitte auseinandergerissen wären. Die Stellung von II 13 14 ff. hinter den Schlußsätzen über Joas (v 12 f.) hat Analogien in der Stellung anderer Nachträge, cf. I 16 7, 21 f. II 14 22 15 16 24 7.

### § 81. Die Entstehung der Königsbücher.

1. Als **Quellen** für den Hauptverfasser der Königsbücher (Rd<sup>1</sup>) und die späteren Bearbeiter kommen in Betracht a. die ausdrücklich zitierten und b. die nur durch die Analyse ermittelten. — **a. Ausdrücklich zitiert** sind 1. das **בְּנֵי דָבָרִים שְׁלֵמָה** (Sa), das unter teilweiser Benutzung amtlichen Materials, in der Hauptsache aber auf Grund volkstümlicher Traditionen etwa im 9. Jh. verfaßt wurde, von dessen ursprünglicher Anlage wir uns jedoch kein Bild mehr machen können (§ 78,s). 2. das **בְּנֵי דָבָרִים הַקְּטָנִים לְשֵׁלֶמֶת יְהוֹשָׁפָט** (Kj) und 3. das **בְּנֵי דָבָרִים לְשֵׁלֶמֶת יְהוֹשָׁפָט** (Ke). Die beiden letzteren Werke boten eine fortlaufende Geschichte der Könige der beiden Reiche von der Zeit der Reichsteilung an bis gegen das Ende der beiden Reiche. Wir dürfen sie uns schwerlich als amtliche Reichschroniken vorstellen, wenn ihre Verfasser auch vielleicht in einzelnen Fällen amtliches Material benutzt haben mögen, sondern müssen in ihnen private Werke sehen (§ 76,a). Sie entstanden wahrscheinlich sukzessive, indem einzelne zunächst die Geschichte ihrer eigenen Zeit schrieben und andere von Zeit zu Zeit eine Fortsetzung anfügten. Dabei mag gelegentlich das ganze bereits vorliegende Material einheitlich redigiert sein. Die israelitische Chronik ist natürlich im Nordreich entstanden. Sie reichte schließlich bis auf Pekach, bei dem sie zum letzten Male zitiert wird, sie wurde dann aber, wohl in einer jüdischen Ausgabe, ergänzt, so daß sie auch wenigstens eine kurze Notiz über den letzten König, Hosea, und den Untergang des Reiches enthielt. Die Chronik der jüdischen Könige entstand natürlich in Juda. Daß es in verschiedenen Absätzen geschah, lehrt z. B. II 8 22; denn der Verfasser dieser Stelle weiß von der späteren Unterwerfung der Edomiter (II 14 7) noch nichts. Zur Zeit des Rd<sup>1</sup> reichte sie erst bis auf Amon. Später wurde sie aber weitergeführt, falls ihre Anführung II 24 5 nicht auf gedankenloser Nachahmung beruht, mindestens bis auf Jojakim, wahrscheinlich aber sogar bis auf den Untergang Judas (§ 79,9). Auch von der Anlage dieser Werke können wir uns keine ganz vollkommene Vorstellung machen, da sie uns nur in Auszügen erhalten sind. Immerhin gestatten uns diese Auszüge sowie die ausführlicheren Angaben bei der Zitierung dieser Quellen einige Aussagen. Die innerhalb des Rahmens des Rd<sup>1</sup> mitgeteilten und die später nachgetragenen Stücke zeigen keinen dtu. Stil, sind also wahrscheinlich von Rd<sup>1</sup> resp. den späteren Ergänzern nicht neu formuliert, sondern den Quellen wörtlich, wenn auch zum Teil verkürzt, entnommen. Diese Stücke sind teils ganz kurze Sätze nach dem Schema „er (8:7) tat das und das“ oder „damals (8) geschah das und das“ (z. B. I 16 21 II 8 22b, 14 7, 22, 25 15 16, 29, 35b 18 4, 8 etc.), teils ausführlichere Erzählungen (z. B. I 14 25 ff. 15 16 ff. II 11 1-12, 15b-20 12 5-19 14 8-14 16 5-18 etc.). Der Inhalt muß ein ziemlich reichhaltiger und bunter gewesen sein: es wurden die Personalien des Königs angegeben, seine Regierungsdauer bestimmt,

einzelne Vorgänge chronologisch fixiert; es wurde von Kriegen, Bauten, Revolutionen, Tributzahlungen, Weihgeschenken, kultischen Maßnahmen etc. erzählt. Insbesondere wurden Vorgänge ausdrücklich erzählt, die den Tempel zu Jerusalem betrafen, und man hat daraus vielleicht mit Recht geschlossen, daß die Verfasser eine besondere Quelle, eine Tempelchronik, benutzt haben, aus der manche auch die ausführliche Beschreibung des Tempels und seiner Geräte in I 6—7 herleiten wollen.

b. Neben diesen drei ausdrücklich genannten stehen **weitere, durch die Analyse ermittelte Quellen**, die den Ergänzern des Werkes des Rd<sup>1</sup> zu Gebote standen und wenigstens teilweise auch schon von Kj und Ke benutzt gewesen sein mögen. Es sind besonders **1.** eine Geschichte Jerobeams I, die jedoch vielleicht schon in Sa aufgenommen war (§ 78,7), **2.** eine Geschichte Ahabs oder vielleicht umfassender eine Geschichte Israels zur Zeit der Dynastie Omris und der Revolution Jehus, wohl noch aus dem 9. Jh. (§ 79,3b 80,6), **3.** eine Geschichte des Elias, wohl noch aus dem Ende des 9. Jh. oder doch spätestens aus dem Anfang des 8. Jh. (§ 80,3), **4.** eine Geschichte des Elisa, wohl etwa um 750 als Fortsetzung der Eliasingeschichte verfaßt unter teilweiser Benutzung der an zweiter Stelle genannten Geschichte (§ 80,4 ff.), **5.** Jesajageschichten, teils noch vordtn. (etwa um 640), teils exilischen und nachexilischen Ursprungs, die in der ersten nachexilischen Zeit zusammengestellt waren (§ 79,7), **6.** eine Anzahl Midraschwerke über Salomo, Ahia, Schemaja, Jedo, sämtlich wohl nachexilischen Ursprungs (§ 78—79 passim, vgl. weiter § 84,3 88,2).

**2. Das deuteronomische Königsbuch (Rd<sup>1</sup>).** Sobald das dtn. Gesetz eingeführt und die Meinung verbreitet war, daß seit der Erbauung des Tempels durch Salomo dieser die einzige legitime Kultstätte war, und als auch in anderen Beziehungen der bisher übliche Kult als gesetzwidrig erschien, erschien die ganze Geschichte von Salomo an in anderem Licht, als man sie bisher zu sehen gewohnt war. Gar mancher König, den man bisher wegen seiner Frömmigkeit und Tüchtigkeit hatte bewundern können, mußte nun als Uebertreter des Gesetzes verurteilt werden, oder das Lob, das man ihm bisher gespendet hatte, mußte sich wenigstens eine Einschränkung gefallen lassen. Zugleich ging einem nun für manches Rätsel der Geschichte ein Verständnis auf: man lernte diesen und jenen Unglücksschlag, der die Könige oder das Volk getroffen hatte, als eine gerechte Strafe für ihre Sünden erkennen. Von hier aus wird uns die Art verständlich, wie der zwischen 620 und 607 (§ 76,2) schreibende Rd<sup>1</sup> sein Königsbuch anlegte. Es kam ihm nicht auf eine vollständige Darstellung des Geschichtsverlaufs an (für diesen konnte er auf die älteren Werke verweisen), sondern er wollte zu einer neuen Beurteilung nach dem Maßstab des Gesetzes anleiten und, wo es anging, zeigen, wie die Geschichte das Gericht Gottes über die Könige und das Volk gewesen war. Für diesen Zweck konnte er sich mit einem kurzen Compendium begnügen.

in dem er außer dem bloßen Gerüst der Geschichte das anführte, was zur Begründung seines Urteils dienen und was Jahwes richterliches Walten erkennen lassen konnte. Z. B. führt er bei Salomo, dem Erbauer des Tempels, manches an, was seine Regierung als von Jahwe gesegnet erscheinen läßt, benutzt aber die Nachricht über die Erbauung von Götzentempeln durch ihn als Erklärung für den Abfall des Nordreiches von seinem Sohn; bei Rehabeam führt er die Plünderung durch Schischak als Beispiel der Bestrafung seiner Gottlosigkeit an: bei dem frommen Asa notiert er, wie er der von Israel drohenden Gefahr entrann: den Untergang des Nordreiches lehrt er als Strafe für die von allen israelitischen Königen festgehaltenen Sünden Jerobeams verstehen etc. Doch geht er noch nicht darauf aus, bei jedem einzelnen König die Vergeltung nachzuweisen; noch weniger scheint er die Ueberlieferung dem Vergeltungsdogma zuliebe korrigiert zu haben, wie das der Chronist tut (§ 83,2). Daß er die von K<sub>j</sub> gemeldete Tributzahlung Hiskias (II 18 14-16) verschweigt und durch 18 7 der Meinung Ausdruck gibt, Hiskias Abfall von Assur sei von vollem Erfolg begleitet gewesen, hängt wohl damit zusammen, daß man schon zu seiner Zeit erzählte, Sanherib habe die Uebergabe Jerusalems gefordert, aber unverrichteter Sache abziehen müssen. Besonderes Interesse brachte Rd<sup>1</sup> dem Tempel zu Jerusalem entgegen; daher hat er das, was K<sub>j</sub> über Maßnahmen der Könige betreffs seiner meldete, ziemlich reichlich mitgeteilt. Wenn wir in den Rd<sup>1</sup> zugeschriebenen Teilen vereinzelt auch Material treffen, das von den angeführten Interessen aus keine Erklärung findet, so mag das teils darauf beruhen, daß wir nicht wissen, welches besondere Interesse dasselbe für seine Zeitgenossen hatte, teils darauf, daß wir nicht alle späteren Nachträge zu seinem Werk als solche zu erkennen vermögen: so könnte z. B. II 14 8-14 ein Nachtrag sein, zumal da man aus v 15 vielleicht schließen kann, daß Rd<sup>1</sup> von dem Krieg des Joas mit Amasja nicht bloß nicht ausführlich, sondern überhaupt nicht berichten wollte. — Da Rd<sup>1</sup> nicht bloß eine Uebersicht über die Könige Judas, sondern auch über die Israels geben wollte, wählte er die Form der synchronistischen Darstellung, indem er die Könige nach der Reihenfolge ihres Regierungsantritts durcheinander ordnete. Zu diesem Zweck mußte er synchronistische Berechnungen anstellen, von denen er in den einleitenden Sätzen jedesmal Kunde gibt. Bemerket sei noch, daß er als Einleitung zur Geschichte Salomos den Schluß der Familiengeschichte Davids verwandte (§ 78,2), und daß er sich im übrigen auf die drei unter Nr. 1a genannten Hauptquellen beschränkte, sowie daß ihm in formeller Beziehung die Vorliebe für die schematische Darstellung (§ 76,1) charakterisiert (vgl. den Rd des Richterbuches).

**3 a.** Das Werk des Rd<sup>1</sup> führte die Geschichte nur bis zur Zeit Josias (bis II 23 25.1), forderte also später eine **Weiterführung**, die ihm durch Rd<sup>2</sup> zuteil wurde. Dieser führt die Geschichte bis zur Begnadigung Jojachins

durch Ewil-Merodach (561) fort, kennt aber offenbar auch schon den Tod Jojachins (II 25 30), hat also frühestens etwa 550 geschrieben. Daß wir ihn aber auch nicht später ansetzen dürfen, beweist die Tatsache, daß er noch mit keinem Wort der Aufhebung des Exils durch Cyrus gedenkt. Als Quelle diente ihm außer der mündlichen Tradition wohl die Fortsetzung des K<sub>j</sub>, aus der er auch den Bericht des R<sup>d</sup> über die Kultusreform des Josia noch in einigen Punkten ergänzen konnte. In der Form der Darstellung (Schema) schloß er sich an R<sup>d</sup> an. Auf seine Hand gehen jedenfalls auch schon vereinzelte Zusätze zurück, die auf die Tatsache des Exils Rücksicht nehmen, z. B. II 17 19-20 21 7-15 22 15-17.20aβ. Fraglich bleibt dagegen, ob auch wenigstens ein Teil der sonstigen zahlreichen Nachträge aus Sa, K<sub>j</sub> und Ke, sowie einige Aenderungen der synchronistischen Angaben (§ 77,6) auf seine Rechnung zu setzen sind.

**b. Die Ergänzung durch Nachträge und die teilweise Aenderung der Synchronismen** erfolgte jedenfalls nicht in einem Akt, sondern allmählich und in verschiedenen Handschriften verschieden. Das ergibt sich daraus, daß der Chronist einige der Ergänzungen bereits kennt, andere noch nicht (§ 88,2 80,1), daß MT und die verschiedenen Rezensionen der LXX (§ 77,6 Anmerkung 2, 78,1 79,2 und sonst passim) zum Teil in den Nachträgen und den synchronistischen Aenderungen übereinstimmen, zum Teil aber weit auseinandergehen, daß die Systeme, nach denen die Synchronismen neu berechnet wurden, sehr verschieden waren, und daß keins von ihnen konsequent durchgeführt wurde (§ 77,6). Es läßt sich auch kein einheitliches Prinzip der Ergänzung nachweisen: einzelne Abschnitte sind außerordentlich reich an Nachträgen (Salomo, Jerobeam, Ahab, Joram, Jehu, Hiskia), andere erfahren nur wenige. Die dabei benutzten Quellen sind keineswegs vollständig ausgenützt. Wie die Zitierungsvermerke des R<sup>d</sup> lehren, standen in K<sub>j</sub> und Ke noch manche Nachrichten, die ebensogut hätten nachgetragen werden können, aber für uns unwiederbringlich verloren sind. Persönliche Interessen der Besitzer von Handschriften und der Zufall mögen also bei der Auswahl der Nachträge eine große Rolle gespielt haben. Jedenfalls hat der Text des Buches noch lange geschwankt. Noch zur Zeit der Entstehung der LXX (gegen Ende des 3. Jh.) stand er nicht fest. Seine Fixierung ist sicherlich erst eine Folge der Kanonisierung gewesen.

## Kapitel VI.

### Die Chronik.

**Literatur:** Kommentare: EBERTHEAU (KEH) 1854. 1873; CFKEIL (KD) 1870; SOETTLI (SZ) 1889; WEBARNES (Cambridge Bible) 1900; IBENZINGER (MHC) 1901; RKITTEL (NHK) 1902; EKAUTZSCH-JVROTHSTEIN (HSAT) 1910; BLCURTISS

and AAMADSON (ICC) 1910. — Zum Text: RKITTEL, SBOT 1895; WEBARNES, An apparatus criticus to Chron in the Peschitta version 1897; CCTORREY, The apparatus for the textual criticism of Chron. Ezra Neh. (Old Test. and Sem. Stud. 1908 S. 55 ff.). — Abhandlungen: MLEWETTE, Beiträge I 1896; CPWGRAMBERG, D. Chron. nach ihrem geschichtl. Charakter u. ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft 1823; CFKEIL, Apologetischer Versuch über d. Chron. 1833; FCMOVERS, Kritische Untersuchungen über d. bibl. Chron. 1834; KHGRAF, D. geschichtl. Bücher d. AT 1866 S. 114 ff.; JWELLENHAUSEN, De gentibus et familiis Judaeis 1870, Prolegomena <sup>1</sup>1905 (Kap. 6); HWINCKLER, Alttestl. Untersuchungen 1892 S. 157 ff.; KBCDDE, Bemerkungen zum Midrasch d. Buches d. Könige ZATW 1892 S. 37 ff.; ABUCHLER, Zur Geschichte d. Tempelmusik u. d. Tempelsalmen ZATW 1899 S. 96 ff. 329 ff., 1900 S. 97 ff.; JWROTHSTEIN, D. Genealogie d. Königs Jojachin u. seiner Nachkommen 1902; JMARQUART, The genealogies of Benjamin JQR 1902 S. 343 ff.; MFRIEDLANDER, Genealogische Studien 1903; EDMAYER, D. Israeliten u. ihre Nachbarstämme 1906 (besonders S. 400 ff.); PASMUSSEN, Priesterkodex u. Chron. StKr 1906 S. 165 ff.; SKMOSIMAN, Eine Zusammenstellung u. Vergleichung d. Paralleltex-te d. Chron. u. d. älteren Bücher d. AT., Diss. Halle 1907; AKROPAT, D. Syntax d. Autors d. Chron. (Beiheft XVI z. ZATW) 1909.

## § 82. Namen und Inhalt der Chronik.

**1. Namen.** Die Juden pflegen die Chronik als כְּתוּבַת־הַיּוֹמִים [כְּ=] = das Buch der Tagesereignisse zu bezeichnen. Sie bildet bei ihnen nur ein einziges Buch, wie sich aus den Angaben über die Zahl der Bücher und aus der einheitlichen Schlußmassora ergibt. Die Einteilung in zwei Bücher geht auf die LXX zurück und drang in die hebräischen Texte erst seit 1448 ein (§ 8,21). In der LXX werden die beiden Bücher der Chronik als παραλειπόμενα [scil. τῶν ἡρακλειδῶν Ἰσίδω. cf. BACHER ZATW 1895 S. 305 ff.] α' und β' bezeichnet; damit soll gesagt sein, daß in diesem Buche die in Sam und Reg übergangenen Materien zu finden seien, daß also Chr eine Ergänzung zu jenen bilde. Der griechischen folgt die lateinische Bezeichnung als paralipomenon liber I et II, die sich auch erhalten hat, obwohl HERONYMUS im prologus galeatus die Benennung als chronicon totius divinae historiae für angemessener erklärte.

**2. Inhalt.** Die Chr behandelt die Zeit von Adam bis zum Ende des Exils, läuft also den Büchern Gen—II Reg parallel. Doch ist das Verhältnis beider in den verschiedenen Teilen recht verschieden. a. Die Geschichte der Zeit von Adam bis zum Tode Sauls [exklusive] erzählt der Chronist nicht. Statt dessen bietet er in II—9 nur ein **genealogisches Gerüst**, indem er zunächst in 11—22 den von Adam auf Israel und seine zwölf Söhne führenden Stammbaum im Anschluß an die genealogischen Angaben der Gen mitteilt und sodann die Stammbäume der Söhne Israels. Diese knüpfen in der Regel an die genealogischen Angaben der Bücher Gen—II Reg an, bieten aber in großem Umfang ergänzendes Material aus andern, uns nicht erhaltenen Quellen, darunter auch vereinzelt historische, geographische und statistische Nachrichten. Besonders ausführlich sind die Stammbäume über Juda und Levi. Im einzelnen behandeln 23—423 Juda (darin Kap. 3 der Stammbaum der Davididen), 421—43 Simeon, 51—10 Ruben, 511—17 Gad (daran anschließend 515—22 der Kampf der ostjordanischen Stämme gegen die Ha-

griter), 5<sup>23-26</sup> Ostmanasse, 5<sup>27-66</sup> die Leviten, 7<sup>1-5</sup> Isaschar, 7<sup>6-11</sup> Benjamin, 7<sup>12</sup> Dan?, 7<sup>13</sup> Naphtali, 7<sup>14-19</sup> Manasse, 7<sup>20-29</sup> Ephraim, 7<sup>30-10</sup> Asser, 8<sup>1-40</sup> Benjamin. In 9<sup>1-34</sup> folgt eine Liste der Bewohner Jerusalems, worauf in 9<sup>35-44</sup> der Schluß des Benjaminitenstammbaumes (8<sup>29-38</sup>) wiederholt wird.

b. Der zweite Teil behandelt die **Geschichte Davids I 10—29**, beginnend mit dem Tode Sauls (Kap. 10 = I Sam 31). Der Bericht folgt der Erzählung von II Sam 5 an, läßt jedoch die Familiengeschichte Davids (II Sam 9—20 außer den Kriegsgeschichten 10<sup>1-11</sup> 12<sup>26,30-31</sup>) fort, verändert II Sam 24 stark und bietet umfangreiche Ergänzungen zu einzelnen Geschichten (besonders 11<sup>41-17</sup> 13<sup>1-5</sup> 15<sup>1-21</sup> 16<sup>4-42</sup>) und eine große Menge neuen Stoffes in Kap. 12 und 22—29. Im einzelnen ist der Inhalt folgender: 10<sup>1-14</sup> Sauls Untergang, 11<sup>1-3</sup> die Salbung Davids, 11<sup>4-9</sup> die Eroberung Jerusalems, 11<sup>10-47</sup> die Helden Davids, 12<sup>1-22</sup> die Anhänger Davids, 12<sup>23-40</sup> Liste derer, die David zum König machten, 13<sup>1-14</sup> Ueberführung der Lade nach Jerusalem, 14<sup>1-17</sup> Palastbau, Davids Familie, Philisterkriege, 15<sup>1-16</sup> 16<sup>43</sup> Ueberführung der Lade auf den Zion, 17<sup>1-27</sup> die Verheißung Nathans, 18<sup>1-17</sup> Davids Kriege und Beamte, 19<sup>1-20</sup> 3 der Ammoniter- und Aramäerkrieg, 20<sup>1-8</sup> Philisterkriege, 21<sup>1-22</sup> die Volkszählung, Pest, Erwerbung der Tenne Arawnas (Ormans), 22<sup>2-19</sup> Vorbereitung des Tempelbaus, 23<sup>1-22</sup> Abteilungen und Pflichten der Leviten, 24<sup>1-19</sup> die Priesterklassen, 24<sup>20-31</sup> die Levitenhäupter, 25<sup>1-31</sup> die Sänger, 26<sup>1-19</sup> die Torhüter, 26<sup>20-25</sup> die Aufseher, 26<sup>26-32</sup> die Verwaltungsbeamten, 27<sup>1-15</sup> die Heerführer, 27<sup>16-24</sup> die Stammesfürsten, 27<sup>25-34</sup> sonstige Beamte, 28<sup>1-29</sup> 25 Uebergabe des Tempelbauplanes und der Materialien an Salomo, 29<sup>26-30</sup> Abschluß.

c. Der dritte Teil (**II 1—9**) erzählt die **Geschichte Salomos** ähmlich wie I Reg 3—10, doch kürzer und hier und da mit kleinen Abweichungen und Ergänzungen. Im einzelnen berichten 1<sup>1-17</sup> von Salomos Opfer in Gibeon, der ersten Gotteserscheinung, dem Heer, Reichtum und Handel, 1<sup>18</sup> bis 2<sup>17</sup> von der Vorbereitung des Tempelbaus, 3<sup>1-4</sup> 22 vom Bau des Tempels und der Anfertigung seiner Geräte, 5<sup>1-7</sup> 10 von der Tempelweihe, 7<sup>11-22</sup> von der zweiten Gotteserscheinung, 8<sup>1-11</sup> von den profanen Bauten, 8<sup>12-16</sup> von Salomos regelmäßigen Gottesdiensten, 8<sup>17-18</sup> von seiner Handelsschiffahrt, 9<sup>1-12</sup> von der Königin von Saba, 9<sup>13-28</sup> von Salomos Reichtum und Ansehen: 9<sup>29-31</sup> schließen den Bericht ab.

d. Der vierte Teil (**II 10—36**) behandelt die **weiteren Könige Judas**. Von den Königen Israels sieht der Chronist ab. Der Bericht folgt Reg vielfach wörtlich, bisweilen freier: oft aber weicht der Parallelbericht sachlich ab, und fast bei allen Königen bietet der Chronist neues Material. In der folgenden Uebersicht fügen wir die der Chr eigentümlichen Stücke in Klammern bei, doch mit Absehen von Kleinigkeiten. Im einzelnen behandeln 10<sup>1-19</sup> die Reichsteilung, 11<sup>1-12</sup> 16 Relabeam (11<sup>5-12</sup> 8<sup>1</sup>, 13<sup>1-23</sup> Abia (13<sup>3-21</sup>), 14<sup>1-16</sup> 14 Asa (14<sup>2-15</sup> 15<sup>16-10</sup>), 17<sup>1-21</sup> 1 Josaphat (17<sup>16-18</sup> 19<sup>1-20</sup> 31<sup>a</sup>),

21<sup>2-20</sup> Joram (21<sup>2-4,10b-19</sup>), 22<sup>1-9</sup> Ahasja, 22<sup>10-23</sup> Athalja (23<sup>1a,b-3</sup>), 24<sup>1-27</sup> Joas (24<sup>14b-22</sup>), 25<sup>1-28</sup> Amasja (25<sup>3-17a,2</sup>), 26<sup>1-23</sup> Uzzia (26<sup>5-20</sup>), 27<sup>1-9</sup> Jotham (27<sup>3b-6</sup>), 28<sup>1-27</sup> Ahas (28<sup>5-25</sup>), 29<sup>1-32</sup> Hiskia (29<sup>3</sup> 30<sup>27</sup> 31<sup>2-21</sup> 32<sup>2-8,22,23,25-31</sup>), 33<sup>1-20</sup> Manasse (33<sup>10b-17</sup>), 33<sup>21-25</sup> Amon, 34<sup>1</sup> 35<sup>27</sup> Josia (34<sup>3-7,12-13\*</sup> 35<sup>1-17</sup>), 36<sup>1-4</sup> Joachas, 36<sup>5-8</sup> Jojakim, 36<sup>9-10</sup> Jojachin, 36<sup>11-21</sup> Zedekia und den Untergang Judas (36<sup>13a,b-16</sup>), 36<sup>22-23</sup> das Edikt des Cyrus (36<sup>22-23</sup>).

### § 83. Der Charakter der Chronik.

**1. Einleitendes.** Die Chronik ist zwar kein Werk aus einem Guß: manche ihrer Abschnitte sind wörtlich den älteren Geschichtsbüchern, besonders Sam und Reg. entnommen; auch die übrigen werden wir größtenteils auf Quellen zurückführen dürfen: endlich wird auch das Werk des Chronisten von späteren Bearbeitern in vielen Beziehungen verändert sein. Trotzdem kann eine Gesamtcharakteristik der Chr gegeben werden. Denn die Teile der Chr, die in Sam und Reg ohne Parallele sind, tragen wesentlich gleiches Gepräge: stammen sie von verschiedenen Autoren, so gehören diese doch ein und derselben Geistesrichtung an, und ihre Unterschiede sind von nur geringer Bedeutung. Und auch die Teile, die in Sam und Reg Parallelen besitzen, sind vielfach in dem Geiste der übrigen Stücke verändert. Im ganzen gibt die Chr ein sehr einheitliches Geschichtsbild, das sich von dem der älteren Werke wesentlich unterscheidet und daher sicher nicht auf Ueberlieferung, sondern auf bestimmten Theorien und Absichten beruht. In der Hauptsache erklären sich die Abweichungen von dem älteren Geschichtsbild aus der Durchführung des Vergeltungsdogmas (Nr. 2), aus einer bestimmten kultgeschichtlichen Theorie (Nr. 3) und aus dem Absehen auf die erbauliche Wirkung der Erzählung (Nr. 4).

**2. Das Vergeltungsdogma,** das die Chr vertritt, ist das des nachexilischen Judentums und besagt, daß bei jedem Menschen Geschick und Verhalten in genauer Beziehung zu einander stehen: alle Frömmigkeit findet ihren Lohn in äußerem Glück, alle Sünde ihre Strafe in äußerem Unglück; umgekehrt aber ist auch alles Glück Lohn für Frömmigkeit, alles Unglück Strafe für Sünde. Wo die überlieferte Geschichte diesem Dogma noch nicht entspricht, nimmt man eine Lücke oder einen Fehler in der Ueberlieferung an und ergänzt oder korrigiert sie nach dem Dogma. Man tut das mit dem gleichen Recht, wie wir nach dem geschichtsphilosophischen Entwicklungsdogma die in der Ueberlieferung fehlenden Entwicklungsstufen postulierend ergänzen; denn das Vergeltungsdogma war für das Judentum ebenso eine Denknöwendigkeit, wie für uns die stufenmäßige Entwicklung. Aus der großen Zahl der Fälle, in denen die Ueberlieferung nach dem Vergeltungsdogma geändert ist, seien nur einige Beispiele angeführt. Von mehreren frommen Königen berichtet Reg ein Unglück (Aha I 15<sup>23</sup>, Josaphat I 22<sup>49</sup>, Joas II 12 s. f., 21 f., Amasja II 14 s. f., 19, Uzzia II 15<sup>5</sup>, Josia II 23<sup>29</sup>). In allen



diesen Fällen hat Chr. nur teilweise in Anknüpfung an die Ueberlieferung, eine Sünde des betreffenden Königs gemeldet (Asa II 16<sup>2</sup> f. 7 ff. 12, Josaphat II 19<sup>2</sup> f. 20<sup>35</sup> ff., Joas II 24<sup>17</sup> ff., Amasja II 25<sup>14</sup> ff. 20, Uzzia II 26<sup>16</sup> ff., Josia II 35<sup>21</sup> f.). Daß Davids und Salomos Zeit im allgemeinen die Glanzzeit Israels war, stand fest; darum konnten sie keine groben Sünden begangen haben, und so verschweigt die Chr Davids Ehebruch mit Bathseba und die Ermordung Urias sowie den Götzendienst Salomos. Daß der Tempelbau zu einem Gebietsverlust Israels geführt haben sollte (I Reg 9<sup>11</sup>), ist undenkbar; nach II Chr 8<sup>2</sup> hat nicht Salomo dem Hiram, sondern umgekehrt Hiram dem Salomo Städte abgetreten. Daß Abia im Kampf mit dem Erbösewicht Jerobeam den Sieg davontrug, gilt Chr als selbstverständlich: dann muß Abia aber ein frommer König gewesen sein (II 13<sup>3</sup> ff. gegen I Reg 15<sup>3</sup>). Besonders lehrreich ist die Art, wie das Bild des nach II Reg 21 gottlosesten Königs von Juda, Manasse, umgezeichnet ist: Chr ergänzt die entsprechende Strafe durch die Angabe, daß Manasse vom König von Assur nach Babel deportiert wurde (II 33<sup>11</sup>); aber andererseits regierte Manasse 55 Jahre, also länger als irgend ein anderer König, was Chr daraus erklärt, daß er sich im Exil bekehrte und sehr fromm wurde (II 33<sup>12</sup> ff.).

**3. Die kultgeschichtliche Theorie.** a. **David als Organisator des Tempelkultus.** Die kultischen Institutionen gelten dem Chronisten nicht als etwas der menschlichen Willkür und daher dem Wandel Unterworfenen, sondern als etwas Heiliges, Unantastbares und daher allezeit unwandelbar Gleiches. In grundlegender Weise sind sie von Mose am Sinai geschaffen, wie der Pentateuch und in ihm besonders der Priesterkodex meldet. Es ist dem Chronisten ein Dogma, daß diese Darstellung authentisch und der Pentateuch stets in Geltung gewesen ist. Aber er konnte auch nicht verkennen, daß zu seiner Zeit manche Einrichtung bestand, die über den Pentateuch hinausführte. Besonders war die Organisation des Kultuspersonals weiter ausgebaut und der Dienst der Leviten anders geordnet. Der Chronist resp. die Verfasser seiner Quellen bringen diese Aenderungen in Zusammenhang mit dem Ersatz der Stiftshütte des Pentateuchs durch den Tempel, die vom Pentateuch selbst schon in Aussicht genommen (Dtn 12<sup>5</sup> ff.) und vom Propheten Nathan sanktioniert war (II Sam 7). So sind alle Neuerungen von David geschaffen, von ihm an aber unverändert geblieben (I 23 ff.). Auffallen kann dabei nur, daß nicht Salomo, sondern David genannt wird, da doch erst Salomo den Tempel baute. Das erklärt sich daraus, daß schon die alte Tradition David den Plan des Tempelbaues zuschrieb. Daß er die Ausführung des Planes seinem Sohne überlassen mußte, erklärte man daraus, daß er bei der Kriegführung Blut vergießen mußte, daher nicht würdig war, den Tempel zu bauen (I 22<sup>5</sup> f. 28<sup>3</sup>). Immerhin legte die überragende Bedeutung Davids, des Begründers der Dynastie, und die Tatsache, daß er es gewesen war, der die heilige Lade auf den Zion überführte, die Vorstellung

nahe, daß er für die Einrichtung des Tempelkultus alles getan hatte, was er tun durfte, und Salomo nur die Ausführung des fertigen Planes zufiel.

**b. Korrektur der Ueberlieferung nach dem Gesetz.** Daß das Gesetz Moses allezeit oder wenigstens seit der Zeit Salomos in Kraft war, nahmen auch die dtn. Historiker an; aber sie beurteilten nur die überlieferte Geschichte nach dieser Theorie. Die Chr geht darin weiter; denn abgesehen davon, daß an die Stelle des dtn. Gesetzes der Gesamtpentateuch und namentlich der Priesterkodex getreten war, beschränkt sie sich nicht auf die Beurteilung, sondern korrigiert die Ueberlieferung so, daß sie dem Gesetz entspricht. Freilich kennt auch die Chr gottlose Könige, die sich um das Gesetz nicht kümmern; aber daß man sich sonst mit ganz vereinzeltten Ausnahmen genau nach dem Gesetz richtete, ist ihr selbstverständlich, und wo die Ueberlieferung dazu nicht stimmt, muß sie mitläßig korrigiert werden. Aus dem Ephraimiten Samuel (I Sam 11), der nicht hätte Tempeldienst tun dürfen, wird ein Levit (I 67 ff.). David hat sich die Götzen der Philister nicht als Beute angeeignet (II Sam 521), sondern er hat sie verbrannt (I 1412; daß Amasja II 2514 anders verfährt, ist notwendig, weil Chr für II 2517 ff. eine Versündigung braucht). David trug nicht das linnene Schulterkleid der Priester (II Sam 614), sondern ein Obergewand aus Byssus (I 1527; daneben ist freilich der unkorrigierte Wortlaut aus II Sam 614 als Variante nachgetragen). Seine Söhne waren nicht Priester (II Sam 818), sondern „die Ersten zur Seite des Königs“ (I 1817). Salomo opferte zu Gibeon nicht, weil es die vornehmste Höhenkultstätte war (I Reg 34), sondern weil dort die Stützhütte stand (II 13). Aus dem jährlich dreimaligen Opfer Salomos (I Reg 925) macht II 812 ff. Opfer, wie sie Tag für Tag nach dem Gesetz erforderlich sind. Der aussätzige König Uzzia wird nicht bei seinen Vätern beigesetzt (II Reg 157), sondern auf freiem Felde bei der Königsgruft (II 2623). Aehnliche Korrekturen finden sich auch sonst in Menge. Ueberhaupt betont die Chr immer wieder, daß alles genau nach dem Gesetz ging (z. B. I 1513 1630 2212 f. 2331 2419 288 2919 II 23 etc.), und wo irgendeine Einzellheit ausgemalt wird, geschieht dies unwillkürlich so, wie man es sich unter der Voraussetzung denken muß, daß das Gesetz Moses und die ergänzenden Verordnungen Davids in Kraft waren (z. B. I 15—16 II 7 6.9 f. 812 f. 1113 ff. etc., besonders aber II 29—31 3511-19).

4. Aber der Chronist hat sich mit diesen, für ihn in gewissem Sinn notwendigen Aenderungen nicht begnügt. Massenhafte weitere Abweichungen von der älteren Tradition lassen sich feststellen, die nur der **erbanlichen Wirkung** zu dienen scheinen. Auch hier müssen wir uns auf Beispiele beschränken, indem wir für eine vollständigere Aufzählung der in Betracht kommenden Fälle auf WELLSHAUSEN, Proleg.<sup>5</sup> S 169 ff. verweisen. a. Die Art, wie David König über ganz Israel wurde, ist in II Sam 21 53 eine recht menschliche: Parteinagen, Bürgerkriege, private Zwistigkeiten, Verrat und Mord

spielen darin eine Rolle. Das ist recht naturwahr, aber nicht erbaulich. In der Chr ist das alles ersetzt durch die Angabe, daß nach Sauls Tod ganz Israel darin einmütig war, David zum Könige zu machen (I 11<sup>1-3,10</sup> 12<sup>23</sup> ff.). In II Sam 5 folgt die Ueberführung der Lade nach Jerusalem auf Davids Palastbau, Heirat und Siege über die Philister; die Chr dreht die Reihenfolge um, so daß die Einholung der Lade das erste Anliegen Davids nach der Eroberung Jerusalems ist (I 13—14). Die Ueberführung der Lade auf den Zion stellt die Chr in Ergänzung von Sam als ein Unternehmen dar, an dem vor allem auch die Priester und Leviten gebührend beteiligt sind, und bei dem Musik und Psalmengesang eine wichtige Rolle spielen (I 15—16). Darin, daß das bei der Ueberführung der Lade von Kirjath-Jearim nicht der Fall gewesen war, erblickt sie den Grund dafür, daß ein Unglückfall vorkam (I 15<sup>13</sup>). In II Sam wird uns Davids Regierung wesentlich nach ihrer weltlichen Seite geschildert; in der Chr werden zwar die weltlichen Angelegenheiten auch erwähnt, aber vor allem erscheint David als Organisator des Tempelkultus und Vorbereiter des Tempelbaues (I 22—29). Mehrfach werden ihm erbauliche Reden in den Mund gelegt (I 22<sup>6</sup> ff. 17 ff. 28<sup>2</sup> ff. 20 ff. 29<sup>1</sup> ff. 10 ff.), seine Fehler und Schwächen werden nach Möglichkeit verschwiegen (Ausnahme I 21), so daß der ganze Charakter Davids wesentlich in das Geistliche umgezeichnet ist. Der David der Chr ist nicht der der alten Ueberlieferung, sondern der der jüdischen Idee, der Psalmendichter und das Vorbild des Messias. — **b.** Aehnlich verfährt der Chronist bei Salomo. Auch hier unterdrückt er die Erzählung über die nicht unbedenkliche Art, wie Salomo auf den Thron kam und seine Herrschaft sicherte (I Reg 1—2): statt dessen läßt er David nach Anweisung des Propheten Nathan Salomo zu seinem Nachfolger bestimmen und den Vertretern des Volkes vorstellen, worauf ihm das ganze Volk mit großer Freude zum König salbt (I 22<sup>9</sup> 28<sup>1</sup> ff. 29<sup>22</sup>). Salomos Opfer zu Gibeon feiert die ganze Gemeinde mit (II 1<sup>3</sup>). Seine Botschaft an Hiram von Tyrus ist durch allerlei erbauliche Zusätze bereichert (II 2<sup>2</sup> ff.). Die profanen Materien sind möglichst beschränkt, I Reg 3<sup>16-5</sup> 14 und der Bericht über den Palastbau fallen ganz fort, desgleichen I Reg 11<sup>1-40</sup>, durch deren Ausschaltung Salomos Bild zugleich von häßlichen Flecken befreit wird. Die Feier der Tempelweihe wird glänzender gestaltet und durch ein Wunder verherrlicht (II 7<sup>1-3,5,9</sup> f.). — **c.** Ebenso ist die Geschichte der weiteren Könige stark erbaulich gefärbt. Vielfach sind paränetische Reden, namentlich solche von Propheten, und Gebete eingeschaltet (II 13<sup>4</sup> ff. 14<sup>10</sup> 15<sup>1</sup> ff. 16<sup>7</sup> ff. 19<sup>2</sup> f. 6 f. 9 ff. 20<sup>5</sup> ff. 14 ff. 20<sup>37</sup> 21<sup>12</sup> ff. 24<sup>20</sup> 25<sup>7</sup> ff. 15 f. 28<sup>9</sup> ff. 29<sup>5</sup> ff. 30<sup>6</sup> ff. 13 f. 32<sup>7</sup> f.). Kaum eine Gelegenheit läßt sich der Chronist entgehen, um eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung einer kultischen Feier zu geben und die Beteiligung der Priester und Leviten selbst an rein weltlichen Angelegenheiten wie Kriegen hervorzuheben (II 13<sup>14</sup> 15<sup>10</sup> ff. 17<sup>7</sup> ff. 19<sup>5</sup> ff. 20<sup>3</sup> ff. 19, 21 f. 26 ff. 23<sup>2</sup> ff. 13, 15 f. 24<sup>4</sup> ff. 29<sup>3</sup>—31<sup>21</sup> 34<sup>9,12</sup> f. 20

35 1-10). Auch über Kultusreformen der frommen oder sich bekehrenden Könige weiß die Chr mehr zu berichten als Reg (II 14 2 ff. 15 3 f. 17 6 19 4 31 15 ff. 34 3 ff.). Besonders die Könige Josaphat, Hiskia und Josia sind so behandelt, daß das Geistliche in ihrer Regierung viel stärker hervortritt: Josaphat wird vor allem eine Organisation der Rechtsprechung zugeschrieben (vgl. seinen Namen — „Jahwe richtet“), bei der das Gesetz Moses, Priester und Leviten die Hauptrolle spielen (II 19 5 ff.); bei Hiskia sind die Erzählungen über profane Begebenheiten (II Reg 18 13-20 19) stark gekürzt (II 32 1-31), dagegen der kurze Bericht über seine Frömmigkeit und Kultusreform (II Reg 18 4-6) stark erweitert (II 29 3-31 21); bei Josia ist zwar der Bericht von Reg über die Kultusreform verkürzt, aber nur, weil der Chronist meint, der fromme König könne die Mißstände nicht bis zu seinem 18. Regierungsjahre geduldet haben, und daher Josia schon in seinem 8. Regierungsjahr (= 16. Lebensjahr) anfangen läßt, Gott zu suchen, und ihm bereits im 12. Regierungsjahr eine gründliche Reform zuschreibt, zu der dann die des 18. Jahres nur eine Nachlese bilden kann (II 34 3 ff.). Andererseits sind die Schatten im Bilde gottloser Könige gelegentlich verstärkt (II 21 11 28 23 ff.). — d. Völlig ungezeichnet ist auch der Charakter des Volkes. Während die älteren historischen und prophetischen Quellen lehren, daß es seinem Ideal wenig entsprach, erweckt der Chronist den Eindruck, daß es große Freude an allem dem Gesetz Entsprechenden und an Frömmigkeitsäußerungen hat: I 13 1 ff. 15 23 29 6 ff. 20 ff. II 1 2 ff. 7 3. 8 ff. 11 13 ff. 13 11, 13 15 9 ff. 20 26 f. 24 9 f. 29 36 30 1 ff. 11 ff. 21, 23 (aus lauter Freude an der so lange entbehrten korrekten Passahfeier beschließt man, das Fest gleich noch einmal zu feiern!) 25 f. 31 1, 5 ff. 34 32 f. 35 8 f. Ja selbst den Höhendienst des Volkes beurteilt der Chronist milde: es war doch wenigstens Jahwedienst (II 33 17). — e. Ganz besonders die Zahlenangaben der Chr sind auf die erbauliche Wirkung berechnet und überschreiten daher oft die Grenzen der Möglichkeit in außerordentlichem Maße. Nach I 22 14 hat David für den Tempelbau 100 000 Talente Gold, 1 000 000 Talente Silber, dazu Erz und Eisen in unwägbarer Menge gesammelt; nach I 29 3 f. stiftet er dazu aus Privatmitteln noch 3000 Talente Gold und 7000 Talente Silber; weiter spenden die Obersten des Volkes nach I 29 7 f. noch 5000 Talente Gold, 10 000 Darceiken, 10 000 Talente Silber, 18 000 Talente Erz, 100 000 Talente Eisen: der Wert des Goldes und des Silbers ergäbe fast 15 Milliarden Mark! Bei der Tempelweihe opfert Salomo nach II 7 4 22 000 Rinder und 120 000 Schafe! In den Schlachten stehen sich Heere gegenüber wie selbst nicht in den Kriegen moderner Großmächte, so nach II 13 3 400 000 und 800 000 Mann, von welel letzteren 500 000 fallen (v 17), nach II 14 7 ff. gar 580 000 und 1 000 000, welel letztere sämtlich fallen, ehe es überhaupt zum Kampfe kommt; Josaphat hat nach II 17 14 ff. gar ein Heer von 1 160 000 Mann, abgesehen von den Besatzungen der Festungen! Dabei spielen diese enormen Heere eigentlich kaum eine Rolle, denn den Sieg erringen nicht sie, sondern

Jahwe schenkt ihm, und gelegentlich hat er das feindliche Heer schon vernichtet, ehe es überhaupt zum Kampfe kommt (II 13<sup>3-15</sup> und besonders II 20<sup>1-30</sup>).

5. Von **gelegentlichen sonstigen Aenderungen** seien noch folgende erwähnt. Nach II Sam 21<sup>19</sup> hat der Bethlehemit Elchanan Goliath erschlagen; Chr läßt ihn I 20<sup>5</sup> den Bruder Goliaths besiegen, um den Widerspruch mit I Sam 17 zu beseitigen. Nach II Sam 24<sup>1</sup> reizte Jahwe selbst David zur Versündigung durch die Volkszählung; die Chr ersetzt Jahwe durch den Satan (I 21<sup>1</sup>). Zur Beseitigung des Widerspruchs zwischen I Reg 5<sup>27</sup> und 9<sup>20</sup> ff. erklären II 2<sup>16</sup> f. alle Fronarbeiter Salomos für Nichtisraeliten. Weil für den Chronisten der Gesamtpentateuch an die Stelle des dtn. Gesetzes getreten ist, läßt II 34<sup>15</sup> das „und er las es“ von II Reg 22<sup>8</sup> fort und ersetzt II 34<sup>15</sup> das „er las es dem König vor“ (II Reg 22<sup>10</sup>) durch „er las daraus dem König vor“, denn der ganze Pentateuch ließ sich nicht so schnell durchlesen.

6. Nach alledem ist die Frage nach der **geschichtlichen Glaubwürdigkeit** der Chr leicht zu beantworten. Das Geschichtsbild der Chr weicht so stark von dem der älteren Quellen ab, daß man beide nicht vereinigen, sondern nur zwischen ihnen wählen kann. Da nun das Bild der Chr sich als eine Korrektur des Bildes der älteren Quellen erwiesen hat, die durch spezifisch jüdische Dogmen und Interessen veranlaßt ist, kommt die Chr überall da, wo sie die Ueberlieferung ändert, als Geschichtsquelle für die vorexilische Zeit nicht in Betracht. Gleichwohl darf man ihr nicht jeden geschichtlichen Wert absprechen. In einzelnen Fällen können ihre Notizen aus alten, uns nicht erhaltenen Quellen stammen und vollen Glauben verdienen. Das kommt namentlich dann in Frage, wenn sie nichts an sich Unwahrscheinliches enthalten und sich nicht aus den Tendenzen der Chr erklären, wie z. B. bei dem Stammbaum der nachexilischen Davididen (I 3<sup>17</sup> ff.) oder bei Angaben über Bauten wie II 11<sup>5</sup> ff. 26<sup>9</sup> f. 32<sup>30</sup> etc. Außerdem ist die Chr auch in ihren für die vorexilische Zeit völlig wertlosen Angaben doch eine sehr wertvolle Quelle für die nachexilische Zeit in zwei Beziehungen: 1. lernen wir aus ihr die jüdische Denkweise kennen, insbesondere ihre Unterschiede von der vorexilischen, wo immer sie sich in Aenderungen der alten Ueberlieferungen Ausdruck verschafft hat, und 2. können wir aus der Chr ersehen, wie die kultischen Einrichtungen zur Zeit des Chronisten beschaffen waren; denn sie hat hier nur das, was zu ihrer Zeit in Geltung war, in die Zeit Davids zurückdatiert, aber wohl schwerlich etwas frei erfunden, was zu ihrer Zeit nicht Brauch gewesen wäre. Immerhin darf man auch hier nicht kritiklos verfahren. Man würde z. B. aus der Chr den Eindruck gewinnen, daß die Priester und Leviten auch auf profanem Gebiet eine viel größere Rolle spielten, als sie nach andern Quellen des Judentums tatsächlich gespielt haben, und man würde aus ihr folgern müssen, daß levitischer Gesang und Musik

im Tempelkult die Hauptsache bildeten und der Opferkult dahinter zurücktrat. Man darf nicht übersehen, daß der Chronist für gewisse Dinge eine besondere Vorliebe hatte und sie daher in einseitiger Weise stärker hervortreten ließ, als es der Wirklichkeit seiner Zeit entsprach.

**7. Sprache und Stil** der Chr sind im allgemeinen die der nachexilischen Zeit. Der Wortschatz zeigt einen starken Einfluß des Aramäischen (KAUTZSCH, D. Aramaismen im AT 1902 zählt 21 Aramaismen mit 31 Belegstellen, z. B.  $\text{וְאִם}$  = wenn,  $\text{הַרְדֵּה}$ ,  $\text{בִּתְּב}$ ,  $\text{מִדָּה}$ ,  $\text{עֲרִיק}$ ,  $\text{עֲרִיק}$ ,  $\text{קָבַל}$  etc.) und des Persischen (z. B.  $\text{אֶרְצָה}$ ,  $\text{אֶרְצָה}$ ,  $\text{אֶרְצָה}$ ). Viele Ausdrücke hat die Chr nur mit nachexilischen Schriften gemeinsam, viele kennt sie in einer der vorexilischen Zeit fremden Bedeutung, viele früher seltene sind in ihr beliebt geworden (vgl. umfassende sprachstatistische Listen bei BERTHEAU, Kommentar S. XIV ff.; DRIVER-ROTHSTEIN, Einl. S. 572 ff.; FRBROWN in HASTINGS Dictionary of the Bible I S. 389 ff.). Auch die Syntax weist viele Eigentümlichkeiten auf (vgl. KROPAT). Der Stil ist vielfach schwerfällig und unklar (z. B. I 22<sup>5</sup> Häufung des  $\text{ל}$   $\text{וְהָיָה לְיָמֵינוּ}$   $\text{לְבָנֵינוּ}$ ; vgl. ferner z. B. I 28<sup>21b</sup> II 5<sup>13</sup> 19<sup>2</sup> etc.). Mehrfach fehlt das Subjekt oder das Verbum eines Satzes (z. B. I 9<sup>33b</sup> 15<sup>13a</sup> II 11<sup>26</sup> 15<sup>3</sup> 16<sup>10a, 12b</sup> 18<sup>3b</sup> 19<sup>6b</sup> etc.). Im allgemeinen trägt die Sprache der Chr deutlich den Charakter des Verfalls. Doch ist zu beachten, daß diese Charakteristik sich im ganzen nicht auf die den älteren Quellen entlehnten Abschnitte erstreckt, obwohl auch hier der Ausdruck oft verändert und dem Sprachgebrauch des Chronisten angepaßt ist (vgl. KROPAT).

### § 84. Die Quellenangaben der Chronik.

**1. Liste der ausdrücklich zitierten Werke.** Der Chronist führt in vielen Stellen die Titel von Werken an, die als Quellen oder als ergänzende Darstellungen in Betracht kommen. Es sind folgende:

- a)  $\text{סֵפֶר מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל}$  I 9<sup>1</sup> (doch ist hier vielleicht das folgende  $\text{קְהִלָּה}$  mit zum Titel zu ziehen, in welchem Fall die Stelle unter e gehörte) II 20<sup>3a</sup>.
- b)  $\text{דְּבָרֵי מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 33<sup>15</sup>.
- c)  $\text{סֵפֶר הַמְּלָכִים לְיִשְׂרָאֵל}$  II 16<sup>11</sup>.
- d)  $\text{סֵפֶר מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 25<sup>26</sup> 28<sup>26</sup> 32<sup>32</sup>.
- e)  $\text{סֵפֶר מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל יְהוֹדָה}$  II 27<sup>7</sup> 35<sup>27</sup> 36<sup>8</sup> (I 9<sup>1</sup>? cf. a).
- f)  $\text{מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 24<sup>27</sup>.
- g)  $\text{דְּבָרֵי שְׁמִי'אֵל הַרְאָה}$  I 29<sup>29</sup>.
- h)  $\text{דְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל}$  I 29<sup>29</sup> II 9<sup>29</sup>.
- i)  $\text{דְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל}$  I 29<sup>29</sup>.
- k)  $\text{דְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 9<sup>29</sup>.
- l)  $\text{דְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 9<sup>29</sup>.
- m)  $\text{דְּבָרֵי שְׁמִי'אֵל הַרְאָה}$  II 12<sup>15</sup>.
- n)  $\text{דְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 12<sup>15</sup>.
- o)  $\text{מִלְחַמֵי יִשְׂרָאֵל}$  II 13<sup>22</sup>.

p)  $\text{דברי יזכריה בן בננאי}$  II 20<sup>31</sup>.

q) eine Geschichte Uzias, die „der Prophet Jesaja, der Sohn des Amos, schrieb“ (ohne Titelangabe) II 26<sup>22</sup>.

r)  $\text{ספר יחזקאל בן בוזי}$  II 32<sup>32</sup>.

s)  $\text{דברי קהלת}$  II 33<sup>19</sup> ( $\text{דברי קהלת}$  LXX).

Außerdem erwähnt die Chr gelegentlich noch andere Werke, ohne jedoch anzudeuten, ob sie ihm als Quellen dienten oder zur Ergänzung seines Werkes verglichen werden sollen, nämlich:

t) ein zur Zeit Jothams und Jerobeams aufgenommenes Geschlechtsregister der Gaditen I 5<sup>17</sup>.

u) die  $\text{דברי הקמים למלך דוד}$  I 27<sup>24</sup>.

v) eine „Schrift von der Hand Jahwes“ über den Plan des Tempels I 28<sup>19</sup>.

w) die  $\text{קליטה}$  mit den Klageliedern Jeremias und anderer Sänger und Sängerrinnen II 35<sup>25</sup>.

Dagegen ist unter den I 23<sup>27</sup> erwähnten  $\text{קצות דוד}$  kaum eine besondere Schrift zu verstehen, sondern der Ausdruck bedeutet wohl „die letzten Anordnungen Davids“. Endlich wird sehr häufig der Pentateuch als ein Werk Moses erwähnt.

**2. Das Königsbuch.** Die Titel a—e decken sich inhaltlich; denn auch das  $\text{שאל ישראל}$  von a und b muß von Gesamtisrael =  $\text{שאל יהודה}$  verstanden werden, da die „Geschichte der Könige Israels“ für die judäischen Könige Josaphat und Manasse zitiert wird und die Geschichte des letzteren aus chronologischen Gründen in einem Buch über die nordisraelitischen Könige nicht einmal gestreift gewesen sein kann. Bedenkt man nun, daß die uns erhaltenen historischen Werke titellos sind, daß also jeder, der sie anführen wollte, sie nur mit einem frei gebildeten Ausdruck zitieren konnte, der ihren Inhalt kennzeichnete, so wird man ohne weiteres annehmen dürfen, daß es sich stets um ein und dasselbe Werk handelt. Auf den ersten Blick scheint das unser kanonisches Königsbuch zu sein, da die Titel auf dieses genau passen, und da viele Abschnitte der Chr wörtlich mit Reg übereinstimmen. Aber dies ist gänzlich ausgeschlossen. Nach I 9<sup>1</sup> standen in dem Königsbuch des Chronisten die Geschlechtsregister aller Israeliten: nach II 20<sup>34</sup> enthielt es eine Geschichte Josaphats im Rahmen einer Geschichte des Jehu b. Hanani; nach II 27<sup>7</sup> berichtete es über Jothams Kriege; nach II 33<sup>18</sup> teilte es das Gebet Manasses mit; nach II 36<sup>5</sup> berichtete es von den Greueln Jojakims. Von alledem ist aber in Reg nichts zu finden. Das Königsbuch des Chronisten ist also von Reg zu unterscheiden. Dagegen wird man es identifizieren dürfen mit dem „Midrasch zum Königsbuch“ (Nr. 1 f). Da das, was die Chr über Reg hinaus bietet, fast durchgängig Midraschcharakter trägt, ist sicher die Hauptquelle, die der Chronist neben Reg benutzte, ein Midrasch gewesen. Dann wäre es aber außerordentlich auffallend, daß er diese Hauptquelle nur

ein einziges Mal zitierte, wenn nicht eben „das Königsbuch“ nur eine abgekürzte Bezeichnung des „Midrasch zum Königsbuch“ wäre. Dazu kommt, daß wir wenigstens an einem Punkt nachweisen können, daß das Königsbuch des Chronisten midrasehartige Stoffe enthielt: nach II 33<sup>15</sup> stand in ihm das Gebet Manasses. Wir dürfen also die in Nr. 1 unter a—f aufgezählten Titel sämtlich auf ein und dasselbe Werk beziehen, das wir als Midrasch zum Königsbuch (MReg) bezeichnen können.

3. Die in Nr. 1 unter g—s aufgezählten Werke können wir unter der Bezeichnung „**prophetische Quellen**“ zusammenfassen. **a. Ihr Verhältnis zum Königsbuch.** Vielfach nimmt man an, daß es sich hier nicht um selbständige Werke, sondern um Abschnitte aus MReg handele. Nach Ansicht der späteren Juden waren die Geschichtswerke von Propheten verfaßt (§ 24,3c), und zwar war die Geschichte eines jeden Königs von den zeitgenössischen Propheten geschrieben, deren Werke später aneinandergereiht waren. Man konnte also einen bestimmten Abschnitt des Gesamtwerkes auch so zitieren, daß man den prophetischen Verfasser dieses einen Teiles anführte (cf. Rom 11<sup>2</sup>: ἐν Ἠλιζ = I Reg 19<sup>10</sup> ff.). So könnte auch der Chronist bereits zitiert haben. Dafür kann man sich auf II 20<sup>34</sup> berufen, wo es heißt, daß „die Worte des Jehu b. Hanani“ dem „Buche der Könige Israels“ beigelegt seien: doch läßt der Ausdruck eher auf einen Anhang zum Buche als auf einen organischen Abschnitt schließen. Ebenso könnte II 32<sup>32</sup> gedeutet werden „die Prophetie Jesajas . . . im (ל) Buche der Könige“; aber LXX liest ל ( = „und im Buche der Könige“), so daß beide deutlich unterschieden sind: übrigens ist der Hinweis auf die Jesajaquelle vielleicht sekundär (vgl. § 87,7 und § 106,3). Ferner könnte man II 33<sup>18</sup> f. anführen, wenn man in v<sup>19</sup> mit LXX ל ל ל ל ל liest, denn die ל ל ל ל ל stehen nach v<sup>18</sup> im Buch der Könige Israels: aber v<sup>18</sup> und v<sup>19</sup> sind augenscheinlich zwei parallele Zitate verschiedener Werke, und der Verdacht liegt nahe, daß das ל ל ל ל ל der LXX ein durch v<sup>18</sup> veranlaßter Schreibfehler ist. Endlich kann man sich darauf berufen, daß, abgesehen von den streitigen Fällen II 32<sup>32</sup> 33<sup>18</sup> f., nie MReg neben den prophetischen Quellen zitiert wird, sondern stets entweder nur MReg oder die prophetischen Quellen: das erklärt sich am leichtesten, wenn beiderlei Zitate das gleiche Werk meinen. Wenn aber II 32<sup>32</sup> 33<sup>18</sup> f. so aufgefaßt werden, wie es nach dem Obigen wahrscheinlicher ist, so fällt dieser Grund außer Betracht, ja wir haben dann ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß die prophetischen Quellen abgesehen von den Worten des Jehu b. Hanani, unabhängig von MReg vorlagen.

**b. Einzelschriften oder Sammelwerk?** Weiter erhebt sich dann die Frage, ob die prophetischen Quellen je für sich ein besonderes Buch bildeten, oder ob sie in einer Sammlung vereinigt waren. Auf eine Sammlung könnte II 33<sup>19</sup> führen, wenn hier mit LXX ל ל ל ל ל zu lesen und dies nicht bloß auf die Seher der Zeit Manasses, sondern auf alle in Chr zitierten Seher zu



beziehen wäre. Da dies aber sehr unsicher ist, und da die Vielheit der Titel am natürlichsten auf eine Vielheit von Werken bezogen wird, ist die Annahme vorzuziehen, daß die prophetischen Quellen dem Chronisten einzeln vorlagen. Doch werden die Quellen n und o und vielleicht auch l (ע"ל Verstümmelung von ע"ל) zu identifizieren sein. Mit den ע"ל ע"ל ע"ל ע"ל mag unser Samuelisbuch (cf. § 86, 6), mit dem ע"ל ע"ל ע"ל ע"ל unser Jesajabuch gemeint sein, das in Kap. 36—39 Hiskiageschichten enthält. Im übrigen werden diese prophetischen Quellen im allgemeinen Midraschecharakter getragen haben, wie denn auch die Iddoquelle II 13<sup>22</sup> ausdrücklich als Midrasch bezeichnet ist.

4. Sicher hat der Chronist auch die **kanonischen Königsbücher** gekannt und benutzt. Zahlreiche Abschnitte derselben hat er wörtlich übernommen; auch hat er das Schema des dtm. Königsbuches nachgeahmt. Er hätte auch auf diese Bücher zur Ergänzung seiner Darstellung verweisen können. Daß er es nicht tut, kann seinen Grund darin haben, daß der gesamte Inhalt derselben, soweit er in Betracht kam, in den MReg und die prophetischen Quellen übernommen war, der Hinweis auf diese also den auf jene überflüssig machte, ebenso wohl aber auch darin, daß der Chronist mit seinem Werk einen Ersatz für sie schaffen wollte, der ihre völlige Verdrängung zum Zweck hatte, weil sie den Bedürfnissen des Judentums nicht zu entsprechen schienen.

## § 85. Analyse der Stammbäume I Chr 1—9.

1. **Allgemeine Vorbemerkungen.** Die Analyse von I 1—9 begegnet besonderen Schwierigkeiten. Mustert man die hier mitgeteilten Stammbäume auch nur flüchtig durch, so sieht man, daß ihnen die nötige Geschlossenheit und Einheitlichkeit fehlt. So und so viele Personen, deren Nachkommen aufgezählt werden, schweben völlig in der Luft, da ihr Verhältnis zu dem Stammesahnen nicht angegeben ist (z. B. 54 etc.). Vielfach finden wir Parallelen, die erheblich von einander abweichen (z. B. Kap. 2 und 4, darin wiederum verschiedene Stammbäume der Kalibbiter). Das genealogische Verhältnis ein und derselben Personen ist oft verschieden bestimmt (z. B. die 41 aufgezählten Söhne Judas [statt ע"ל ע"ל lies ע"ל ע"ל] sind in 2<sup>5,9,19,50</sup> einander genealogisch untergeordnet). Zusammenhängende Stammbäume sind bisweilen auseinandergerissen (z. B. 2<sup>10-17</sup> und 3<sup>1-24</sup>, 2<sup>18-19</sup> und 50<sup>3-55</sup>). Man hat den Eindruck, daß genealogische Notizen der verschiedensten Herkunft, so gut und so schlecht es ging, zu einem Ganzen verbunden sind, ohne daß versucht wurde, Lücken zu vermeiden und Widersprüche zu beseitigen, daß aber die Sammlung nicht auf eine Hand zurückgeht, sondern daß die der ersten Hand allmählich durch Nachträge von anderen ergänzt wurde. Da es sehr wahrscheinlich ist, daß schon der erste Sammler, der Chronist, sehr heterogene Stoffe zu verbinden hatte, also kein streng planmäßig aufgebautes Ganzes liefern konnte.

so geht es nicht an, alle die Stücke, die außerhalb des Zusammenhanges stehen, den Ergänzern zuzuschreiben. Ebensovienig darf man von der Voraussetzung ausgehen, der Chronist habe alle Stammbäume nach dem gleichen Schema mitgeteilt, das wir den offenbar einheitlichen und für den Chronisten unentbehrlichen Abschnitten entnehmen könnten (7<sup>1-5,14</sup> ff.<sup>30</sup> ff., Schema: die Söhne des XX waren A, B, C: die Söhne von A waren a, b, c; die Söhne von a waren  $\alpha, \beta, \gamma$ : die Söhne von B waren d, e, f. die Söhne von d waren  $\delta, \epsilon, \zeta$  etc.), und nun alle die Stücke, die von diesem Schema abweichen, Ergänzern zuschreiben. Denn schon der Chronist kann sehr verschieden gebaute Stücke vorgefunden haben, und nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß er sie in eine gleichmäßige Form umgoß. Ebenfalls unberechtigt ist die Annahme, der Chronist habe nur die vordavidische Zeit berücksichtigt; was über sie hinausgehe, sei von Späteren nachgetragen. Denn so gut, wie die Ergänzere Stoffe aus der späteren Zeit einfügten, kann auch schon der Chronist die Gelegenheit benutzt haben, Stücke, die er nicht ungenutzt lassen wollte, hier einzufügen. — Gleichwohl können wir in einigen Fällen Nachträge mit Sicherheit nachweisen. So zunächst aus Störungen der Gesamtanlage. Der Chronist hat z. B. sicher nicht einen Stammbaum Gesamtmanasses (7<sup>14</sup> ff.) und daneben noch einen besonderen Ostmanasses (5<sup>23</sup> ff.) mitgeteilt: der letztere befremdet auch durch seine Stellung hinter 5<sup>18-22</sup>, wo eine gemeinsame Unternehmung aller ostjordanischen Israeliten berichtet wird: 5<sup>23-26</sup> sind also sicher ein Nachtrag. Ebenso hat der Chronist sicher nicht zwei Stammbäume der Benjamingiten an getrennten Stellen mitgeteilt (7<sup>6</sup> ff. und 8<sup>1</sup> ff.). Wahrscheinlich hat der zweite derselben als sekundär zu gelten, da die Anfügung am Schluß leichter zu erklären ist als ein Nachtrag in der Mitte. Ferner dürfen wir die noch in LXX fehlenden Stücke (z. B. 1<sup>11-16</sup>, 17<sup>25-24a</sup>) als Nachträge ansehen. Immerhin bleibt bei der Scheidung des Ursprünglichen und Sekundären viel Unsicherheit.

**2 a.** Noch schwieriger ist die **Quellenfrage** zu lösen. Nach 9<sup>1</sup> fanden sich Geschlechtsregister der Israeliten in MReg. und so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß mindestens ein Teil des Stoffes aus dieser Quelle stammt. Es scheint, daß hier Musterungsergebnisse aus der Zeit verschiedener Könige mitgeteilt waren. So bemerkt 5<sup>17</sup>, die Gaditen seien zur Zeit Jothams von Juda und Jerobeams von Israel aufgezeichnet: 7<sup>2</sup> gibt die Zahl der kriegstüchtigen Isaschariten zur Zeit Davids an: und auch 5<sup>18</sup> 7<sup>4,5,6,9,11</sup> nehmen sich wie Stücke eines Musterungsberichtes aus. — Ein anderer Teil des Stoffes stammt letztlich aus den genealogischen Angaben des Pentateuchs und vereinzelt anderer Bücher (Jos, Sam, Reg, Ruth). Doch fällt auf, daß weder in allen Fällen diese Quelle ausgenutzt ist, noch auch die parallelen Angaben immer ganz übereinstimmen. Danach dürfte der Chronist sie nur aushilfsweise benutzt haben, wo ihm die andern im Stich ließen. — Dazu kommen nun aber sicher noch weitere Quellen: Stammbäume einzelner Familien

(z. B. die des Elischama 2<sup>34–41</sup>, der Davididen Kap. 3, der Sängergeschlechter 6<sup>18</sup> ff.), Einwohnerlisten (z. B. 8<sup>29</sup> ff. 9<sup>2</sup> ff.) etc. In welchen Zusammenhängen der Chronist oder seine Nachfolger sie fanden, entzieht sich unserer Beurteilung. — Nach EDMAYER stammen zahlreiche genealogische Stücke der Chr überhaupt nicht aus Quellen, sondern lediglich aus der Phantasie des Chronisten. Das ist höchst unwahrscheinlich; denn wenn der Chronist sich nicht gescheut hätte, ganze Namenreihen zu erfinden, so würde er vermutlich die Lücken der Stammbäume ausgefüllt und das Ganze harmonischer gestaltet haben.

**b. Historischer Wert.** Damit soll nun nicht gesagt sein, daß die Stammbäume sämtlich auf alter Ueberlieferung beruhen und historisch korrekt sind; das schließen schon die massenhaften Widersprüche aus. Man wird im großen und ganzen drei verschiedene Elemente unterscheiden dürfen: 1. echte, historische Stammbäume einzelner Familien (z. B. Sauliden 8<sup>38</sup> ff. = 9<sup>39</sup> ff. und Davididen 2<sup>12</sup> ff. 3<sup>1</sup> ff.), 2. in die Form von Stammbäumen eingekleidete Uebersichten über die Zusammensetzung eines Stammes aus Geschlechtern und 3. zu irgendeinem Zweck erdichtete Stammbäume. Die der ersten Gruppe konnte der Chronist teils mit Leichtigkeit aus den historischen Büchern übernehmen oder zusammenstellen, teils fand er sie wohl im Besitz bedeutenderer Familien seiner Zeit, die aus irgend einem Grunde auf ihre Herkunft Gewicht legen mußten. Die der zweiten Gruppe sind zwar Konstruktionen; doch liegen ihnen tatsächliche Verhältnisse zugrunde, und das Unhistorische liegt nur darin, daß an die Stelle sozialer Gebilde Individuen gesetzt sind. Es versteht sich von selbst, daß jede Verschiebung der sozialen Gliederung eine Aenderung der Stammbäume zur Folge haben mußte. Daraus erklärt es sich, daß sie uns in verschiedenen Formen begegnen. Die späteren Genealogen mögen dann oft viele Mühe darauf verwandt haben, sie miteinander auszugleichen oder zu kombinieren, und so mögen schließlich Gebilde entstanden sein, in denen nur noch das Namenmaterial auf Ueberlieferung, die Gruppierung der Namen aber auf den verschiedensten Theorien beruht, ohne daß man deswegen ein Recht hätte, von Phantasiekonstruktionen zu sprechen. Dieser Gruppe gehören wohl die meisten Stammbäume von 1 Chr 1–9 an. Sicher fehlt es aber auch nicht an Beispielen der dritten Gruppe, frei erdichteter Stammbäume. Z. B. ergibt sich aus Esr 2<sup>40</sup> f. = Neh 7<sup>43</sup> f., daß in der ersten nachexilischen Zeit die Sänger noch nicht als Leviten galten; der Chronist betrachtet sie als Leviten und teilt 6<sup>15</sup> ff. ihren bis auf die Söhne Levis zurückgehenden Stammbaum mit. Hier liegt auf der Hand, daß die Stammbäume erdichtet sind, um die Aufnahme der Sänger unter die Leviten zu rechtfertigen. Schwerlich aber ist es der Chronist gewesen, der diese Stammbäume erdichtet hat; denn er würde ihnen sonst die gleiche Länge gegeben und sie dem allgemeinen Levitenstammbaum 6<sup>1</sup> ff. angepaßt haben. So haben wohl die einzelnen Sängergeschlechter je für sich ihre

levitischen Stammbäume erdichtet, und der Chronist hat diese auf Treu und Glauben übernommen. Ebenso ist sicher der levitische Stammbaum Samuels (6 10 ff.) frei erdichtet, da Samuel nach I Sam 11 ein Ephraimit war; aber auch in diesem Falle wird der Chronist kaum der erste gewesen sein, der an dem ephraimitischen Ursprung Samuels, der ja im Tempel zu Silo Dienst tat und daher nach späterer Theorie Levit sein mußte, Anstoß genommen hat. Außerdem mögen die Genealogen hier und da ein Verbindungsstück erdichtet haben, um vorgefundene Stammbäume eingliedern zu können; der Chronist hat das schwerlich getan, da er so und so viele Lücken unausgefüllt gelassen hat. Im ganzen dürfte er also nur vorgefundenes Material zusammengestellt haben. Aber die Analyse muß sich im ganzen darauf beschränken, die Einzellelemente von einander zu trennen. Nur selten wird sie in der Lage sein, die Herkunft genauer zu bestimmen. Da eine eingehende Analyse zu einem vollständigen Kommentar anwachsen müßte, da sie oft zu einem non liquet führt, und da ihre Ergebnisse für die Einleitung meist ziemlich bedeutungslos sind, beschränken wir uns im folgenden auf einige wenige Proben und die Behandlung einiger wichtigerer Stücke.

3. Das Material des einleitenden, von Adam auf die zwölf Söhne Israels führenden Stammbaumes (1 1—2 2) ist vollständig der Gen entnommen. Es scheint, daß dem Chronisten nur 1 1-4, 17a, 24b-28, 34b 2 1-2 gehören, die übrigen, die Seitenlinien behandelnden Stücke aber erst sukzessive von späteren Bearbeitern nachgetragen sind. Dafür spricht, daß 1 11-16, 17a, 24a noch in LXX fehlen, und daß 1 34a eine Wiederaufnahme von v 28 ist; sind aber einzelne Nebenlinien sicher oder wahrscheinlich nachgetragen, dann ist das auch für die übrigen zu vermuten. Gleich Kap. 1 läßt uns also ahnen, wie die Stammbäume zur Ergänzung reizten, und rechtfertigt so die Vermutung, daß auch in den folgenden Abschnitten vieles auf die Rechnung von Bearbeitern zu setzen ist.

4. Von **Juda** (2 3—4 23) werden uns in Kap. 2 und 4 zwei verschiedene Stammbäume mitgeteilt, von denen nur einer, und dann wohl der erste, dem Chronisten angehören wird. a. Das Anfangsstück von **Kap. 2** (v 3-8) führt auf drei Söhne Hesrons (v 9), deren Stammbaum dann in drei parallelen Abschnitten weitergeführt wird: Ram (v 10-17), Jerachmeel (v 25-33) und Kaleb (v 42-50a). Schon dieser Grundstock ist nicht einheitlich. An v 3a ist aus Gen 38 7 ein Satz angeschlossen, der nur ein Fragment ist und den Anschluß von v 4 an v 3a stört. Ferner ist der zusammenhanglose Satz v 7 eine Einschaltung aus Jos 7 1, wahrscheinlich auch v 6 eine Einschaltung aus Jos 7 1 und 1 Reg 5 11; mit v 6 fällt auch v 8. Vor allem aber ist der Stammbaum Rams sekundär; es fällt auf, daß Ram vor dem Erstgeborenen Jerachmeel (v 25) behandelt wird, daß Kaleb nach v 42 der einzige Bruder Jerachmeels zu sein scheint, und daß Ram nach v 25 ein Sohn Jerachmeels ist; danach ist Ram auch in v 9 nachgetragen, um v 10 ff. vorzubereiten. Die

Quellen des Nachtrags sind Ruth 4 19-22 I Sam 16 6-9 17 13 II Sam 2 18 17 25. Der ursprüngliche Stammbaum hat augenscheinlich den Zweck, die Jerahmeeliter und Kalibbiter, die allein ausführlich behandelt werden, als vollberechtigte Glieder des Stammes Juda zu erweisen, und ist daher erst in der nachexilischen Zeit zusammengestellt (v 3<sub>a</sub>, 4, 5 nach den Angaben der Gen, v 25-33 und 42-50, nach noch vorexilischen Quellen, da sie vorexilische Verhältnisse reflektieren, cf. EDMAYER S. 403 ff.), da früher diese Geschlechter noch nicht zu Juda gerechnet wurden. Die Einfügung von v 10-17 bezweckt, die Herkunft Davids zu erweisen; ob sie auf den Chronisten oder einen späteren Bearbeiter zurückgeht, ist zweifelhaft.

b. Sicher ist der Stammbaum der **Nachkommen Davids (Kap. 3)** gegenüber 2 10-17 sekundär, da er sonst direkt an 2 10-17 angeschlossen sein würde. Er ist also gewiß nicht schon vom Chronisten aufgenommen. Sein erster Teil ist ein Exzerpt aus Sam und Reg; die Fortsetzung von v 17 an beruht wohl auf Familientradition. Zweifellos hat der Verfasser den Stammbaum bis auf seine eigene Zeit mitgeteilt, die wir daher aus der Lebenszeit der letzten aufgeführten Generation entnehmen können. Leider ist aber gerade hier der Text nicht ganz sicher. Im Anfang von v 21 hat man mit LXX זכר: zu lesen. Ändert man dann weiter mit ROTHSTEIN jedes in v 21 folgende זכר in ז, und streicht man in v 22 mit Rücksicht auf den berichtigten Text von Esr 8 2 f. בני שבט, so zählt der Stammbaum von Serubabel (etwa um 520) an fünf Generationen; und da nach Analogie des vorexilischen Teiles des Stammbaumes der Abstand je zweier Generationen auf 22—23 Jahre angenommen werden darf, führt uns das letzte Glied auf die Zeit etwa um 400. Aber das Fehlen einer v 20, 22-24 entsprechenden Summierung in v 21 widerspricht diese Änderung. Liest man in v 21 mit LXX jedesmal זכר, und fügt man am Schluß von v 21 ein זכר bei, so erhält man von Serubabel an elf Generationen und als Schlußpunkt die Zeit etwa um 270. Ist dies die Zeit des Ergänzers, so müssen wir die des Chronisten etwas früher ansetzen.

c. In **Kap. 4** folgt ein zweiter allgemeiner Stammbaum Judas, der, soweit der stark entstellte Text erkennen läßt, die Nachkommen Judas in fünf parallelen Linien verfolgt (v 1-4, 11-14, 16-20). Die als Brüder betrachteten Ahnen der fünf Linien sind in 2 5, 9, 19, 50 einander genealogisch untergeordnet. Der Stammbaum Kap. 4 geht also von einer anderen genealogischen Theorie aus als der von Kap. 2, stammt also von einem andern Verfasser. Da der Chronist schwerlich zwei so verschiedene Stammbäume Judas bot, wird auch Kap. 4 erst später als Variante zu Kap. 2 nachgetragen sein.

d. An diese Hauptstücke haben sich nach und nach eine ziemliche Menge **kleinerer Einzelstücke** angehängt, nämlich 1. 2 18-19, deren sachliche Fortsetzung 2 50a<sub>7</sub>-55 bilden, 2. 2 20 (nach Ex 31 2), 3. 2 21-23 (die Aufnahme der Machiriter in den Stammbaum Judas beruht auf der Verwechslung des Rubeniten Hesron mit dem gleichnamigen Judäer), 4. 2 24, dessen sachliche Fortsetzung sich in 4 5-10 findet, 5. 2 34-41, 6. 4 15, 7. 4 21-23.

5. Der von **Levi** handelnde Abschnitt (5<sup>27</sup>–6<sup>66</sup>) wird eröffnet **a.** durch eine bis zum Exil reichende **Liste der Hohenpriester** (5<sup>27</sup>–41), deren sachliche Fortsetzung Neh 12<sup>10</sup> f. bildet (zwischen beiden fehlt nur die Verbindung „Josadak zeugte Josua“, cf. Esr 3<sup>2</sup> etc.). Beide Stücke zusammen führen herab bis auf Jaddua, den Zeitgenossen Darius' des Persers (cf. Neh 12<sup>22</sup>), und bilden somit wohl die Liste, die nach Neh 12<sup>22</sup> zur Zeit dieses Königs hergestellt wurde. Unter Darius dem Perser ist jedenfalls Darius III (336–331) zu verstehen, da JOSEPHUS den Hohenpriester Jaddua als Zeitgenossen Alexanders des Großen bezeichnet (Ant. XI 8). Neuerdings hat zwar EDMAYER (Der Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 72 Note 1) auf Grund von Nr. 1 und 2 der Elephantinepapyri (ed. ESACHAU 1911), welche den Hohenpriester Jochanan (nach Neh 12<sup>22</sup> Vorgänger Jadduas) bereits für das Jahr 410 bezeugen, geurteilt, es müsse Darius II (424–405) gemeint sein, so daß die Nachricht des JOSEPHUS wertlos wäre. Aber dieser Schluß ist keineswegs berechtigt: die Liste Neh 12<sup>22</sup> kann zwischen Jochanan und Jaddua eine Lücke aufweisen: vgl. Neh 12<sup>11</sup>, wo Jadduas Vater Jonathan heißt (freilich in einem gleichfalls verstümmelten Stammbaum), und CSTEUERNAGEL, ZDPV 1912 S. 104. — Die Hohepriesterliste ist in ihrem älteren Teil jedenfalls nicht streng historisch: soweit wir sie an den Angaben der älteren historischen Bücher nachprüfen können, stimmt sie nicht ganz: sie bietet auch für die vorexilische Zeit viel zu wenig Namen (12 für die 480 Jahre bis zum Tempelbau Salomos, von da bis zum Exil 11 oder, wenn wir bis zum Ende des Exils rechnen, ebenfalls 12, also für durchschnittlich 40 Jahre nur je 1 Hohenpriester). Schwerlich hat der Chronist die ganze Liste aufgenommen; es befremdet die Stellung eines Spezialstammbaumes vor dem allgemeinen Stammbaum Levis (6<sup>1</sup> ff.) und die Wiederholung des ersten bis auf die salomonische Zeit führenden Teils in 6<sup>35</sup>–38. Vermutlich hat sich der Chronist auf die Aufnahme dieses letzteren Stückes (sowie in Neh 12 auf die Mitteilung der nachexilischen Liste, cf. § 91,3c) beschränkt; aber weil da eine Lücke blieb, wird ein Bearbeiter 5<sup>27</sup>–41 eingefügt haben, um damit 6<sup>35</sup>–38 zu ersetzen und zu vervollständigen.

**b.** Der Chronist begann jedenfalls mit dem **allgemeinen Stammbaum Levis** 6<sup>1</sup>–4 (nach Ex 6<sup>16</sup>–19). Zweifelhafte ist, ob er daran die beiden Stammbäume des Gerschomiten Jeathraj und des Kahathiten Samuel (6<sup>5</sup>–6,7–15) anfügte: möglicherweise sind sie ein Nachtrag. Dagegen hat der Chronist wohl sicher die Stammabäume der levitischen Sänger Heman, Asaph und Ethan mitgeteilt (6<sup>16</sup>–17,18–23,24–25,29–32; vgl. unter Nr. 2), da diese bei ihm eine besondere Rolle spielen. Wenn BENZINGER dagegen einwendet, daß der Chronist diese drei Sängergeschlechter noch nicht kenne, so ist das unberechtigt: die Stellen, auf die er sich beruft, und die allerdings nur erst ein oder zwei Sängergeschlechter kennen, gehören den Quellen des Chronisten an, können also nicht für den Chronisten selbst beweisen. Mit 6<sup>33</sup>–34 ge-

winnt der Chronist den Uebergang zur Liste der Hohenpriester (6 35-38, vgl. unter a). Daran schließt sich das Verzeichnis der Levitenstädte (6 39-66), das wesentlich identisch mit Jos 21 ist: doch sind, wohl wegen des besseren Anschlusses an 6 35-38, die Priesterstädte vorangestellt, woraus BENZINGER mit Unrecht schließt, daß der Chronist nur v 39-49 aufnahm, v 50-66 aber erst später nachgetragen seien.

**6.** Am Schluß von **Kap. 9** (v 34-44) finden wir die gleichen Verse wie 8 28-38. Man wird das am einfachsten durch die Annahme erklären, daß in MT zwei verschiedene Handschriften kombiniert sind, von denen die eine auf 8 1-27 den Abschnitt v 28-40, die andere 9 1-44 folgen ließ. Der Vergleich ergibt, daß 8 39-40 und 9 1-33 je nur in einem Teil der Handschriften enthalten waren, also Nachträge zur Chr sind. Von diesen beansprucht 9 1-33 ein besonderes Interesse. Der Vers 8 25 = 9 34 (in letzterem ist  $\text{עָלֵם}$  ein Zusatz mit Rücksicht auf v 14 ff.) war die Unterschrift einer Liste von Bewohnern Jerusalems, die der Ergänzzer vervollständigen wollte. Er benutzte dazu ein älteres Verzeichnis von Einwohnern Jerusalems, von dem uns eine andere Rezension in Neh 11 3-19 erhalten ist. Die Differenzen beider sind derartig, daß weder der Text von Neh 11 noch der von I Chr 9 als der ursprüngliche gelten kann, beide vielmehr als Bearbeitungen einer gemeinsamen Grundlage angesehen werden müssen. Ueber deren Herkunft scheint uns der Kopf der Liste (9 1 f.) Auskunft zu geben. Freilich ist dieser entstellt. In v 1<sub>a</sub>, mit dem das folgende  $\text{יְרוּשָׁלַיִם}$  zu verbinden sein wird, haben wir wohl einen versprengten Quellennachweis von der Hand des Chronisten zu den von ihm mitgeteilten Stammbäumen der einzelnen Stämme zu sehen. Der Rest von v 1 wird hinter das  $\text{וְעַתָּה}$  des v 2 gehören: nach ihm werden aus Neh 11 3 die Worte  $\text{וְעַתָּה אֵלֶיךָ}$  zu ergänzen sein. V 2 besagt dann, das folgende Verzeichnis gebe den Zustand der Besiedelung des Landes in der ersten nachexilischen Zeit wieder: die [heimgekehrten] Exulanten siedelten sich je in ihrer [früheren] Heimat an. Danach stammte die Grundlage von 9 3 ff. aus der ersten nachexilischen Zeit. Aber diese von vielen festgehaltene Meinung wird doch auf falscher Datierung durch den Bearbeiter beruhen: in Wahrheit dürfte das Verzeichnis auf eine von Nehemia aufgestellte Liste zurückgehen, die das Ergebnis seiner Maßnahmen betreffs der Verteilung der Bevölkerung darstellte (§ 91, 2c). Vgl. weiter über das Verzeichnis besonders RSMEND, D. Listen d. Bücher Esr u. Neh 1881 S. 7 ff.; EDMAYER, D. Entstehung d. Judentums 1896 S. 184 ff.

## § 86. Analyse der Davidgeschichte I Chr 10—29.

**1. Die den Samuelisbüchern parallelen Stücke.** Ein Teil der Davidgeschichte des Chronisten schließt sich meist ziemlich eng an Sam an, sowohl im Wortlaut wie in der Reihenfolge. Es entsprechen einander:

I Chr 10 1-12	und I Sam 31 1-13	I Chr 17 1-27	und II Sam 7 1-29
- 11 1-9	II Sam 5 1-3, 6-10	- 18 1-17	- 8 1-18
- 13 6-14	- 6 2, 3, 5-11	- 19 1-20 3	- 10 1-11 1 12 30, 31
- 14 1-16	- 5 11-25	- 20 1-8	- 21 18-22
- 15 25-29*	- 6 12-16*	- 21 1-27*	- 24 1-25*
- 16 1-3	- 6 17-19a	- 29 26-28*	I Reg 2 10-12*
- 16 43	- 6 19b, 20a		

Außerdem entsprechen einander I Chr 11 11-11a und II Sam 23 8-39a (vgl. Nr. 2). Ueber die Auslassung großer Teile von Sam und die Umstellung von II Sam 5 11-25 siehe § 83, 1, über die Veränderungen in 15 25 ff. und 21 1-27 vgl. Nr. 3 und 4. Kleinere Zusätze des Chronisten zu den aus Sam übernommenen Stücken finden sich besonders in 10 13-14 13 1-5 14 17 18 8b.

2. Eine größere Einschaltung findet sich zunächst in 11 10—12 40. Nach 11 10 erwarten wir im folgenden eine Liste derjenigen, die David zum König machten; diese folgt aber erst (nach einer Wiederholung der Ueberschrift 11 10 in 12 23) in 12 24-40. Das Zwischenstück 11 11—12 22 ist also ein Einschub, der wohl erst von einem Bearbeiter stammt. — Die Liste 12 24-40 hat der Chronist schwerlich selbst erfunden. Die gewaltigen Zahlen, die Aufzählung eines Leviten- und Priesterheeres (v 26 f.) und die Erwähnung von 22 Anführern des letzteren, die sicher den 22 Priesterabteilungen der ersten nachexilischen Zeit (Neh 12 1 ff.) entsprechen, lassen auf eine Midraschquelle der ersten nachexilischen Zeit schließen. — Aus der gleichen Quelle mögen auch 11 11-12 22 nachgetragen sein; der Chronist wird sie übergangen haben, weil sie in diesen Zusammenhang nicht paßten, denn sie zählen Helden und Anhänger Davids aus späterer und früherer Zeit auf. Die Liste deckt sich in 11 11-11a mit II Sam 23 8-39a, ist also eine Erweiterung der dort mitgeteilten.

3. Stark erweitert ist der Bericht über die Ueberführung der heiligen Lade auf den Zion (Kap. 15—16) gegenüber dem von II Sam 6 12 ff. a. **Die Midraschquelle.** Die Erweiterungen können aber nicht sämtlich auf die Rechnung des Chronisten gesetzt werden: die Sechsheit der Levitenabteilungen und die relativ kleinen Zahlen derselben (15 5 ff.) sowie die alleinige Erwähnung Asaphs als Sänger (16 5 ff.) harmonieren nicht mit den sonstigen Angaben des Chronisten, lassen vielmehr auf die Benutzung einer Quelle schließen, die freilich ihrer ganzen Art nach nur ein nachexilischer Midrasch zu II Sam 6 12 ff. sein kann. Aber der Text dieser Quelle weist verschiedene Zusätze auf. Die Beschreibung des Festzuges beginnt 15 15, wird dann aber durch v 16-24 unterbrochen und erst v 25 fortgesetzt. Ferner sind v 27a<sup>3</sup> ein v 16 ff. voraussetzender Zusatz, v 27b ein v 22 widersprechender Nachtrag aus II Sam 6 14. Mit 16 3 ist die Beschreibung der Feier augenscheinlich zu Ende. Es folgt ein Bericht über die Anstellung von Leviten zu ständigem Dienst bei der Lade, der aber sofort wieder in die Beschreibung des einmaligen Festes zurückfällt (16 5b<sup>7</sup>, 6, 8-36). Der Quelle



gehören hier nur 16 4,5abz,7,37-10 an. V 41-42 sind deutlich ein nachträglicher Zusatz zu v 37. Mit v 43 schließt die Quelle ihren Bericht ab. Die Midraschquelle (15 1-15,25-27az,28-29 16 1-5bz,7,37-40,13) lehnt sich in 15 25-16 3,13 an II Sam 6 an, unterdrückt aber die Szene II Sam 6 20-23, fügt die Leviten als Träger der Lade ein, steigert die Angabe über die Opfer und läßt David mit einem Byssusmantel statt mit dem priesterlichen Schulterkleid bekleidet sein: eigene Zutaten sind 15 1-15 16 4,5\*,7,37-40. Nach BÜCHLER (ZATW 1899 S. 105 ff.) wären die Leviten in diese Quelle erst später eingetragen, was aber kaum richtig sein wird.

**b. Die Zusätze.** Die Einschaltung 15 16-24 läßt die levitischen Säger bereits zu Anfang des Festzuges bestellt werden und zählt statt einer drei Sägerabteilungen, Heman, Asaph, Ethan, ganz wie 6 1-5 ff. Sie wird also auf den Chronisten zurückgehen, mag übrigens in v 23 und 24b, die nicht in den Zusammenhang passen, noch von Späteren ergänzt sein. — Der zweite große Einschub (16 8-36) führt den gesanglichen Teil der Feier aus und gibt uns damit eine für die Geschichte der Ausstattung der Tempelgottesdienste mit Psalmengesang wichtige Probe. Der Ergänzter benutzt Ps 105 1-15 96a, 21-13a 106 1,47, also Teile der jüngsten Psalmensammlung (§ 156,5b; zu v 36 = Ps 106 48 vgl. § 156,8), und wird daher erst ziemlich spät anzusetzen sein. — Der Zusatz 16 41-42 nennt neben Asaph als Säger noch Heman und Jeduthun, weicht also vom Chronisten ab und wird daher kurz nach ihm geschrieben haben (vgl. weiter Nr. 7). — Die übrigen Zusätze haben keine selbständige Bedeutung, sondern dienen lediglich dem Ausgleich der verschiedenen Teile.

**4. Kap. 21 1—23 2 28 1—29 25.** Eine dritte große Erweiterung gegenüber Sam bilden Kap. 22—29, zu denen Kap. 21 die Einleitung bildet. Das letztere ist eine Parallele zu II Sam 24: doch sind die Abweichungen so zahlreich und so stark, dabei zugleich so wenig aus dem allgemeinen Charakter der chronistischen Literatur zu erklären, daß man annehmen muß, der Verfasser habe nicht unsern Text von II Sam 24, sondern eine vielfach abweichende Variante als Vorlage benutzt. Es ist a priori zu vermuten, daß wenigstens ein Teil von Kap. 22 ff. von dem gleichen Verfasser stammt. Auszunehmen sind jedoch 23 3—27 34. Denn 23 1-2 bilden die Einleitung zu einem Bericht, in dem David den Fürsten Salomo als seinen Nachfolger vorstellt, dieser Bericht aber folgt erst in Kap. 28 (28 1 ist Wiederaufnahme von 23 2). Ferner ergibt der jetzige Zusammenhang die Vorstellung, daß Salomo zweimal zum König proklamiert wurde: das ist aber sicher nicht im Sinne des ursprünglichen Verfassers (das פָּרַעַם in 29 22 ist ein Zusatz, wie auch das Fehlen in LXX zeigt). Der ursprüngliche Bericht wird also nur 21 1—23 2 28 1—29 25 umfaßt haben. Doch sind noch einige kleinere Zusätze auszuscheiden. So ist 21 20a eine Variante zu v 21bz; 21 28-30 sind wohl ein Zusatz, der das v 26 gemeldete Opfer Davids rechtfertigen sollte; 22 14-16

befremden durch ihre fabellhaft hohen Zahlen, namentlich im Vergleich mit den Zahlen in 29 4,7, die, obwohl auch schon unglaublich hoch, doch immer noch viel bescheidener sind: überdies ist von der Ansammlung dieser enormen Mengen von Gold und Silber in 22 3 f. nichts gemeldet: 22 17-19 greifen 28 1 ff. vor: 28 13,21 sind Rückweise auf 23 3 ff.: 28 14-15 greifen 29 2 ff. vor; 28 19 befremdet durch die direkte Rede, sowie dadurch, daß hier eine sonst nirgends erwähnte Schrift Jahwes vorausgesetzt ist: 28 20 ist nach v 10 überflüssig und wohl zugleich mit v 21 nachgetragen. Dagegen ist die Ausscheidung von 29 10-25 (BENZINGER, KITTEL) nicht genügend begründet. Ob die Zusätze wenigstens teilweise auf den Chronisten zurückgehen oder erst später Bearbeitern zu verdanken sind, ist nicht zu entscheiden.

5. Die große Einschaltung 23 3—27 34 ist nicht einheitlich, wie die mangelhafte Anordnung und mehrfache Dubletten beweisen. a. So werden zwei allgemeine Übersichten über die Abteilungen der Leviten gegeben (23 6-23 24 20-31). Die erste (in v 9 ist der Text nicht in Ordnung) bietet zwar 24 Namen als Endglieder, reduziert sie aber auf 22 Amtsklassen (v 11,22a), stammt also aus einer Zeit, in der das Kultuspersonal in 22 Abteilungen eingeteilt war (cf. Neh 12 1 ff. I Chr 12 28). Die zweite ist sicher nicht vollständig erhalten, da die Gersoniten fehlen. Ergänzt man sie nach der Parallele 23 6 ff., so erhält man 25 Namen, die jedoch durch Streichung eines Namens auf 24 zu reduzieren sein werden. Eine Einteilung in 25 Abteilungen ist sonst nirgends bezeugt, und die Umbildung der 22 in 24 wird dadurch erreicht sein, daß eine Abteilung in drei aufgelöst wurde, wobei eine der alten Abteilungen schwand. Jedenfalls ist die zweite Liste die jüngere (gegen KITTEL); das beweist nicht nur die Tatsache, daß bei den Priestern die Einteilung in 24 Klassen die jüngere ist, sondern mehr noch die andere, daß 24 20 ff. mehrfach die Söhne der in 23 6 ff. Genannten aufzählen.

b. Mit 24 20 ff. gehören nun angenscheinlich auf eine Stufe 24 1-19 und 25 1—26 19. Denn auch hier herrscht die Einteilung in 24 Klassen: gemeinsam ist ihnen allen auch die Verteilung der Ämter resp. der Reihenfolge des Amtierens durch das Los. Sie erfordern jedoch noch einige Bemerkungen. In dem von den Priestern handelnden Abschnitt 24 1-9 ist v 6 ein Zusatz, da er mit v 4 unvereinbar ist. Die in v 7 ff. aufgezählten Namen sind teilweise die gleichen wie in Neh 10 3-9 12 1-7: doch ist die Rangordnung verändert, indem statt Seraja Jojarib an die Spitze gesetzt ist. Das mag mit Rücksicht auf die Hasmonäer geschehen sein, die nach I Makk 2 1 14 29 zur Abteilung Jojarib gehörten. Danach würde die Liste aus der Zeit der Hasmonäer stammen oder mindestens damals unredigiert sein. Betreffs des Abschnittes über die Sänger (Kap. 25) nehmen BENZINGER und KITTEL ohne jeden rechten Grund an, ursprünglich sei nur von Asaphiten die Rede gewesen: an v 1\* (ohne Heman und Jeduthun) habe sich eine Zahlangabe und dann ein Teil von v 5 ff. angeschlossen. Höchstens kann man wegen

des Verhältnisses von v 16 zu v 7 zugeben, daß v 2-6 eine nachträgliche Ausfüllung sind, mit der jemand die Namen von v 8 ff. genealogisch zu verteilen suchte. Daß hier eine sekundäre künstliche Gruppierung vorliegt, wird auch daraus wahrscheinlich, daß die letzten 8 oder 9 Namen der Söhne Heman mit geringen Aenderungen einen Vers ergeben: „Sei mir gnädig, Jah[we], sei mir gnädig! Du bist mein Gott! Du hast groß und hoch gemacht Hilfe für den, der in harten[Löse] satz, hast erfüllt in Reichlichkeit Schauungen“ (cf. KAUTZSCH, ZATW 1886 S. 260). Daß in v 1 neben Asaph und Heman nicht Ethan, sondern Jeduthun genannt ist, spricht dafür, daß wir es hier mit einem Nachtrag zur Chr zu tun haben, cf. 16 41 f. In dem Torhüterabschnitt 26 1-19 harmonieren v 14-16 und v 17-18 nicht miteinander; eins der beiden Stücke muß sekundär sein.

c. Nach Ausscheidung von 24 1—26 19 verbleiben als ältere Schicht der Einschaltung 23 3—27 34 außer den unter a besprochenen 23 6-23 noch 23 3-5, 24-32 26 20—27 34. Die Einleitung bildet ein Bericht über die Zählung der Leviten 23 3; das 30. Jahr als unterste Altersgrenze harmoniert nicht mit v 24, 27, ist also entweder eine Korrektur nach Num 4 3 oder Beweis für die Herkunft des Verses aus einer verhältnismäßig alten Quelle. Die angeschlossenen Verse 4-5 fallen durch die direkte Redeform auf, sind also sicher ein Zusatz. Es folgt dann eine Uebersicht über die Levitenfamilien (v 6-23), über die bereits gesprochen ist, und eine Ausführung über die Neubestimmung ihrer Dienstpflichten (v 24-32); hier ist v 27 sicherlich eine falsch eingeordnete Glosse zu v 24. Im folgenden hat nun diese Quelle augenscheinlich eine Uebersicht über die Verteilung der Aemter auf die einzelnen Levitenfamilien gegeben. Erhalten ist aber nur der Schlußteil 26 20-32; die vorangehenden Stücke dürften durch die Einschaltung 24 1—26 19 ersetzt sein. Zum Schluß folgt eine Liste der Heerführer, Stammesfürsten und sonstigen Beamten Davids (Kap. 27). Die v 2-13 bieten die gleichen Namen wie 11 11 ff., doch mit allerlei kleinen Abweichungen. Das Stück stammt also von einem andern Verfasser, denn ein und derselbe Autor hätte die gleichen Namen gewiß nicht zweimal in verschiedenen Zusammenhängen geboten. V 23-24, die nicht in den Kontext passen und auf Kap. 21 Bezug nehmen, sind sicher ein Zusatz. — Während 24 1—26 19 nach manchen Spuren nachchronistischen Ursprungs sind, steht nichts der Annahme im Wege, daß 23 3-32 26 20—27 34 schon vom Chronisten aufgenommen sind.

6. Die Analyse hat zu folgendem Ergebnis betreffs der Quellen des Chronisten geführt: 1. für Kap. 10 1—11 9-13, 14, 17—20 sind unsere Samuelisbücher benutzt; 2. für 11 10 12(23), 21-40 15 1-15, 25-29 16 1-7, 37-40, 43 21 1—23 2 28(1), 2-13 29 1-25 ein Midrasch, der sich an unsere Samuelisbücher anlehnt, doch für II Sam 24 eine stark abweichende Textform voraussetzt und überall den Inhalt durch umfangreiche Zutaten erweitert; 3. für 23 3-32 26 20—27 34 eine Quelle, welche eine Uebersicht über die Verteilung und Besetzung der

Aemter zur Zeit Davids gab. Vergleichen wir nun die Quellenangaben des Chronisten in 29<sup>29</sup> f. mit diesem Ergebnis, so können wir zunächst vermutungsweise die „Geschichte des Sehers Samuel“ mit unseren Samuelisbüchern identifizieren. Die oben an zweiter Stelle genannte Quelle enthält in Kap. 21 einen Abschnitt, in dem der Prophet Gad eine wichtige Rolle spielt: man wird sie daher vielleicht mit der 29<sup>29</sup> erwähnten „Geschichte des Schauers Gad“ gleichsetzen dürfen. Dafür darf man sich vielleicht auch auf II 29<sup>25</sup> berufen, wo erwähnt wird, daß die Anstellung der Leviten auch auf einer Anordnung Gads beruhte (cf. I 16<sup>4</sup> ff.). Versuchsweise wäre dann die oben an dritter Stelle genannte Quelle mit der 29<sup>29</sup> zitierten „Geschichte des Propheten Nathan“ zu identifizieren. Für die Möglichkeit dieser Identifikation kann man anführen, daß der Chronist II 29<sup>25</sup> weiß, daß Nathan an der Anstellung der Leviten beteiligt war, so daß 23<sup>3</sup> ff. ganz wohl in einer Nathangeschichte gestanden haben könnten. Doch kommt man hier über Vermutungen und bloße Möglichkeiten nicht hinaus. — Spätere Nachträge sind namentlich von Kleinigkeiten abgesehen, 11<sup>11</sup>–12<sup>22</sup> (aus der oben an zweiter Stelle genannten Quelle), 16<sup>8-36</sup> (aus dem Psalter) und 24<sup>1-26</sup> (wohl als Ersatz für ein Stück der Chr zum Zweck der Anpassung an die späteren Verhältnisse verfaßt). Vom Chronisten selbst stammen namentlich 10<sup>13,14</sup> 13<sup>1-5</sup> 14<sup>17</sup> 15<sup>16-24</sup> 29<sup>28-30</sup>.

7. Wichtiger ist das Ergebnis, daß wir in der Davidgeschichte der Chr vier Schichten unterscheiden können: 1. die alten den Samuelisbüchern direkt oder indirekt entnommenen Stücke; 2. die Ergänzungen, welche den Midraschquellen des Chronisten angehören; 3. die eigenen Zutaten des Chronisten; 4. die späteren Erweiterungen. Beim Vergleich der drei letztgenannten Schichten mit der ersten zeigt sich deutlich das Wesen der nachexilischen Midraschliteratur und ihrer Umarbeitung in jüdischem Sinne. Bemerkenswert ist aber auch, daß zwischen diesen drei jüngsten Schichten Differenzen bestehen, in denen sich die jeweiligen Veränderungen in der Organisation des Kultuspersonals reflektieren, und die somit für das Studium der Geschichte des Kultus von Wichtigkeit sind. Hervorgehoben sei hier wenigstens ein Punkt, der für die Einleitung in den Psalter bedeutsam ist: in der Quelle des Chronisten erscheinen die Asaphiten als die einzigen Sänger (was den Verhältnissen der ersten nachexilischen Zeit entspricht, vgl. I 16<sup>5,7,37</sup> mit ESR 2<sup>41</sup> = Neh 7<sup>44</sup>), doch bereits als Leviten; der Chronist fügt den Verhältnissen seiner Zeit entsprechend zwei weitere Sängerschöre hinzu, nämlich Heman und Ethan (I 15<sup>16</sup> ff. cf. 6<sup>18</sup> ff.); die Ergänzungen kennen ebenfalls drei Sängerteilungen, nennen jedoch anstelle Ethans Jeduthun (I 16<sup>41</sup> f. 25<sup>1</sup> ff.). Der jüngste Nachtrag (25<sup>9</sup> ff.) läßt uns übrigens bereits erkennen, daß an die Stelle dieser drei Sängerteilungen später 24 Abteilungen traten, die wohl abwechselnd amtierten, entsprechend den 24 Priesterabteilungen.

### § 87. Analyse von II Chr 1–36.

**1. Die Salomogeschichte (II 1–9)** läuft im allgemeinen I Reg 3–10 parallel und bietet nur wenig neues Material in Form von kleinen Zusätzen. läßt dagegen vieles von I Reg ganz unberücksichtigt, nämlich I Reg 1–2 31–3, 16–23 41–5 15 (außer 5 15 = II Chr 9 26), viele Details des Bauberichtes, besonders den Abschnitt über den Palastbau (7 1–12) und 7 27–27, 8 50a, 5–61 und Kap. 11. Ausgelassen ist also alles, was für Salomo ungünstig ist, aber auch manches andere, wofür der Chronist vielleicht kein besonderes Interesse hatte. Soweit die beiden Berichte parallel laufen, zeigt sich ein ganz verschiedenes Verhältnis. **a. In 4 11–9 23** stimmt der Text der Chr im ganzen wörtlich mit Reg überein. Hier scheint der Chronist also Reg direkt als Quelle benutzt zu haben. In diesem Teil weist die Chr nur wenige erweiternde Zusätze und Aenderungen auf, die teils auf die Hand des Chronisten, teils auf die späterer Bearbeiter zurückgehen dürften: 5 11b–13a und 7 6 statten die Tempelweihe mit einem musikalischen Element aus (der erstere Abschnitt stammt, da er den Namen Jeduthun statt Ethan anwendet, sicher von späterer Hand, cf. § 86,7); 6 13 fügt eine eiserne Kanzel für Salomo ein, um das Mißverständnis abzuwehren, als hätte er auf dem Platz der Priester gestanden; 6 40–42 ergänzen sein Weihgebet durch Psalmenzitate (cf. Ps 130 2 132 8–10); 7 1–3 berichten in Nachahmung von Lev 9 23 f., daß Feuer vom Himmel fiel und die Opfer verzehrte, und daß Jahwes Herrlichkeit in den Tempel einzog; 7 9 differenziert das Fest der Tempelweihe und das Laubhüttenfest und fügt zu letzterem die ~~7–22~~ hinzu (cf. die Verdoppelung der sieben Tage in I Reg 8 65 und Lev 23 36); in 7 11–15 ist der Text von I Reg 9 1–3 etwas freier wiedergegeben und besonders durch eine an Salomos Gebet anknüpfende Zusage Jahwes erweitert; in 8 2 ist die Nachricht I Reg 9 11 ff. in ihr Gegenteil verkehrt; in 8 3–5 ist der Text von I Reg 9 17 f. frei wiedergegeben und ergänzt; in 8 11–15 weicht Chr ebenfalls stärker von Reg ab, 8 11 ist mit einer religiösen Motivierung versehen, 8 13 macht aus den drei Jahresopfern die täglichen gesetzlichen Opfer, v 14–15 berichten neu von der Anstellung der Priester und Leviten nach den Anweisungen Davids. In einzelnen dieser Zusätze und Aenderungen mag ein Midrasch als Nebenquelle benutzt sein.

**b.** Schließt sich der Text der Chr in 4 11 ff. so im wesentlichen eng an Reg an, so zeigt sich in 11–4 10 im allgemeinen ein völlig freies Verhältnis. Hier dürfte also der Chronist nicht direkt aus Reg geschöpft haben, zumal da die Abweichungen nur zum kleinsten Teil aus einer seiner Tendenzen sich erklären lassen. Vielmehr dürfte er hier einer Parallelquelle folgen, die dem Text von Reg sehr frei gegenüberstand. Zweifellos stammt diese Quelle aus der nachexilischen Zeit, genauer aus der Zeit nach der Einführung des Priesterkodex, denn sie nimmt auf diesen mehrfach Bezug; so, wenn sie

in Gibeon die Stiftshütte und den von Besaleel angefertigten Brandopferaltar stehen läßt (1 3.5 f.), oder wenn sie 3 14 die das Allerheiligste abgrenzende Wand durch einen Vorhang (wie in der Stiftshütte des P) ersetzt. Nur ausnahmsweise finden sich hier Stücke, die wörtlich mit Reg übereinstimmen (1 14-17 4 2-5.10 = I Reg 10 26-29 7 23-26.39b); diese unterliegen aber dem Verdacht späterer Ergänzung aus Reg. Auch sonst scheint der Text der Quelle, sei es vom Chronisten, sei es von späteren Bearbeitern, durch Zusätze bereichert zu sein: so stört 1 4 den Zusammenhang von v 3 und 5; 2 1 greift 2 17 vor; 2 26 (cf. I 14 1) ist ein zusammenhangsloser Brocken, ursprünglich vielleicht Randglosse zu 2 7; 2 11 stört den Zusammenhang; 3 16 überlädt den Vers und ist wohl Zusatz nach I 15 1; 3 6-7 sind mit v 5 unvereinbar und wohl teils Varianten, teils Glossen zu v 5; 4 6, ist wohl Glosse zu 4 2-5. — Die für I 1-4 10\* benutzte Quelle muß von einem andern Verfasser stammen als I 21 f., denn sie weiß nichts davon, daß David bereits den Altar auf der Tenne Ornans gebaut und die Steine und Balken zum Tempel hat herrichten lassen (4 1 2 2 ff. cf. I 21 25 f. 22 1 ff.). Sie läßt sich auch nicht sicher genug mit einem der 9 29 zitierten Werke identifizieren. Da der Chronist auf diese nur zur Ergänzung seiner Darstellung verweist, ist es auch zweifelhaft, ob er überhaupt eine von ihnen für seine Erzählung verwertet hat.

**2. Die Geschichte der Reichsteilung und Rehabeams (Kap. 10—12)** folgt dem Parallelbericht von I Reg 12 1-24 (außer v 20) wörtlich in 10 1-11 4; hier hat also Reg als Quelle gedient. Ohne Parallele sind 11 5-23; sie mögen aus der 12 15 zitierten Iddoquelle übernommen sein, da sie in 11 14 f. auf Jerobeams kultische Maßregeln Bezug nehmen und die Iddoquelle sich gerade mit diesen eingehender beschäftigt haben dürfte, wenn der anonyme Prophet von I Reg 13 wirklich Iddo war (§ 79,23). Der folgende Abschnitt 12 1-12 ist eine midraschartige Erweiterung von I Reg 14 25-28, die in v 24.9b-11 wörtlich übernommen sind. Da in den Zusätzen der Prophet Schemaja eine Rolle spielt (v 5.7), wird hier die v 15 zitierte Schemajaquelle benutzt sein. In 12 13-16 folgt der Chronist wieder dem Text von I Reg 14 21 f. 30 f., doch mit einer charakteristischen Abschwächung des Urteils des Rd in v 14 und mit einer selbständigen Quellenangabe in v 15.

**3. Die Geschichte Abias (Kap. 13)** enthält in v 3-21 einen großen Abschnitt, der in Reg ohne Parallele ist und aus dem in v 22 zitierten Iddo-midrasch entnommen sein wird (vgl. die enge Verwandtschaft von v 9 f. mit 11 1 f.). Im übrigen folgt der Chronist im ganzen wörtlich dem Parallelbericht von Reg, doch mit einer abweichenden, wohl den ursprünglicheren Text bietenden Angabe über den Namen der Königinmutter und mit Auslassung des Verwerfungsurteils des Rd<sup>1</sup> (vgl. § 83,2). Ueber v 23 vgl. Nr. 4.

**4. Von der Asageschichte (Kap. 14—16)** laufen 14 1-4 15 16-16 6 meist wörtlich I Reg 15 11-22 parallel; doch hat der Chronist I Reg 15 12 zu einem

ausführlicheren Bericht über die Abschaffung des Höhenkultus (14<sub>2-4</sub>) umgestaltet, in 15<sub>17</sub> zur Vermeidung des Widerspruchs mit 14<sub>2</sub> ff.  $\text{לֹא-שָׁח}$  eingefügt und, wohl im Anschluß an eine Angabe seiner zweiten Quelle, die Datierung 15<sub>19</sub> 16<sub>1az</sub> nachgetragen. Als zweite Quelle diente ihm nach 16<sub>11</sub> MReg, aus dem 13<sub>23b</sub> 14<sub>5</sub>–15<sub>15,19</sub> 16<sub>1az,7-10</sub> übernommen sein werden. Augenscheinlich hat der Chronist diese Quelle nur bruchstückweise zur Ergänzung benutzt: 15<sub>1-15</sub> schließen in Wahrheit nicht an den Kuschitenfeldzug 14<sub>8-14</sub> an, der nach 13<sub>23b</sub> wohl in das 11. Regierungsjahr Asas verlegt wurde, sondern an einen ersten Krieg gegen Israel (15<sub>8,11</sub>), der nach 15<sub>10</sub> in das 15. Jahr Asas fiel; 16<sub>7</sub> setzt voraus, daß MReg über den Kriegszug des 36. Jahres wesentlich anders erzählte als 16<sub>1az,6</sub>; 16<sub>9</sub> läßt den Bericht über weitere unglückliche Kriege erwarten. Ohne genügenden Grund verbinden BENZINGER und KITTEL 14<sub>1-4</sub> mit v 5-14 zu einer Einheit, wodurch sie genötigt werden, für 15<sub>1</sub> ff. noch eine zweite Midraschquelle anzunehmen, weil 15<sub>8</sub> eine Dublette zu 14<sub>2</sub> ff. bildet; dies Ergebnis läßt sich mit der Angabe nur einer Quelle in 16<sub>11</sub> schwer vereinigen. — In den Schlußnotizen 16<sub>11-14</sub> bietet der Chronist außer seiner Quellenangabe (v 11) den Stoff von I Reg 15<sub>23b,24,10.</sub>, doch mit einigen eigentümlichen Zusätzen, die wohl MReg entlehnt sind.

5. Für die **Josaphatgeschichte (17<sub>1</sub>–21<sub>1a</sub>)** hat der Chronist Reg als Quelle benutzt in 17<sub>1a</sub> 18<sub>3-34</sub> 20<sub>31-34</sub> 21<sub>1a</sub> (cf. I Reg 15<sub>24b</sub> 22<sub>4-35bz,41-44,46,51</sub>); nur hat er in 18<sub>31b</sub> eine Ergänzung beigefügt, in 20<sub>33b</sub> den Wortlaut geändert und die Quellenangabe in 20<sub>34</sub> durch eine für ihn passende ersetzt. — Die Ergänzungen hat der Chronist aus zwei verschiedenen, teilweise parallelen Quellen entnommen; denn in 17<sub>7-9</sub> und 19<sub>4-11</sub> haben wir zwei Berichte über die Rechtsbelehrung des Volkes. Da 17<sub>5b</sub> in 18<sub>1a</sub> wieder aufgenommen wird, werden wir 17<sub>1b,5</sub> und 18<sub>1-2</sub> verbinden, 17<sub>6-19</sub> aber aus einer andern Quelle herleiten müssen. Der gleichen Quelle wie 18<sub>2</sub> werden auch 19<sub>1-3</sub> entnommen sein, da sie als Einleitung und Schluß des Berichtes über den Aramäerfeldzug zusammengehören, ebenso 19<sub>4-11</sub> als Variante zu 17<sub>7-9</sub>. Da in 19<sub>2</sub> eine Prophetie des Jehu angeführt wird, und da der Chronist eine Jehugeschichte in 20<sub>34</sub> als eine seiner Quellen zitiert, werden wir 17<sub>1b,5</sub> 18<sub>1-2</sub> . . . 19<sub>1-11</sub> aus der Jehuquelle ableiten dürfen. — Für 17<sub>6-19</sub> bleibt uns dann der gleichfalls 20<sub>34</sub> zitierte MReg als Quelle übrig. Aus dieser dürfen wir wohl auch 20<sub>1-30</sub> und ebenso 20<sub>35-37</sub> (eine charakteristische Umbildung von I Reg 22<sub>49,50</sub>) herleiten, da in ihnen nicht Jehu, sondern Jahasiel resp. Elieser als Propheten auftreten (20<sub>14,37</sub>). — Die Jehuquelle fand der Chronist nicht als selbständiges Buch, sondern als Zutat zu MReg (20<sub>24</sub>). Vermutlich war sie mit Benutzung von MReg abgefaßt, da 17<sub>2</sub> auf 15<sub>8</sub> zurückweist. Daher kann auch die Nachricht über die Rechtsbelehrung des Volkes nicht als durch zwei voneinander unabhängige Quellen bezeugt und darum für genügend beglaubigt gelten. Sie ist wohl aus dem Namen

des Königs Josaphat = „Jahwe richtet“ erschlossen. So fehlt es auch von dieser Seite an einer genügenden Stütze für die Vermutung von REUSS, der Bericht 17 ff. ermögliche uns die Datierung der Einführung des Bundesbuches (cf. § 59, 5a).

6. In der Geschichte **Jorams** (21<sup>10-20</sup>) benutzte der Chronist Reg für v 11,5-10,1 (cf. I Reg 22 31b II Reg 8 17-22): ein Zusatz von seiner Hand ist v 10,1. Die Ergänzungen v 2-4, 11-20 stammen vermutlich aus MReg. — In der Geschichte **Ahasjas** (22<sup>1-9</sup>) wird die Feststellung der aus Reg übernommenen Stücke dadurch unmöglich, daß uns der Text des Rd<sup>1</sup> nur teilweise erhalten ist (cf. § 79, 4). Sicher stammen aus Reg v 1,1,2,3,4,5a,7b,6 (cf. II Reg 8 21b, 26-29). V 1,4 stammt aus MReg (cf. 21 17). Die kleinen Erweiterungen in v 3-5 sind wohl der Hand des Chronisten zu verdanken. Im übrigen ist nicht sicher festzustellen, ob dieser den ursprünglichen Text von Reg benutzt oder etwa MReg. — Die Geschichte vom Sturz **Athaljas** (22<sup>10-23 21</sup>) folgt im allgemeinen der Parallele II Reg 11 bis aufs Wort: doch ist die Leibwache durch Priester und Leviten ersetzt (23<sup>1</sup> ff.), und demgemäß sind einige Zusätze eingeschaltet (v 13a,7,18a,7b,19). Ob der Chronist diese Aenderungen von sich aus vorgenommen hat, oder ob er darin etwa MReg folgt, läßt sich nicht entscheiden. — Die Geschichte des **Joas** (**Kap. 24**) erzählt der Chronist, abgesehen von v 1,2,1,27b = II Reg 12 1,2a,7b,3a\*,22b, so stark abweichend von Reg, daß wir als seine Hauptquelle MReg (cf. v 27) betrachten müssen, der er selbst da den Vorzug gibt, wo sie Reg parallel läuft. — In der **Amasjageschichte** (**Kap. 25**) stammen direkt aus Reg wohl v 1-1,17-28 = II Reg 14 2,3\*,5,6,8-14,17-20 mit kleinen Zusätzen und Aenderungen von der Hand des Chronisten in v 3,17,20,26,27. Der Rest (v 5-16) ist jedenfalls aus MReg (cf. v 26) entlehnt als Ersatz für II Reg 14 7. — Ueber **Uzzia** (**Kap. 26**) berichtet der Chronist nach Reg in v 1-1,21-23 = II Reg 14 21-22 15 2,3,5-7 mit Auslassung des das Lob einschränkenden Satzes II Reg 15 4 und mit Zusätzen und Aenderungen in II Chr 26 21-23. Die Einschaltung v 5-20 würden wir aus MReg herleiten, wenn nicht v 22 als Quelle eine Geschichte Uzzias von der Hand Jesajas erwähnte. Vielleicht ist das die gleiche Quelle, aus der II Reg 18 13,17 20 19 = Jes 36—39 stammen. — Von der **Jothamgeschichte** (**Kap. 27**) stammen v 1-3,1,7-9 aus II Reg 15 32a,31,35b,36-38 mit einem Zusatz in v 2,2 und Aenderungen in v 2,7. Die Wiederholung von v 1,4 in v 8 fällt wohl einem Abschreiber zur Last. V 3,5-6 stammen wohl aus MReg (cf. v 6). — In der **Ahasgeschichte** (**Kap. 28**) folgt der Chronist in v 1-4, 26,27 II Reg 16 2-1,19,20 mit Zusätzen in v 2,3,4 und Aenderungen in v 26,27. In der Einschaltung v 5-25, die in der Hauptsache aus MReg stammen wird (cf. v 20), sind v 17-19 ein den Zusammenhang störender Zusatz, wohl von der Hand eines späteren Bearbeiters.

7. Die Geschichte **Hiskias** (**Kap. 29—32**) eröffnet der Chronist durch die einleitenden Sätze 29 1-2 = II Reg 18 2-3. Die dann folgenden Erzäh-



lungen über die Wiederweihe des Tempels (29<sup>3-36</sup>), die Passahfeier (30<sup>1-27</sup>), die Abschaffung der Höhen (31<sup>1</sup>), die Wiederanstellung der Priester und Leviten und ihre Besoldung (31<sup>2-21</sup>) sind eine midraschartige breite Ausführung von II Reg 18<sup>1</sup>, die durch den Bericht über die Kultusreform und Passahfeier Josias stark beeinflusst ist. Sie stammen wohl in der Hauptsache aus MReg, wofür auch die Rückbeziehung von 29<sup>3,7</sup> auf 28<sup>21</sup> spricht. Doch ist der Text durch Zusätze erweitert. In 29<sup>13b-17</sup> sind die Sängereinheiten nachgetragen, wegen der Nennung Jeduthuns statt Ethans sicher erst von einem Bearbeiter der Chr (cf. I 16<sup>11f.</sup>, 25<sup>1</sup> ff.). Dagegen liegt kein Grund vor, die v 12,13a MReg abzuspreehen; die Namen der Abteilungen sind die gleichen wie I 15<sup>5</sup> ff., nur daß dort zwei mehr genannt sind. In 29<sup>25</sup> ff. befremdet die zweimalige Erwähnung des Gesanges; da v 30 nur Asaph nennt, wird dieser Vers der Quelle angehören, v 25,26,27b,28 dagegen werden vom Chronisten beigelegt sein. Ein Zusatz des Chronisten sind ferner vielleicht 29<sup>34-35</sup>. In 30<sup>1</sup> war ursprünglich wohl nur Juda genannt; die Heranziehung des übrigen Israel wird erst v 5 beschlossen. Da 30<sup>22b</sup> die Israeliten Subjekt sind, müssen auch v 21b<sup>2</sup>,22a als Zusätze betrachtet werden. — Der folgende Abschnitt 32<sup>1-31</sup> ist eine freie midraschartige Wiedergabe des Inhaltes von II Reg 18<sup>13-20</sup> = Jes 36—39 und stammt wohl ebenfalls aus MReg. Auffallend ist, daß die Erzählungen stark verkürzt, ja in v 21 und 31 durch bloße Andeutungen ersetzt sind, vielleicht weil sie als allgemein bekannt betrachtet werden konnten. — Den Schluß macht der Chronist mit der üblichen Quellenangabe 32<sup>32</sup>, indem er auf unser Jesajabuch (zum Titel cf. Jes 1<sup>1</sup>) und auf MReg verweist (doch läßt das Fehlen eines verknüpfenden „und“ der Vermutung Raum, daß der Hinweis auf das Jesajabuch sekundär ist, cf. § 106,3), sowie mit einer wohl auf MReg zurückgehenden und letztlich aus der Quelle unseres Königsbuches stammenden Notiz über den Tod und das Grab Hiskias (v 33<sup>1</sup>) und mit der Nennung des Nachfolgers (v 33<sup>b</sup>) nach II Reg 20<sup>21b</sup>.

8. In der Geschichte **Manasses** (33<sup>1-20</sup>) folgt der Chronist zunächst bis v 9 der Darstellung von II Reg 21<sup>1-9</sup>. Daran fügt er, wohl aus MReg, in v 10-17 einen Abschnitt über Manasses Exil, Bekehrung, Rückkehr und weitere Frömmigkeit (vgl. dazu § 83,2), dann die Quellennachweise (v 18,19 vgl. § 84,3) und die Schlußnotiz (v 20) nach II Reg 21<sup>15</sup>. — Die Geschichte **Amous** (33<sup>21-25</sup>) deckt sich in v 21,22a,24,25 mit II Reg 21<sup>19a,20,23,24</sup>; der Zusatz v 22b,23 mag auf den Chronisten selbst zurückgehen. — In der Geschichte **Josias (Kap. 34—35)** decken sich 34<sup>1-2,15-31</sup> 35<sup>18-19</sup> fast völlig mit II Reg 22<sup>13a,2,8-20</sup> 23<sup>1-3a,22,23</sup> und sind wohl direkt aus Reg geschöpft. Den ausführlichen Bericht über die Kultusreform II Reg 23<sup>26-29</sup> ersetzt der Chronist durch die kurze Notiz 34<sup>32-33</sup>, jedenfalls weil der ausführliche Bericht nach dem einer andern Quelle entnommenen 34<sup>3-7</sup> nicht mehr möglich war. Im übrigen erzählt der Chronist wohl nach dem 35<sup>26-27</sup> genannten MReg. Die-

ser verlegte die Kultusreform Josias bereits in das 12. Jahr Josias, jedenfalls auf Grund der Erwägung, daß ein so frommer König die Mißstände nicht so lange geduldet haben könne (34 3-7). Er berichtete dann weiter in 34 8-13 von der Tempelrenovierung Josias in freiem Anschluß an II Reg 22 3-7. Der überleitende Vers 34 14 ist vielleicht vom Chronisten beigelegt; doch ist es möglich, daß auch MReg von der Auffindung des Gesetzes erzählte, aber sie wird dann nur die Einleitung zur Beschreibung der Passalfeier 35 1-17 gebildet haben, die eine midraschartige Ausführung von II Reg 23 21 ist. In ihr sind in v 15 die Namen Heman und Jeduthun erst von einem Bearbeiter der Chr. nachgetragen (cf. I 16 41 f. 25 1 ff.) Aus MReg stammt endlich auch der Bericht über den Untergang Josias 35 20-25, der sich in freier Weise an II Reg 23 29-30 anlehnt.

**9. Für die Geschichte der letzten Könige (Kap. 36)** benutzt der Chronist im ganzen den Bericht von II Reg 23 30<sub>b</sub> ff. als Quelle, doch unter starker Verkürzung. Hinzugefügt hat er, vielleicht nach MReg, den er v 5 zitiert: v 6b, 7, 12b, 13a, 7-16, 20b, 21, sowie das Edikt des Cyrus (v 22, 23), das jedoch richtiger den Anfang des Buches Esra bildet und dort auch vollständiger wiederholt ist; vgl. dazu § 89, 3.

**10. Die Leviten in den Quellen der Chronik.** Nach BÜCHLER hätte die Quelle, welcher der Chronist die Schilderung kultischer Vorgänge entnahm, von den Leviten gänzlich geschwiegen, und diese wären überall erst vom Chronisten nachgetragen, z. T. in der Weise, daß er ein ursprünglich appositionelles  $\text{לֵוִיִּם}$  durch Einfügung eines „und“ verselbständigte (z. B. II 13 9, 10) oder in einen von Priestern handelnden Satz  $\text{לֵוִיִּם}$  einschaltete, die dann die Priester mit umfassen (z. B. II 11 14), z. T. in freierer Weise. In dieser Behauptung liegt sicher ein richtiger Kern. Z. B. II 11 13-15 befremdet es, daß, nachdem zunächst von Priestern und Leviten gesprochen war, in v 14 und 15 nur von Priestern die Rede ist; in II 13 9 findet sich die gleiche Erscheinung, und in v 11 wäre als Dienst der Leviten bezeichnet, was sonst nur den Priestern zukommt. Aber BÜCHLER übersieht, daß die von den Leviten handelnden Stellen nicht alle auf gleicher Stufe stehen und darnach nicht alle dem Chronisten zugeschrieben werden können. Nach I 6 ist für diesen die Dreiteilung des Stammes Levi und die Sängertrias Heman, Asaph, Ethan charakteristisch. Stellen, die eine andere Einteilung der Leviten voraussetzen oder nur Asaph als Sänger erwähnen (cf. auch II 20 19: Kabahtiter und Korahiter), können nicht von seiner Hand stammen, sondern müssen von ihm aus den Quellen übernommen sein, wie die Stellen, welche die Sängertrias Asaph, Heman, Jeduthun nennen, auf spätere Bearbeiter zurückgeführt werden müssen (vgl. § 86, 7). So ist BÜCHLERS These dahin einzuschränken, daß der Chronist den levitenfreundlichen Charakter seiner Quellen nur gesteigert hat. Wieweit die Erwähnung der Leviten in den Quellen ursprünglich ist, wieweit sie auf vorchronistische Bearbeiter, auf

den Chronisten und auf spätere Bearbeiter zurückgehen, wird sich im einzelnen kaum entscheiden lassen.

### § 88. Die Entstehung der Chronik.

1. Für die **Abfassungszeit der Chr** bietet uns einen sicheren **terminus ad quem** die Tatsache, daß EUPOLEMUS (SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* III<sup>1</sup> S. 474 ff.) um 157 v. Chr. bereits die LXX zur Chr (II 2<sup>2-15</sup>) benutzt hat. Auch Sirach 47<sup>s</sup> ff. setzt etwa um 180 das Bild, das der Chronist von David entworfen hat, voraus. Zur genaueren Bestimmung der Abfassungszeit benutzt man meist den Stammbaum der Davididen (I 3), der nach § 85, 4b, wahrscheinlich um 270 aufgestellt ist. Doch bietet uns auch dieses Datum wohl nur einen terminus ad quem, da I 3 wohl nicht schon vom Chronisten aufgenommen, sondern erst von einem Bearbeiter nachgetragen ist.

2. Den **terminus a quo** liefert uns in absoluter Weise der Endpunkt des geschichtlichen Verlaufs, den der Chronist darstellt. Soweit allein die Chr ins Auge gefaßt wird, ist das das Freiheitsedikt des Cyrus, also der Endpunkt des Exils. Doch bilden die Bücher Esra und Nehemia in Wahrheit den zweiten Teil seines Werkes. In diesem wird die Erzählung noch um etwa ein Jahrhundert weiter geführt, in Einzelheiten sogar noch weiter, nämlich bis zur Zeit Darius' III (Neh 12<sup>22</sup>; vgl. § 85, 5a). Aber auch wenn wir von dieser Fortsetzung zunächst noch absehen, so ergibt sich doch bereits aus der Chr selbst, daß wir ihre Abfassung nicht gar zu lange vor dem in Nr. 1 ermittelten terminus ad quem ansetzen dürfen. Denn der Chronist benutzt Quellen, die uns mindestens bis in das 4. Jh. hinabführen. In erster Linie sind da unsere Samuelis- und Königsbücher zu nennen. Diese lagen dem Chronisten in einer Gestalt vor, die sie erst ziemlich spät erhalten haben. Er kennt und benutzt direkt oder indirekt bereits zahlreiche der nachexilischen Nachträge wie II Sam 21<sup>18-22</sup> I Reg 7<sup>47</sup> ff. 12<sup>21-24</sup> 22<sup>4</sup> ff. etc., darunter auch solche, die schon die Bearbeitung nach dem Priesterkodex voraussetzen wie I Reg 7<sup>48</sup> (der goldene Altar), I Reg 8<sup>3</sup> ff. (die Stiftshütte des Priesterkodex und ihre Geräte). Er benutzt ferner, besonders für I 1—9 die genealogischen Angaben der verschiedensten Teile des Pentateuchs, auch der spätesten wie Gen 46<sup>s</sup> ff. Ex 6<sup>16</sup> ff. Num 26. Das nötigt uns, den Chronisten geraume Zeit nach 445 anzusetzen. Noch deutlicher reden seine übrigen Quellen. Wo uns ein Vergleich ihrer kultischen Schilderungen mit den Bestimmungen des Pentateuchs möglich ist, zeigt sich, daß sie im allgemeinen auf einer Stufe mit den sekundären Bestandteilen des Priesterkodex stehen; vgl. z. B. II 30<sup>2</sup> ff. mit Num 9<sup>s</sup> ff. (nachträgliche Passahfeier), 31<sup>3</sup> mit Num 28 f. (Morgen- und Abendbrandopfer, Sabbath-, Neumond- und Festopfer nach der Vorschrift des Gesetzes), 31<sup>4</sup> ff. mit Num 18<sup>12</sup> f. Lev 27<sup>50</sup> (Abgaben nach dem Gesetz), 31<sup>19</sup> mit Num

351 ff. etc. (Priesterstädte). Danach werden wir die Midraschquellen des Chronisten im allgemeinen kaum vor dem 4. Jh. ansetzen dürfen, wenn auch einzelne etwas älter sein mögen. Nun geht aber der Chronist in einer Beziehung weit über seine Quellen hinaus. Diese erwähnen in der Regel nur Asaph als Sängerabteilung der Leviten (z. B. I 16<sup>3</sup> ff. 37 II 29<sup>30</sup> 35<sup>15</sup>), nur ausnahmsweise einmal (in einem Zusatz?) Kahathiter und Korachiter (II 20<sup>19</sup>). Zu ihrer Zeit gab es also nur erst eine Sängerabteilung. Der Chronist selbst rechnet schon mit drei Sängerabteilungen, Asaph, Heman und Ethan, und führt deren Anstellung bereits auf David zurück, so daß wir den Eindruck erhalten, zu seiner Zeit sei die Dreiheit der Sängerschöre längst eingebürgert gewesen. Es liegt also zwischen der Abfassungszeit der Midraschquellen und dem Chronisten eine längere Entwicklung mit verschiedenen Stadien, von denen uns (der Zusatz?) II 20<sup>19</sup> (Kahathiter und Korachiter) und der elohistische Psalter (Korachiter und Asaphiter, cf. § 156.2.3) Zeugnis geben. Wir werden daher, wenn wir die Midraschquellen etwa um 400 ansetzen, den Chronisten kaum vor 300 ansetzen dürfen. Bestätigt wird das, wenn die Vermutung richtig ist, daß die Hohepriesterliste I 6<sup>25</sup> ff. ein Stück der zur Zeit des Darius III aufgezeichneten Liste ist (§ 85,54); denn dann führt uns eine der Quellen des Chronisten bis in die Zeit etwa um 335 hinab. Für die Ansetzung nach dem Untergang des Perserreiches mag man auch anführen, daß er Cyrus II 36<sup>22</sup> f. den Titel König von Persien beilegt; diese inkorrekte Bezeichnung kam wohl erst auf, als es galt, die persischen Könige von andern zu unterscheiden (vgl. jedoch auch § 90,7). Dagegen läßt sich daraus, daß schon für die Zeit Davids nach Daireken gerechnet wird (I 29<sup>7</sup>), nichts Genaueres für die Abfassungszeit entnehmen.

**3. Literarischer Charakter des Chronisten.** Der Chronist galt früher als ein ziemlich selbständiger Schriftsteller, da man alle Abweichungen von den älteren Quellen (Sam und Reg) auf seine Rechnung zu setzen pflegte. Das hat sich durch die Analyse als unhaltbar erwiesen. Er ist in der Hauptsache nur ein Redaktor, der die Stoffe, die ihm seine Quellen boten, zusammenstellte, und zwar, soweit wir sein Verfahren an den kanonischen Quellen nachprüfen können, so, daß er den Wortlaut im ganzen unverändert ließ. Hat er doch sogar eine Reihe von Rückweisen auf andere, von ihm nicht reproduzierte Stücke beibehalten, obwohl sie bei ihm unverständlich wurden (vgl. I 14<sup>3</sup> 17<sup>13</sup> II 10<sup>15</sup>). Nur so ist es auch erklärlich, daß in seinem Werk verschiedene Angaben unausgeglichen nebeneinander stehen. Nur in bescheidenem Maße bat er den Text seiner Quellen von sich aus geändert oder mit Zusätzen versehen. Eine größere Selbständigkeit zeigt er nur darin, daß er seine Quellen nicht vollständig mitteilt, sondern teils kürzt, teils nur einzelne Abschnitte auswählt. Sowohl seine eigenen Zusätze wie die von ihm getroffene Auswahl lassen ein besonderes Interesse an den Le-

viten, besonders den Musikern und Sängern, erkennen, deren Bedeutung jedenfalls stark übertrieben ist. So darf man mit gutem Grund annehmen, daß der Chronist selbst zu den levitischen Musikern oder Sängern gehörte oder ihnen wenigstens sehr nahe stand.

4. Die **Zusätze zur Chronik** stammen im allgemeinen wohl noch aus dem 3. Jh. Einzelne freilich dürften selbst noch in das 2. Jh. hinabgehen, wie die noch in LXX fehlenden Nachträge besonders in I 1 (§ 85,3) und die Uebersicht über die 24 Abteilungen der Priester, Sänger und Torhüter I 24<sup>1</sup>—26<sup>19</sup> (§ 86,5<sup>b</sup>). Relativ alt werden die Zusätze sein, welche statt Ethan den Namen Jeduthun bieten, im übrigen aber noch ebenso eine Dreiteilung der Sänger kennen wie der Chronist selbst; denn diese Einteilung wich bald einer andern in 24 abwechselnd amtierende Abteilungen, die mit jener nur künstlich in Zusammenhang gebracht wurde (I 25). Ihrem Ursprung nach zerfallen die Nachträge in vier Gruppen: 1. Ergänzungen aus den schon vom Chronisten benutzten Quellen, besonders in I 1—9, vgl. auch § 86,2 87,15; 2. Ergänzungen durch Listen und Uebersichten, die erst später hergestellt oder wenigstens redigiert waren, so besonders I 3 (etwa um 270), I 9<sup>2</sup>—31 (3. Jh.?), I 24<sup>1</sup>—26<sup>9</sup> (vielleicht erst 2. Jh.); 3. Ergänzungen durch Psalmenzitate in I 16<sup>8</sup>—36 II 6<sup>40</sup>—42; 4. freie Zusätze verschiedener Bearbeiter, meist nur geringen Umfanges. Alle diese Nachträge haben aber den Charakter der Chr nicht verändert; sie stammen also wohl aus den gleichen Kreisen wie die Chr selbst.

## Kapitel VII.

### Die Bücher Esra und Nehemia.

**Literatur:** Kommentare: EBERTHEAU (KEH) 1862, 2. Aufl. von VRYSSLE 1887; AKAMPHAUSEN (BUNSENS Bibelwerk) 1865; CFKEIL (KD) 1870; SOETTLI (SZ) 1889; HERYLE (Cambridge Bible) 1893; CSIEGFRIED (NHK) 1901; ABERTHOLET (MHC) 1902; GJAHN 1909; GHÖLSCHER (HSAT) 1910. — Zum Text: THBOEHME, Neh I—5 (Gymn.-Progr. Stolp 1871); HGUTHE, SBOT 1901. — Abhandlungen: ESCURADER, D. Dauer d. zweiten Tempelbaus, StKr 1867 S. 460 ff.; ENESTLE, Zur Frage nach d. ursprüngl. Einheit d. Bb. Chr, Esr u. Neh, StKr 1879 S. 515 ff.; RSMEND, D. Listen d. Bb. Esr u. Neh 1881; AHSAYCE, Introduction to the books of Ezra, Neh and Esther 1885, 1893; AVANHOONACKER, Néh. et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration 1890, Zorobabel et le second temple 1892, Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxes I. Esdras en l'an 7 d'Artaxerxes II 1892, Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone 1896; AKUENEN, Gesammelte Abhandlungen ed. BUDE 1894 S. 212 ff., 370 ff.; WHKOSTERS, Het herstel van Israel in het perzische tijdvak 1894, deutsch von BASEDOW 1895 (vgl. dazu besonders JWELHAUSEN, Nachr. d. GGW 1895 S. 166 ff.); EDMAYER, D. Entstehung d. Judentums 1896; CHICTOREY, The composition and historical value of Ezr—Neh 1896 (Beihft 2 zur ZATW); JMAQUART, Fundamente israel. u. jüd. Gesch. 1897 S. 28 ff.; ESELLIN, Serubbabel 1898, Stud. zur Entstehungsgeschichte d. jüd. Gemeinde II 1901; HWINKLER, Altorient, Forschungen 2. Reihe II 1 S. 210 ff., 228 ff., II 2 S. 241 ff., III 2 S. 458 ff. (1899 ff.); JGEISSLER, D. literarischen Beziehungen d. Esramemoiren (Progr. Chem-

nitz 1899): NIKEL, D. Wiederherstellung d. jüd. Gemeinwesens nach d. babyl. Exil 1900; JTHEIS, Gesch. u. literarkrit. Fragen in Esr 1—6 (Alttestl. Abhandl. ed. NIKEL II 5) 1910.

## § 89. Namen und Inhalt des Buches Esra-Nehemia und sein Verhältnis zur Chronik.

**1. Buchteilung und Namen.** Die Bücher Esr und Neh galten den Juden zunächst zusammen als ein einziges Buch, das als  $\text{סְדָרִים}$  bezeichnet wurde. Das beweisen die alten Angaben über die Zahl der biblischen Bücher und die Aufzählungen ihrer Namen (JOSEPHUS c. Ap. I 8, Talmud Baba bathra 15a, MELITO VON SARDES bei EUSEBIUS hist. eccl. IV 26 etc.), das Zeugnis des HIERONYMUS (praef. in Esdr. et Neh), die Handschriften und die beide Bücher zusammenfassende Schlußmassora. Auch die ursprüngliche LXX kennt sie nur als ein Buch (Cod. Vat.  $\text{Ἐσδραζζ β'}$ ). Die Zweiteilung erwähnt für die LXX zuerst ORIGENES: zu HIERONYMUS' Zeit war sie bei Griechen und Lateinern allgemein üblich. In die hebräischen Texte drang sie seit 1448 ein (§ 8, 2a). Für die beiden Teile entsprechen einander die Namen  $\text{סְדָרִים} = \text{Ἐσδραζζ β'} = \text{Esdras I} = \text{Esra}$  und  $\text{נְהִמְיָא} (\text{auch } \text{סְדָרִים}) = \text{Ἐσδραζζ γ'} = \text{Esdras II} = \text{Nehemia}$  ( $\text{Ἐσδραζζ α'}$  = Esdras III bezeichnet ein apokryphes Esrabuch, § 163, Esdras IV ein pseudepigraphisches, § 185).

**2. Seinem Inhalt nach** zerfällt das Buch Esr-Neh in vier Abschnitte.  
**a.** Der erste (**Esr 1—6**) erzählt von der Rückkehr aus dem Exil und dem Tempelbau: 1-4 Edikt des Cyrus: 5-11 die Rückkehr: 21-70 Liste der Heimkehrenden: 31-6 Wiederaufbau des Altars und Feier des Laubhüttenfestes; 37-13 Beginn des Tempelbaus: 41-5 Hinderung des Baues durch die von der Beteiligung zurückgewiesenen Samaritaner; 46 Beschwerdeschrift über die Juden an Xerxes: 47-16 Beschwerdeschrift an Artaxerxes; 417-24 Verbot des Baues durch Artaxerxes; 51-2 Wiederbeginn des Tempelbaues auf Betreiben Haggais und Sacharjas; 53-17 Anfrage des Statthalters Tathnadj bei Darius, ob der Tempelbau erlaubt sei: 61-12 Antwort des Darius mit Anführung des Cyrusediktes: 613-15 Vollendung des Tempelbaues: 616-22 Einweihung des Tempels.

**b.** Der zweite Abschnitt (**Esr 7—10**) erzählt von dem ersten Teil der Wirksamkeit Esras: 71-10 Esras Rückkehr aus Babel: 711-28 Edikt des Artaxerxes, das Esra die Rückkehr und die Einführung seines Gesetzes gestattet: 81-20 Liste der mit Esra Heimkehrenden: 821-36 der Zug Esras und seiner Genossen nach Jerusalem: 91-1014 Esras Vorgehen gegen die Mischehen.

**c.** Der dritte Abschnitt (**Neh 11-13 3**) erzählt von Nehemias erster Wirksamkeit in Jerusalem und der Einführung des Gesetzes Esras: 11-11 Nehemia erfährt die schlimme Lage der jüdischen Gemeinde, sein Gebet: 21-10 er erhält die Erlaubnis zu einer Reise nach Jerusalem und zum Bau der Stadtmauer: 211-20 er besichtigt die Mauern und betreibt ihre Aus-

besserung; 31-32 Liste der am Bau Beteiligten; 33-417 Fortführung des Baues trotz der Feindseligkeiten Sanballats und seiner Genossen; 51-19 Durchführung eines Schulderlasses und Verzicht Nehemias auf die ihm zustehenden Abgaben; 61-19 Vollendung des Mauerbaues trotz gesteigerter Anfeindungen Sanballats und seiner Genossen; 71-3 Anordnungen zur Bewachung der Stadt; 74-5 Fürsorge für die Vermehrung ihrer Einwohner; 76-73a Liste der unter Cyrus Heimgekehrten (= Esr 2 1 ff.); 773b- 1040 Einführung des Gesetzes Esras (773b-812 der erste Tag der Gesetzesverlesung; 813-18 Feier des Laubblüttenfestes und weitere Verlesung des Gesetzes; 91-37 Sündenbekenntnis; 101-40 die Verpflichtungsurkunde); 111-36 Verteilung der Bewohner auf Jerusalem und die Landschaft Juda; 121-26 Priester- und Levitenverzeichnisse; 1227-43 die Einweihung der Mauern; 1244-47 Ablieferung der kultischen Abgaben; 131-3 Aussonderung der Fremden aus der Gemeinde.

d. Der vierte Abschnitt (**Neh 13** 4-31) erzählt von Nehemias zweiter Wirksamkeit in Jerusalem: 134-9 Austreibung des Tobias; 1310-14 Fürsorge für die pünktliche Ablieferung der Abgaben; 1315-22 Erzwingung der Beobachtung des Sabbaths; 1323-29 Vorgehen gegen die Mischehen, Vertreibung eines Schwiegersonnes Sanballats; 1330-31 Abschluß.

**3. Verhältnis zur Chronik.** Inhaltlich bilden Esr-Neh die Fortsetzung sowohl von Reg als von Chr. Daß sie nicht mit Reg, sondern mit Chr zusammengehören, beweist der beiden gleiche Charakter (Vorliebe für genealogische und statistische Angaben Esr 19-11 21-70 71-5 81-20,26-27,35 1018-44 Neh 31-32 76-73a 101-28 113-1226,31-43, für alles Kultische, besonders auch für die Leviten und speziell die Musiker und Sänger Esr 236-58,61-63,68-70 31 bis 45,24 51 622 77,17-24 815-20 1018-24 Neh 71,39-60,63-65,70-73 813-18 102-14,29-40 1110-23 121-47 134-22,28-29; die Uebereinstimmung der Sprache, vgl. den Einzelnachweis bei BERTHEAU im Kommentar S. XIV ff., DRIVER-ROTHSTEIN S. 572 ff., BROWN in HASTINGS, Dictionary of the Bible I S. 389 ff.). Genauer ist das Verhältnis von Esr-Neh zur Chr dahin zu bestimmen, daß beide ursprünglich ein einziges Buch bildeten. Dafür spricht die Identität von II Chr 3622-23 mit Esr 11-3a. Beide Stellen bieten das Cyrusedikt in einer unhistorischen, aber vollkommen übereinstimmenden Form, können also nicht literarisch unabhängig von einander sein. Nun könnte man freilich meinen, es habe jemand das Edikt, das er Esr 1 fand, abgeschrieben und an den Schluß der Chr gestellt, um dieser einen tröstlichen Abschluß zu geben. Dann bliebe aber unverständlich, daß er es nur zur Hälfte abschrieb und mitten im Satz abbrach. Eine befriedigende Erklärung bietet nur die folgende Annahme: Zur Ergänzung des dtn. Geschichtswerkes Gen—II Reg wollte man ursprünglich nur den Teil des chronistischen Geschichtswerkes in den Kanon aufnehmen, der eine Fortsetzung von II Reg bildete (§ 24,4a). Man schnitt daher von der Buchrolle, welche das chronistische Werk enthielt, den letzten Teil ab. Der Schmitt, der natürlich durch den Zwischenraum zwischen zwei

Kolumnen gehen mußte, trennte das Cyrusedikt, von dem die erste Hälfte nun bei der Chr verblieb. Da die zweite Hälfte für sich nicht verständlich war, ergänzte man den fehlenden Teil auf dem abgeschnittenen Stück der Buchrolle, so daß dieses Stück nun sowohl am Schluß der Chr wie am Anfang von Esr erscheint. Erst später wurde die Chr ebenfalls in den Kanon aufgenommen, woraus sich auch erklärt, daß sie nicht vor, sondern hinter Esr-Neh steht. Gegen die ursprüngliche Einheit von Chr und Esr-Neh darf die Dublette I Chr 9\* = Neb 11\* nicht geltend gemacht werden, da I Chr 9 ein späterer Nachtrag ist (§ 85,6).

### § 90. Analyse von Esr 1—6.

#### 1. Historisch-kritische Probleme. a. Die Rückkehr aus dem Exil.

Die Analyse von Esr 1—6 hängt in einigen wesentlichen Punkten mit Fragen der historischen Kritik zusammen. Die wichtigste und grundlegendste derselben ist die, ob wirklich Cyrus nach seiner Einnahme Babels den Juden die Rückkehr und den Wiederaufbau des Tempels gestattete. Dies ist mit großer Entschiedenheit von KOSTERS bestritten worden. Er meint, die jüdische Gemeinde, die wir in der Zeit des Darius in Jerusalem mit dem Tempelbau beschäftigt finden (cf. Haggai), habe sich nicht aus den heimkehrenden Exulanten gebildet, sondern aus den 586 übrig gebliebenen Resten der Bevölkerung Judas, die sich im Laufe der Zeit zu einer Gemeinde zusammenschlossen und organisierten. Dieser These stehen nun freilich die ausdrücklichen Angaben in Esr 1—6 entgegen: aber KOSTERS sucht zu beweisen, daß diese alle unglaubwürdig seien, und daß insbesondere die angeführten Urkunden auf Fälschungen oder falscher Deutung beruhen. Im Rahmen einer Einleitung kann seine Begründung nicht in allen Einzelheiten nachgeprüft werden. Hier muß der Hinweis darauf genügen, daß seine These besonders von EDMAYER in einer eingehenden und glänzenden Beweisführung als unhaltbar erwiesen ist. An der Tatsache, daß unter Cyrus eine Rückkehr aus dem Exil stattgefunden hat, daß mithin Cyrus auch die Erlaubnis dazu gegeben hat, läßt sich nicht zweifeln. Dagegen muß allerdings gefragt werden, ob die Urkunden, die Esr 1—6 als Stützen dafür angeführt werden, sämtlich als echt und glaubwürdig anerkannt werden können; vgl. Nr. 2 und 4.

b. Eine zweite Frage von untergeordneter Bedeutung ist die, ob die **Grundsteinlegung des Tempels** wirklich gleich nach der Rückkehr erfolgte, wie Esr 37 ff. 516 behauptet wird. Dem steht die Tatsache entgegen, daß nach Haggai der Tempelbau erst im zweiten Jahre des Darius I (520) aufgenommen worden ist. In Wahrheit besteht zwischen den beiden Angaben kein unüberbrückbarer Gegensatz. Man kann sehr wohl im Jahre 538 einen Anfang mit dem Tempelbau gemacht haben, denselben aber alsbald wieder abgebrochen haben, weil sich andere Aufgaben als dringender erwiesen. Es



ist begreiflich genug, daß Haggai im Jahre 520 den früheren Ansatz zum Tempelbau vollkommen ignoriert, weil er ergebnislos war, und daß man die neue Bautätigkeit mit einer erneuten Grundsteinlegung begann, andererseits aber auch, daß die Juden dem Statthalter Tathnai gegenüber behaupteten, sie bauten seit 538 am Tempel, weil es ihnen darauf ankam, den Tempelbau als Ausführung des Cyrusediktes hinzustellen.

**c. Die Zurückweisung der Samaritaner vom Tempelbau.** Eine dritte Frage ist die, ob wirklich die Samaritaner sich erboten, am Tempelbau mitzuwirken, und damit Aufnahme in die jüdische Gemeinde beehrten, aber zurückgewiesen wurden (Esr 41 ff.). Das ist in der Tat an sich nicht unwahrscheinlich, zumal da wir dadurch die erwünschte Erklärung für ihre heftige Gegnerschaft gegen die jüdische Gemeinde erhalten: ROTHSTEIN hat in glücklicher Weise Hag 2<sup>10-14</sup> damit in Verbindung gebracht und so eine Bestätigung für Esr 41 ff. gewonnen (§ 136,4). Dagegen ergibt sich aus Hag 2<sup>10</sup> ff. zugleich, daß die Zurückweisung der Samaritaner in das Jahr 520 fällt, daß also die Darstellung von Esr 4<sup>5</sup> falsch ist, nach der die Feindschaft der Samaritaner die Unterbrechung des Tempelbaues von 538–520 veranlaßt hat.

**2. Der Wortlaut des Cyrusediktes** wird in zwei ganz verschiedenen Formen mitgeteilt (1<sup>2-4</sup> und 6<sup>3-5</sup>). Beide können nicht zugleich authentisch sein. Sicher ist die erste Form unhistorisch. Es fehlt ihr schon die äußere Gestalt echter Urkunden, die aramäische Sprache, die für den Westen des Reiches die Amtssprache war. Uebrigens werden Cyrus 1<sup>2</sup> Worte in den Mund gelegt, wie sie nur ein Jude gebrauchen konnte. Aber es ist nicht berechtigt, das Edikt als eine Fälschung zu bezeichnen. Nur die Form ist ungeschichtlich; an dem wesentlichen Inhalt sind Zweifel unberechtigt. Denn es entspricht der toleranten Religionspolitik der Perser und dem sonst geübten Brauch, daß sie die Kulte ihrer Untertanen fördern und selbst mit Zuwendungen aus der Staatskasse unterstützen gegen die Verpflichtung, für das Heil des Königs zu opfern. Von dem Inhalt des Ediktes hat also der Verfasser von 1<sup>2-4</sup> zutreffende Kunde gehabt, nur den Wortlaut hat er frei formuliert. Dagegen dürfte in 6<sup>3-5</sup> eine im wesentlichen authentische Form des Ediktes vorliegen, oder wenigstens des für den Zusammenhang in Betracht kommenden Teiles. Für seine Echtheit spricht die von 1<sup>2</sup> stark absteckende Ausdrucksweise, die aramäische Sprache und die äußere Bezeugung durch die Mitteilung in einem amtlichen Schreiben des Darius, dessen Echtheit sich uns in Nr. 4 ergeben wird. Doch ist möglich, daß der Text in 6<sup>3</sup> ff. gelitten hat: die Vorschriften für den Bau sind nicht ganz verständlich. Das Edikt stammt nach 6<sup>3</sup> aus dem ersten Jahre des Cyrus, also 538.

**3. In Esr 2<sup>1-70</sup>** wird eine Liste derjenigen mitgeteilt, die auf Grund der Erlaubnis des Cyrus zurückkehrten. Daß sie keine freie Erfindung des Chronisten ist (TORREY), versteht sich von selbst. Dagegen bedarf einer Erörterung die von KÖSTERS, WELLSHAUSEN, MARQUART u. a. vertretene Meinung,

die Liste zähle eigentlich die Bewohner der Provinz Juda zur Zeit Nehemias auf, sei also falsch gedeutet, wenn sie jetzt als eine Liste der heimkehrenden Exulanten erscheine. Sie berufen sich auf die Ueberschrift „dies sind die Angehörigen der Provinz“ und darauf, daß die Liste auch Neh 7 6 ff. vorliegt, dort eingeleitet durch die Notiz, daß Nehemia ein Verzeichnis der Familien aufzunehmen beschloß (Neh 7 5a). Aber an die Ueberschrift schließt sich ein Relativsatz, der besagt, es handle sich um die aus dem Exil heimgekehrten Bewohner der Provinz, und Neh 7 5b erklärt, daß Nehemia bei seinen Bemühungen um ein Geschlechtsverzeichnis die Liste der heimkehrenden Exulanten fand, deren Wortlaut nun folge. Diese Angaben für Zusätze eines Bearbeiters zu halten, ist man nur berechtigt, wenn zwingende Gründe dafür vorliegen. Solche fehlen aber gänzlich, während mehrere Gründe dafür sprechen, daß wir in Esr 2 wirklich eine Liste derer haben, die 538 zurückkehrten. Zunächst wäre eine falsche Deutung der Liste schon durch ihre Stellung in Neh 7 ausgeschlossen gewesen, wenn hier deutlich gesagt gewesen wäre, daß sie von Nehemia aufgestellt wurde. Sodann setzen Esr 2 61 ff. voraus, daß es noch keinen Hohenpriester gab, was uns auf die Zeit vor 520 verweist. Ausdrücklich wird hier auch erklärt, daß das Geschlecht Hakkos vorläufig vom Priesterrecht ausgeschlossen blieb, zu Esras und Nehemias Zeit aber war sein Priesterrecht bereits anerkannt, vgl. Esr 8 33 mit Neh 3 1, 21 (Meremoth b. Uria b. Hakkos ist Priester). Ferner hat EDMAYER durch eine genaue Statistik der für die Zeit Esras und Nehemias bezeugten Familien den Beweis geliefert, daß die Liste Esr 2 = Neh 7 nicht die Verhältnisse dieser Zeit wiedergibt, sondern ältere, welche die Grundlage für die der Zeit Esras und Nehemias bilden. Endlich wäre unbegreiflich, daß in einer Liste aus der Zeit Nehemias nur Reisetiere, nicht aber auch Schafe und Rinder genannt würden (Esr 2 66 f.); diese Angaben aber einem Bearbeiter zuzuschreiben, der die Liste unidenten wollte, ist ein Gewaltstreich. Auffallen kann nun freilich, daß Nehemia die Liste der 538 Heimgekehrten mitteilt, während er doch ein Verzeichnis der Familien seiner Zeit aufnehmen wollte (Neh 7 5). Wir würden diese Schwierigkeit wohl lösen können, wenn uns die ursprüngliche Fortsetzung des Berichtes Nehemias erhalten wäre, was leider nicht der Fall ist. Er würde da wohl erzählen, wie er die alte Liste benutzte und sich so der Mühe überhoben fand, ein ganz neues Geschlechtsverzeichnis aufzunehmen. Der Text der Liste ist uns übrigens, wie ein Vergleich von Esr 2 und Neh 7 6 ff. lehrt, nicht ganz intakt erhalten.

#### 4. Die Urkunden von Esr 4—6. a. Die Echtheitsfrage; Allgemeines.

Die Echtheit der in Esr 4—6 mitgeteilten Urkunden ist von KOSTERS nach dem Vorgang von GRAETZ bestritten, worin ihm WELHAUSEN zustimmt; KUENEN und STADE bestreiten wenigstens die Authentie der Form. Aber auch für sie hat EDMAYER die Echtheit glänzend verteidigt. Schon die aramäische Sprache und die zahlreichen termini technici der persischen Kanzlei, die

genau so auch in den Papyrusurkunden von Elephantine (ed ESACHAU 1911; vgl. dazu EDMAYER, SBAW 1911 S. 1035 ff.) vorkommen, erwecken ein günstiges Vorurteil; mindestens müßte es sich um sehr frühe und geschickte Fälschungen handeln. Man hat wohl gefragt, wie die Urkunden einem jüdischen Schriftsteller bekannt geworden sein sollten. Aber daß die königlichen Erlasse den Juden offiziell mitgeteilt wurden, ist selbstverständlich, weil sie sich nach ihnen richten sollten. Auch die Eingabe des Statthalters Tathnaj 5 6-17, die wesentlich ein Protokoll über die Aussagen der jüdischen Ältesten enthält, muß ihnen vorgelegt sein, damit sie die Richtigkeit des Protokolls prüfen konnten. Etwas anders steht es mit der Beschwerdeschrift 4 8-16. Aber auch sie mag den Juden bekannt gegeben sein als Motivierung für den königlichen Erlaß 4 17 ff., oder um ihnen Gelegenheit zur Verantwortung zu geben. Hält man die amtliche Mitteilung an die Juden nicht für wahrscheinlich, so bleibt immer noch die Möglichkeit, daß diese sich durch Bestechung eine Abschrift zu verschaffen wußten. Die allgemeinen Bedenken gegen die Echtheit bestehen also nicht zu Recht.

b. Aber auch die **Einzelbedenken** sind hinfällig. Man weist darauf hin, daß 5 7 ff. insofern eine Unrichtigkeit behaupten, als sie angeben, der Tempelbau habe alsbald nach der Rückkehr begonnen. Aber abgesehen davon, daß wir bereits unter Nr. 1b gesehen haben, daß diese Angabe nicht unglaubwürdig ist, muß beachtet werden, daß Tathnaj ja nicht Tatsachen melden will, sondern nur, was die Ältesten der Juden ausgesagt haben, daß also sein Schreiben sehr wohl echt sein kann, selbst wenn die Aussage unwahr wäre. Gegen eine Fälschung spricht die Angabe, daß Scheschbassar den Tempelbau begonnen habe (v 16): ein Fälscher wäre gewiß der landläufigen Annahme gefolgt, daß Serubabel und Josua den Tempelbau begannen (cf. 3 2). — Das Antwortschreiben des Darius 6 1 ff., dessen Anfang übrigens nur referierend mitgeteilt ist, hat dadurch Anstoß erregt, daß es eine Stelle aus dem angeblich unechten Cyrusedikt mitteilt (vgl. dagegen unter Nr. 2), sowie dadurch, daß es dem König ein Interesse und eine Fürsorge für den Jahwekultus zuschreibt, die man ihm nicht zutrauen könne. Aber diese Fürsorge geht nicht über das hinaus, was die persischen Könige auch für andere Kulte ihrer Untertanen bewilligt haben. Nur v 12<sub>1</sub> erweckt berechnete Bedenken, wenn man darin eine Andeutung findet, daß andere Könige und Völker nach den Persern Gewalt über die Juden gewinnen könnten; doch mag dieser nach der Strafandrohung v 11 überflüssige Satz ein Zusatz sein. — Die Urkunden 4 8 ff. versetzen uns in die Zeit des Artaxerxes. Schon damit ist gegeben, daß sie hier falsch eingeordnet sind und mit dem damals längst abgeschlossenen Tempelbau nichts zu tun haben können. Nun hat freilich HWICKLER behauptet, anstelle des Xerxes und Artaxerxes sei in 4 6 ff. ursprünglich Kambyzes genannt gewesen, und hat sich dafür auf JOSEPHUS Ant. XI 21 berufen, wo allerdings Kambyzes genannt wird. Aber

JOSEPHUS dürfte da eine Korrektur auf Grund seiner besseren Kenntnis der Reihenfolge der persischen Könige vorgenommen haben. Daß die Urkunden wirklich in die Zeit des Artaxerxes gehören, beweist auch die Tatsache, daß sie gar nicht vom Tempelbau handeln, sondern von einem Versuch des Wiederaufbaues der Stadtmauern (v 12.13.16.21), der durch Artaxerxes verboten wurde. Dieser Versuch gehört nun tatsächlich in die Zeit kurz vor Neh 13, wo jedenfalls nicht die Zerstörung der Mauern im Jahre 586 gemeint sein kann (dann wäre Nehemias Bestürzung v 4 ff. unbegreiflich), sondern nur eine kurz zuvor erfolgte, welche die Folge des Erlasses des Artaxerxes ESR 4 17 ff. war (cf. ESR 4 23). Haben nun 4 3-23 von Anfang an in dem jetzigen Zusammenhang gestanden, was allerdings wahrscheinlich ist (cf. Nr. 5), so sind die darin enthaltenen Urkunden schon allein dadurch vor dem Verdacht der Fälschung geschützt, daß sie gar nicht zum Zusammenhang passen und nur irrtümlich auf den Tempelbau gedeutet sind. Aber auch wenn die Urkunden ursprünglich in ihrem richtigen Zusammenhang mitgeteilt gewesen wären, wäre eine Fälschung kaum zu begreifen. Aus Neh 2 wußte man, daß Artaxerxes den Mauerbau gestattete: wie hätte man darauf kommen sollen, ihm das Verbot desselben zuzuschreiben? Freilich macht man gerade diesen Widerspruch gegen die Echtheit von 4 17 ff. geltend, doch mit Unrecht: 4 21 verbietet den Bau nur „bis auf weiteres“, und daß Artaxerxes seinen Sinn seinem Günstling Nehemia zuliebe änderte, ist bei seinem schwachen Charakter durchaus nicht unmöglich. Weiter macht man geltend, die Urkunden zeigten die Tendenz, die Macht der Juden zu verherrlichen. In Wahrheit ist das nicht der Fall: vielmehr wollen sie die Juden verdächtigen, und zu diesem Zweck wäre es das Verkehrteste gewesen, wenn ihre Gegner sie als ohnmächtig hingestellt hätten, gerade dieser Zweck erforderte es, die von ihnen drohende Gefahr möglichst zu übertreiben.

c. Die **Datierung der Urkunden** ergibt sich aus ihrem Inhalt mit Leichtigkeit. Die von Kap. 5 f. gehören in die Zeit des Tempelbaues zwischen 520 und 516, die von 4 3 ff. in die Zeit des Artaxerxes I. wegen der Beziehung zu Neh 13 in die Zeit kurz vor seinem 20. Regierungsjahr (Neh 2 1), also kurz vor 445.

5. Die **aramäische Tempelbauquelle**. Für die Geschichte des Tempelbaues (ESR 1—6) benutzte der Chronist jedenfalls zwei Quellen. Das ergibt sich schon daraus, daß das Cyrusedikt in zwei verschiedenen Formulierungen (cf. Nr. 2) mitgeteilt wird: wer die echte Formulierung kannte, hätte jedenfalls nicht von sich aus eine ganz unhistorische Formulierung gegeben (1 2-4). Die beiden Quellen lassen sich leicht an der verschiedenen Sprache unterscheiden: die eine ist hebräisch geschrieben (1 1-4 7 6 19-22), die andere aramäisch (4 3-6 18). Wir bezeichnen danach die beiden Tempelbauquellen durch die Siglen Ta und Th. a. **Charakter und Alter**. Ta unterscheidet sich von Th außer durch die Sprache auch dadurch, daß er eine aktenmäßige Dar-

stellung geben will und dazu Urkunden benutzt, die er nur im Tempelarchiv gefunden haben kann. In der Regel hält man Ta eben deswegen für die ältere Quelle, doch mit Unrecht. Wenn eine aktenmäßige Darstellung publiziert war, dann konnte jeder den Wortlaut des Cyrusediktes kennen, und man begreift dann nicht, warum sich jemand die Mühe gab, den Wortlaut des Ediktes von sich aus zu formulieren. Für eine ziemlich späte Abfassungszeit von Ta spricht, daß der Verfasser über die wahre Regierungszeit des Artaxerxes im Irrtum ist, hat er ihn doch vor Darius angesetzt. Man behauptet allerdings gewöhnlich, dieser Irrtum komme nicht auf seine Rechnung, sondern auf die des Chronisten oder eines noch späteren Bearbeiters; Ta habe den Abschnitt 4s-23 in richtigem Zusammenhang geboten, er könne sich, da er im übrigen so gut orientiert sei, nicht so geirrt haben. Tatsächlich aber bietet Ta eigentlich nichts, als was er aus den Urkunden entnehmen konnte; gut orientiert sind also nur seine Urkunden, und ob er sie richtig geordnet hat, ist nicht a priori zu entscheiden. Man beruft sich dafür, daß 47-23 ursprünglich nicht in diesem Zusammenhang standen, auf III Esr, wo sie allerdings vor 21-45 stehen. Aber da handelt es sich um eine Umstellung; daß der Verfasser von III Esr den Abschnitt 47-23 tatsächlich in dem jetzigen falschen Zusammenhang fand, beweist der Umstand, daß auch er auf 423 den Vers 424 folgen läßt (vgl. § 163,2). Man verweist ferner auf die Tatsache, daß in 52 Serubabel und Josua als Leiter des Baues genannt werden, in 5 5,9 67,8,14 aber die Aeltesten der Juden. Das beweise, daß der gegenwärtige Zusammenhang erst von einem Redaktor hergestellt sei. In Wahrheit ergibt sich daraus aber für die Stellung von 4s-23 gar nichts, sondern nur, daß in 52 die Namen Serubabels und Josuas auf Grund von Hag I 12 an die Stelle des allgemeinen Ausdrucks „die Aeltesten der Juden“ gesetzt sind (dem zuliebe sind wohl auch im Schreiben Tathnajs die durch v 10 angekündigten Namen der Leiter des Baues gestrichen). Gegen die Annahme, die Urkunden 4s-22 hätten je in einem richtigeren Zusammenhang gestanden, spricht entschieden die Tatsache, daß dann ihre falsche Deutung auf den Tempelbau und die daraus folgende Versetzung an ihre jetzige Stelle völlig unbegreiflich würde, da der Zusammenhang ihr richtiges Verständnis gesichert hätte. Für eine späte Ansetzung von Ta spricht vielleicht auch die Bezeichnung des Darius als „König von Persien“ (424; 6 14), stammt vielleicht nicht von Ta, vgl. Nr. 6), die nicht dem offiziellen Titel entspricht und erst geprägt sein wird, als es galt, die persischen Könige von anderen zu unterscheiden. Endlich spricht auch der Charakter der Sprache für verhältnismäßig späte Abfassung. Das Aramäisch dieser Quelle ist ein erheblich fortgeschrittenes gegenüber dem der Papyri von Elephantine (ed. teils SAYCE-COWLEY 1906, teils ED SACHAU 1911), welche der Zeit von 494—400 angehören; z. B. ist arabischem 3 (d) entsprechendes 3 schon regelmäßig zu 3 verschoben, während es in den Elephantinepapyri oft noch als 3 erscheint.

Wenn die Erzählung den gleichen Sprachcharakter zeigt wie die eingelegten Urkunden aus der Zeit des Darius I und Artaxerxes, so beweist das nur, daß deren Sprache vom Verfasser des Ta modernisiert ist, kann also nicht gegen die relativ späte Ansetzung von Ta geltend gemacht werden.

**b. Zweck.** Vielleicht darf man die Vermutung wagen, daß diese aktenmäßige Darstellung für politische Zwecke verfaßt wurde. Als Alexander der Große Asien eroberte, wird man den Versuch gemacht haben, von ihm eine Bestätigung der Privilegien zu erhalten, die Tempel- und Kultusbeamte von der persischen Obrigkeit erhalten hatten, und zu diesem Zweck eine aktenmäßige Geschichte des Tempels geschrieben haben. Im Zusammenhang damit mag auch die Aufstellung von Listen der Kultusbeamten gestanden haben, die nach Neh 12<sup>22</sup> in eben diese Zeit fiel. Da damals gerade die Konkurrenzgemeinde auf dem Garizim entstanden war, die sich politisch an die Samaritaner anlehnte, begreift man auch leicht, daß die amtliche Tempelgeschichte den Gegensatz gegen die Samaritaner stark betonte; sie werden damals wie früher alles darangesetzt haben, die Juden zu verdächtigen, und so galt es zu zeigen, wie der Jerusalemer Tempel all solchen Verdächtigungen zum Trotz von den Persern privilegiert war.

**6. Bearbeitungsspuren in Ta.** Der Text von Ta bietet im einzelnen nur geringen Anlaß zu kritischen Bemerkungen. In 4<sup>8</sup> ff. haben wir eine doppelte Einleitung des Briefes, dessen Abschrift in 4<sup>11</sup> ff. folgt. Die einfachste Annahme dürfte sein, daß der Chronist die ursprüngliche Einleitung v 9 f. (cf. das am Anfang stehende פֿֿֿֿֿ) bis auf den Rest v 8 zusammenstrich, daß dann aber der vollere Text von einem Späteren wieder nachgetragen wurde, doch mit Ersatz der Worte von פֿֿֿֿֿ (v 8, 1) an durch ein „usw.“. — Daß in 5<sup>2</sup> die Namen Serubabels und Josuas nach Hag 1<sup>12</sup> eingesetzt sind, während ursprünglich die Aeltesten Israels genannt waren, und daß in 5<sup>10</sup> f. die Namen der Aeltesten gestrichen sind, sowie daß in 6<sup>3</sup> f. der Text entstellt und 6<sup>12a</sup> wahrscheinlich ein Zusatz ist, ist bereits in Nr. 2. 4b. 5a erwähnt. — In 6<sup>1</sup> ff. scheint der Verfasser im Sinn gehabt zu haben, zunächst von der Auffindung des Cyrusediktes zu erzählen und dann fortzufahren „darauf schrieb Darius folgendes“: da er aber den Wortlaut des Cyrusediktes aus dem Schreiben des Darius entnahm, vergaß er, daß er anfangs nur referierte, und fuhr im Abschreiben des Dariusbriefes fort. Diese Mangelhaftigkeit gibt keinen genügenden Anlaß, etwa v 6-12 für einen Zusatz zu halten. — Ein Zusatz ist wohl 6<sup>14</sup>; mindestens aber der Name des Artaxerxes, der nach Ta den Tempelbau nicht befohlen, sondern verboten hat, auch vor Darius genannt sein mußte. — Ein Zusatz sind sicher auch 6<sup>16-18</sup>: statt der Juden und ihrer Aeltesten erscheinen plötzlich Israel, die Priester und Leviten und die übrigen aus dem Exil Heimgekehrten. Man hält gewöhnlich den Chronisten für den Autor. Aber dieser hat die Einteilung der Priester und Leviten sonst nie auf das Gesetz Moses zurückgeführt (v 18); so ist der

Zusatz besser einem späteren Bearbeiter zuzuschreiben. Dann begreift man auch leichter, daß die Verse aramäisch geschrieben sind; denn daß der Chronist, der sonst stets hebräisch schreibt, sich hier einmal des Aramäischen bedient haben sollte, nur weil er vorher einer aramäischen Quelle folgte, ist schwer glaublich, zumal da v 19 sofort wieder in das Hebräische zurückfällt. — Endlich ist noch zu erwähnen, daß allgemein auch 4 6-7 Ta zugeschrieben werden. Sie erzählen ähnlich wie 4 8 ff. von Anklageschriften gegen die Juden an Xerxes und Artaxerxes, ohne jedoch den Wortlaut anzugeben (das Schreiben 4 7 darf nämlich nicht mit dem von 4 8 ff. identifiziert werden, wie die Verschiedenheit der Briefschreiber lehrt; über den sicher entstellten v 7<sub>b</sub> vgl. die Kommentare), gehören also sachlich mit 4 8 ff. zusammen. Dann müßte man freilich annehmen, daß der Chronist diese beiden Verse in das Hebräische übersetzte, wofür man besonders die Aramaismen in v 7 anführen kann. Da man jedoch alsdann annehmen dürfte, daß der Chronist auch die Einleitung zu dem folgenden Brief übersetzt und erst da, wo er seinen Wortlaut mitzuteilen anfängt, das Aramäische beibehalten haben würde, ist diese Annahme doch nicht sicher. Vielleicht sind 4 6-7 Nachträge von späterer Hand.

**7. Die hebräische Tempelbauquelle.** a. In dem hebräischen Teil sind 2<sub>1</sub>—3<sub>1</sub> jedenfalls ein Nachtrag aus Neh 7 6—8<sub>1a</sub>. Die Liste ist dort durch Neh 7 5 als unentbehrlich erwiesen, während sie hier fehlen kann. Daß sie wirklich aus jenem Zusammenhang hier nachgetragen ist, ergibt sich daraus, daß nicht bloß die Liste selbst (Neh 7 6-7<sub>3a</sub>) aufgenommen ist, sondern auch der Anfangssatz der folgenden Erzählung (Neh 7 7<sub>3b</sub> 8<sub>1a</sub>), der mit ihr gar nichts zu tun hat und, wie sich § 91,4 zeigen wird, aus einer andern Quelle stammt. Esr 2<sub>1</sub>—3<sub>1</sub> setzen also schon die vom Chronisten vollzogene (§ 91,7) Vereinigung der Quellen von Neh 7 f. voraus. Der Ergänzter, der somit der nachchronistischen Zeit angehört, hat die Liste in Esr 2 nachgetragen, weil sie sachlich hierher gehörte. — Die Liste ist uns übrigens an keiner der drei Stellen, wo sie uns überliefert ist (Esr 2 Neh 7 6 ff. III Esr 5 7-45), ganz intakt erhalten, wie der Vergleich der drei Rezensionen lehrt. Abgesehen von unbedeutenden Differenzen in den Namen etc. sind vor allen Dingen die Zahlenangaben etwas verschieden; sie ergeben übrigens in keinem der Texte die angegebene Summe von 42 360 (Esr 2 64 und Parallelen). Das erklärt sich wohl nicht bloß aus Schreibfehlern in den Zahlen, sondern auch durch den Fortfall einiger in III Esr noch erhaltenen Einzelposten. Eine stärkere Abweichung zeigt sich in Esr 2 68 f. In v 70 ergänze mit III Esr hinter בְּיִרְמֻסָּא „in Jerusalem und Umgebung“.

b. Die übrigen hebräischen Stücke hat nach gewöhnlicher Anschauung der Chronist von sich aus verfaßt. Dagegen spricht, daß er sich sonst nicht als selbständiger Schriftsteller, sondern nur als Redaktor erweist, daß er von sich aus das Cyrusedikt kaum so unhistorisch formuliert hätte,

da er den genauen Wortlaut wenigstens eines Teils aus 6:3-6 kennen mußte, und endlich, daß 3:10 als levitische Sänger nur Asaphiten erwähnt werden. Der Chronist folgt also auch hier einer Quelle. Diese setzt die Einführung des Priesterkodex, ja sogar schon dessen sekundäre Stücke voraus (3:3 Morgen- und Abendbrandopfer, 3:4 f. Festopfertabelle von Num 28 f.); in der Angabe, daß die Leviten vom 20. Jahre an amtierten, geht sie sogar schon über P<sup>h</sup> hinaus (3:8, cf. I Chr 23:24 und dagegen Num 4:3 S<sup>24</sup>). Wir müssen mit ihrer Abfassung also mindestens bis in das 4. Jh. hinabgehen. Andererseits kennt sie nur erst Asaphiten als Sänger (3:10). Danach werden wir sie in den Anfang des 4. Jh. versetzen dürfen. — Beachtung verdient, daß Th die Zurückweisung der Samaritaner fälschlich (cf. Hag 2:10 ff.) in das 2. Jahr nach der Heimkehr verlegt (3:8-4:5). Er motiviert damit die Unterbrechung des Tempelbaues und legt dadurch den Grund für den Irrtum des Ta bezüglich der Reihenfolge der persischen Könige. Auf Grund der Darstellung des Th glaubt Ta, die Urkunden 4:5 ff. als Beleg für 4:5 deuten, sie also der Zeit vor Darins zuweisen zu dürfen. — Wenn wirklich der Titel „König von Persien“ erst nach dem Untergang des Perseerreiches gebräuchlich wurde (§ 88.2), so ist er in 1:1.2.3 3:7 4:3.5 vom Chronisten eingetragen: die Quelle sagte wohl einfach „der König“ (1:7) oder „der König von Assur“ (6:22; cf. „König von Babel“ Neh 13:6).

**8. Der Chronist** hat somit Th als Hauptquelle benutzt. In ihren Zusammenhang hat er hinter 4:5 zur Illustrierung den Abschnitt aus Ta eingeschaltet, der von der Hinderung des Baues durch die Samaritaner und der endlichen Gestattung desselben durch Darins erzählte (4:5 ff. resp. 4:6 ff.). Er folgt dann dieser Quelle bis zum Bericht über die Vollendung des Baues (6:15) und fügt aus Th den Abschnitt über die Passahfeier (6:19-22) an. Ein Bearbeiter ergänzte die Erzählung durch die Einfügung von 2:1-3:1, ein anderer durch 6:16-18, ein dritter vielleicht durch 4:6-7.

### § 91. Analyse von Esr 7—Neh 13.

**1.** Für **Esr 7—10** standen dem Chronisten eigene Aufzeichnungen Esras als Quelle zur Verfügung, denn in 7:27-9:15 erzählt Esra von sich selbst in der ersten Person. Dieser Abschnitt fordert vor sich zum Verständnis von 7:27 eine Mitteilung über das, was Jahwe dem König Artaxerxes in den Sinn gegeben hat, und so sind nach dem ersten Eindruck auch 7:12-26 ein Stück der Memoiren Esras. Sie enthalten eine Abschrift des aramäisch verfaßten Fermans, durch den Artaxerxes dem Esra die Rückführung weiterer Exulanten nach Jerusalem und die Einführung seines Gesetzbuches erlaubt und den Tempel zu Jerusalem mit reichlichen Privilegien ausstattet. Die Herleitung von 7:12-26 aus den Memoiren Esras wäre allerdings ausgeschlossen, wenn der Ferman eine jüdische Fälschung wäre, wie bis vor kurzem von fast allen Kritikern angenommen wurde. Man hielt es nämlich für unmöglich,



daß Artaxerxes sich so in den Dienst jüdischer Interessen gestellt haben sollte, daß er fast selbst als Jude erscheint. Aber EDMAYER hat dies Bedenken durch die sehr natürliche Annahme zerstreut, daß Esra selbst in einer Eingabe das formulierte, wozu er die Ermächtigung des Königs wünschte. So kann es nicht wundernehmen, wenn der Ferman, den Wortlaut des Antrags annehmend, eine stark jüdische Färbung zeigt. Daß aber der König die Wünsche Esras so bereitwillig erfüllt, erklärt sich aus dem toleranten Charakter der persischen Religionspolitik gegenüber allen ihren Untertanen, und selbst reichliche Bewilligungen aus der Staatskasse für den Tempelkult sind nicht anstößig, da sie zur selbstverständlichen Bedingung haben, daß für das Heil des Königs geopfert wird (cf. 6.10). Außerdem sehen wir jetzt aus den Papyri von Elephantine ed. ESACHAU 1911 (Pap. 6), daß sich die persische Regierung auch um Details des Kultus ihrer Untertanen (Einführung des Massothfestes) kümmerte, und daß Neuerungen nur mit ihrer Genehmigung durchgeführt werden konnten. Einen Ferman wie Esr 7.12-26 müßten wir geradezu postulieren, wenn er uns nicht überliefert wäre. Ein späterer Fälscher hätte auch schwerlich Esra als Verfasser des Gesetzes (nur so kann das  $\text{סֵפֶר־שֵׁנִי} \text{ 7.12.21}$  verstanden werden) bezeichnet. Immerhin mag die Höhe der in v 22 genannten Geldsumme (100 Talente Silber) auf die Rechnung der übertreibenden Tendenz späterer Bearbeiter zu setzen sein, und auch sonst ist zu bedenken, daß bei der literarischen Ueberlieferung der Urkunde der Wortlaut im einzelnen mehrfach verändert sein kann. — Der einleitende Abschnitt 7.1-11 erzählt von Esra in der dritten Person und nimmt den wesentlichen Inhalt von Kap. 8 voraus. Er ist daher sicherlich vom Chronisten verfaßt, doch auf Grund der Angaben der Esra-memoiren. Nur der die Konstruktion störende Stammbaum Esras v 10-5 ist wohl erst später nachgetragen; er beruht auf dem erst spät aufgestellten Stammbaum I Chr 5.20 ff., hat übrigens durch den Ausfall einiger Namen gelitten. Bezeichnend ist, daß der Chronist die Angabe der Urkunde, Esra sei der Verfasser des Gesetzes (7.12.21), unkenntlich macht; da ihm das Gesetz bereits als ein Werk Moses gilt, macht er aus dem Verfasser des Gesetzes einen im Gesetz Moses wohlbewanderten Schriftgelehrten (7.6.10); erst in v 11, wo er sich wohl genauer an den Wortlaut seiner Quellen anschließt, erscheint wieder ein korrekterer Ausdruck. — Auch in Kap. 10 wird von Esra in der dritten Person erzählt; doch stimmt der Stil so sehr mit 7.27-9.15 überein, daß wir unbedenklich annehmen dürfen, der Chronist habe hier nur die Form des Selbstberichtes in die des objektiven Referates umgesetzt, im übrigen aber den Wortlaut unverändert beibehalten. — Kleine Zusätze liegen wohl vor in 8.35-36, die durch den Gebrauch der dritten Person auffallen (Esra selbst hätte wohl wie z. B. 8.31 f. „wir“ gesagt), und in der Aufzählung der fremden Völker in 9.1, die sich an Stellen wie Gen 15.19 ff. anschließt und auch Völker nennt, die zu Esras Zeit nicht mehr existierten. — Der Versuch

TORREYS, Esr 7—10 in vollem Umfang für ein Werk des Chronisten zu erklären, hat mit Recht keine Zustimmung gefunden: dieser tritt sonst nirgends als ein so selbständiger Verfasser hervor; einzelne Berührungen mit der Chr beweisen nur, daß Esr 7—10 aus der gleichen Periode stammen wie die andern Quellen des Chronisten: die Nennung einer Mincha als Abendopfer (94 f.) wäre beim Chronisten unbegreiflich.

2. Der Abschnitt **Neh 11—12** erzählt von Nehemias Wirksamkeit bis zur Vollendung des Mauerbaus, und zwar durchgängig in der ersten Person. Der Chronist gibt hier also eigenhändige Aufzeichnungen Nehemias wörtlich wieder. Ob die Ueberschrift 11<sup>a</sup> original ist, oder ob sie vom Chronisten beigefügt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. In 11<sup>b</sup> befremdet die Nennung des 20. Jahres (wessen?). Da 21 vom Nisan (dem ersten Monat) des 20. Jahres des Artaxerxes spricht, kann der Kislew von 11<sup>b</sup> nur der des 19. Jahres sein: die Jahresangabe mag also hier durch ein Versehen fortgefallen und später falsch ergänzt sein. TORREY hat 27-9<sup>a</sup> 31-32, 31a<sup>z</sup> 513b<sup>z</sup> 71-3 für Zusätze des Chronisten erklärt, meist aus dem Grunde, daß hier eine sprachliche Verwandtschaft mit der Chr hervortritt: aber eine solche kann nicht auffallen, da Neh 11—12 aus der gleichen Periode wie die andern Quellen des Chronisten stammen.

3. **Neh 74-73<sup>a</sup> 111-12**<sup>26</sup>. Von 74 an folgt der Bericht über die Maßnahmen Nehemias zur Hebung der Einwohnerzahl Jerusalems. a. Wie die Ichform von 74-5 lehrt, stammen wenigstens diese beiden Verse wörtlich aus den Memoiren Nehemias: v 5 aber zieht auch die folgende Liste derjenigen, die zur Zeit des Cyrus aus dem Exil heimkehrten, nach sich; auch diese Liste muß in Nehemias Memoiren mitgeteilt gewesen sein, wenn wir auch, jedenfalls infolge von redaktionellen Verwerfungen, nicht erfahren, welche Rolle sie bei den Maßnahmen Nehemias spielte. Uebrigens ist zu 74 ff. § 90,3 und 7<sup>a</sup> zu vergleichen.

b. Mit 73<sup>a</sup> reißt nun der Zusammenhang ab; 73<sup>b</sup> gehört mit 81 zusammen und eröffnet einen bis 10<sup>46</sup> reichenden Bericht über die Einführung des Gesetzes Esras: vgl. über ihn Nr. 4. Dagegen kehren 111-2 zum Thema der Vermehrung der Einwohner Jerusalems zurück. Doch fragt sich, ob sie noch zu der Liste 76-73<sup>a</sup> gehören und somit berichten, wie kurz nach dem Exil die Verteilung der Bewohner auf die Hauptstadt und das Land vorgenommen wurde, oder ob sie von der Maßnahme erzählen, die Nehemia ergriff, um die Einwohnerzahl Jerusalems zu heben. Die erstere Anschauung vertreten z. B. EWALD, SMEND, STADE, MEYER, die letztere BERTHEAURYSEL, VHOONACKER, BERTHOLET u. a. Die wahrscheinlichere Auffassung ist die zweite, nach der es sich um eine Maßregel Nehemias handelt. Wenn in 73<sup>a</sup> der Text nach III Esr ergänzt wird (§ 90,7<sup>a</sup>), so ist schon da gesagt, daß ein Teil des Volkes in Jerusalem Wohnung machte, und so bleibt für 111-2 kein Raum. Wir erwarten auch nach 74 f. etwas Derartiges wie 111-2 als Maßregel

Nehemias. Freilich sind 11<sup>1-2</sup> nur ein Bruchstück. Davor muß erzählt gewesen sein, wie Nehemia das Verzeichnis 7<sup>6-73a</sup> verwertete, und in diesem Zusammenhang wird auch deutlich gesagt gewesen sein, daß 11<sup>1-2</sup> von seiner Maßregel handeln. Als Quelle kommen dann nur die Memoiren Nehemias in Betracht.

**c. Die Listen 11<sup>3-12<sup>26</sup></sup>.** Von 11<sup>3</sup> an folgen Listen über die Bewohner Jerusalems (11<sup>3-24</sup>) und der jüdischen Landorte (11<sup>25-36</sup>) sowie über die Priester und Leviten (12<sup>1-26</sup>). Die letztere zählt die Hohenpriester bis auf die Zeit des Darius III auf (12<sup>22</sup>; vgl. § 85,5<sub>a</sub>). Schon damit ist bewiesen, daß diese Listen, die an sich wohl zu den Memoiren Nehemias paßten und etwa das Resultat seiner Bemühungen darstellen könnten, nicht in vollem Umfang aus den Memoiren Nehemias stammen können. Aber stammt nicht wenigstens ein Teil derselben aus ihnen? Die erste Liste (11<sup>3-24</sup>) wird verschieden aufgefaßt. Die einen sehen in ihr ein Verzeichnis der Bewohner Jerusalems aus der ersten Zeit nach der Rückkehr, also die Fortsetzung der von Nehemia gefundenen Urkunde 7<sup>6-73a</sup> 11<sup>1-2</sup>; doch verbietet sich diese Auffassung, wenn 11<sup>1-2</sup> von Nehemias Maßnahmen handeln. Dazu kommt, daß 11<sup>3</sup> ff. mit 7<sup>6</sup> ff. nicht harmonieren; z. B. stimmen die Zahlen von 11<sup>15</sup> f. nicht zu denen von 7<sup>43</sup> ff., und in 11<sup>15</sup> ff. werden die Sänger bereits zu den Leviten gerechnet, während sie in 7<sup>43</sup> f. von ihnen noch getrennt sind. Eher könnte daher die Liste 11<sup>3-24</sup> der Zeit Nehemias zugewiesen werden, und dafür kann man anführen, daß einige der Zeitgenossen Nehemias in ihr erwähnt werden (z. B. die Leviten Schemaja, Schabtaj und Josabad). Aber der Vergleich mit der Parallele I Chr 9 lehrt, daß beide Listen Bearbeitungen eines Originals sind, keine aber selbst das Original sein kann (cf. § 85,6). So wird man annehmen müssen, daß 11<sup>3-24</sup> zwar eine Liste aus der Zeit Nehemias zugrunde liegt, die in seinen Memoiren mitgeteilt war und den Erfolg seiner Bemühungen zusammenfaßte, daß uns aber diese Liste nur in einer Uebearbeitung (etwa durch den Verfasser des 12<sup>23</sup> angeführten לְכָתוּבֵי הַלְוִיִּם?) vorliegt, die bereits auf etwas spätere Verhältnisse Rücksicht nimmt. Uebrigens läßt das Fehlen einiger Elemente in LXX (v 20,21 und einiges in v 12 f. 15 ff.) auf eine abermalige Bearbeitung in noch späterer Zeit schließen. Eine Scheidung des Originalen und Sekundären ist nicht möglich. Nach EDMAYER wäre die ganze Liste ein Phantasieprodukt; aber das ist an sich unwahrscheinlich. — Die zweite Liste (11<sup>25-36</sup>) nennt viele der bei Nehemia als von Juden bewohnt erwähnten Orte nicht, führt aber andererseits viele Orte als jüdisch an, die zu Nehemias Zeit schwerlich von Juden bewohnt waren. Wahrscheinlich liegt hier eine freie Ergänzung zu der ersten Liste vor, die sich auf eine Jos 15<sup>20</sup> ff. ähnliche und auf vorexilische Verhältnisse berechnete Quelle (etwa die 12<sup>23</sup> genannte?) gründet. — Die dritte Liste (12<sup>1-26</sup>) zählt zunächst die Häupter der Priester und Leviten der ersten Generation nach dem Exil auf (v 1-9), gibt sodann eine Liste der Hohen-

priester bis auf Jaddua, den Zeitgenossen des Darius III und Alexanders des Großen (v 10-11), und scheint sodann beabsichtigt zu haben, die den einzelnen Hohenpriestern gleichzeitigen Priester- und Levitenhäupter aufzuzählen. Erhalten ist nur die Aufzählung der Priester der zweiten Generation (v 12-21); alles Uebrige fehlt. Da der Chronist die Namen doch wohl wenigstens bis zur Zeit Eljaschibs, des Zeitgenossen Nehemias, mitgeteilt haben wird, ist ein ganzes Stück vermutlich verloren gegangen. In v 22-23 folgen die Quellenangaben, deren Text leider stark entstellt ist; doch scheint so viel deutlich, daß die Priester- und Levitenlisten aus verschiedenen Quellen stammten, die ersteren aus einem zur Zeit Jadduas aufgenommenen Verzeichnis (vgl. § 90,5b), die letzteren aus dem  $\text{ספר הכהנים}$ , das, da es die Leviten nur bis zur Zeit des Jochanan b. Eljaschib aufzählte, wohl kurz nach 400 verfaßt war, vielleicht also mit der hebräischen Tempelbauquelle von Esr 1—6 identifiziert werden darf (§ 90,7). Jedenfalls hat also erst der Chronist 12 1-23 zur Vervollständigung der Listen von Kap. 11 beigefügt. Dagegen werden v 24-26 ein Nachtrag von späterer Hand sein, wie schon ihre Stellung hinter den Quellennachweisen zeigt. Sie sollten wohl die Lücke ausfüllen, die hinter v 21 entstanden war, indem sie die den Priestern von v 12-21 gleichzeitigen Leviten nachtrugen. Sie identifizieren bereits die Zeit Esras und Nehemias fälschlich mit der zweiten Generation (v 26).

4. Von dem Abschnitt über die **Einführung des Gesetzes** (7 73b—10 40) stammen a. 7 73b—9 37 sicher aus den Memoiren Esras. Das ergibt sich daraus, daß Esra, der Esr 7 mitgeteilt hat, wie er zur Einführung des Gesetzes ermächtigt wurde, notwendig auch erzählt haben muß, wie er dies ausführte, und ferner daraus, daß er hier wieder im Mittelpunkt der Erzählung steht. Freilich lehrt die Tatsache, daß von ihm in der dritten Person gesprochen wird, zugleich auch, daß der Chronist hier wie Esr 10 seinen Selbstbericht in ein objektives Referat umgesetzt hat. Es fehlt auch nicht an Bearbeitungszusätzen. In 8 7 bietet die LXX nur drei Levitennamen. Das singularische  $\text{נחמיה}$  in 8 10 lehrt, daß in v 9 ursprünglich nur ein Einzelner als Subjekt genannt gewesen sein kann; das war wahrscheinlich nicht Nehemia, sei es nur mit seinem Namen (LXX), sei es nur mit seinem Titel (III Esr 9 49), sondern Esra, der im ganzen Zusammenhang die Hauptperson ist. Ferner ist 8 11 eine teilweise Variante zu 8 10. Die Verse 9 4-5 stören den Zusammenhang von v 3 und v 6; vor letzterem ist mit LXX zu ergänzen „und Esra sprach“. Die Zusätze zeigen die Tendenz, die Leviten stärker zu beteiligen. Daher möchte GUTHE auch in 8 4b,7,8 Zusätze sehen; da aber Esra selbst bereits lebhaftes Interesse an den Leviten verrät (Esr 8 15 ff.), kann er sie sehr wohl an der Bekanntmachung des Gesetzes beteiligt haben.

b. Sachlich gehört **Kap. 10** zu 7 73b—9 15. Fast allgemein hält man daher Kap. 10 für die ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 9, wegen der ersten Person in v 1 für ein wörtlich übernommenes Stück der Esraemoiren. Nur die

Unterschriftenliste v 2-28 hält man, wohl mit Recht, für einen Nachtrag aus der Urkunde selbst, da die summarische Angabe über die Unterschriften in v 15 eine Einzelaufzählung nicht erwarten läßt. Daß v 30 f. aus dem Referat in die wörtliche Mitteilung der Verpflichtung übergehen, ist unbedenklich und nötigt nicht zu der Annahme, daß auch v 31 ff. nachgetragen seien. Neuerdings hat jedoch BERTHOLET Kap. 10 von Kap. 9 trennen und den Nehemiamemoiren zuweisen wollen, unter der Annahme, daß die Verpflichtungsurkunde in ihnen hinter Kap. 13 gestanden habe, vom Chronisten aber an die Stelle des Verpflichtungsberichtes Esras gesetzt sei. Er beruft sich dafür darauf, daß der Anschluß von Kap. 10 an Kap. 9 nicht ganz befriedigt, daß die Verpflichtung sich nicht bloß auf das Gesetz bezieht, sondern auch auf eine Reihe spezieller Mißbräuche, die gerade Neh 13 bekämpft sind, und daß Esra in Kap. 10 nicht erwähnt wird, wohl aber Nehemia (v 2). Aber entscheidend sind diese Gründe nicht. Daß Esras Name unter den Unterschriften fehlt, läßt verschiedene Erklärungen zu: er kann durch Versehen ausgefallen sein, fehlt doch auch der Name des Hohenpriesters; oder Esra mag nicht unterschrieben haben, weil er nicht zu den Verpflichteten gehört, sondern der Verpflichtende ist, oder weil er nicht zu den Oberen gehört, also durch eins der Priesterhäupter mit vertreten ist. Die Verpflichtung zu einzelnen besonderen Punkten braucht nicht durch die Vorgänge von Kap. 13 veranlaßt zu sein, sondern kann ihren Grund in den schon vorher herrschenden Mißständen gehabt haben, die später wieder hervortraten und daher ein erneutes Einschreiten Nehemias veranlaßten. Das formell Unbefriedigende des Anschlusses von Kap. 10 an Kap. 9 aber wird aufgewogen durch die Erwägung, daß wir in den Esramemoiren den Bericht über die Verpflichtung auf das Gesetz erwarten, eine erweiterte Verpflichtung aber, die etwas später stattgefunden hätte, deutlich auf die erste, von Esra vollzogene zurückweisen und sich als bloße Ergänzung charakterisieren müßte. Uebrigens vgl. zu 7 735—10 40 und ihrer Bedeutung für die Pentateuchkritik § 60, 4 55, 5 57, 4 58, 1.

**5. Neh 12 27—13 31.** Von den Schlußabschnitten stammen 12 27-31 wörtlich aus den Memoiren Nehemias, wie der durchgängige Gebrauch der ersten Person lehrt. Der Abschnitt über die Einweihung der Mauern (12 27-42) ist nicht einheitlich. In der Beschreibung der beiden Festzüge (v 31 ff.) fällt auf, daß die Musikchöre der Priester und Leviten je am Schluß des Zuges marschieren und von einem Dankehor an der Spitze des Zuges unterschieden werden, in v 41 f. außerdem, daß die einen Teil des zweiten Zuges bildenden Priester und Leviten erst erwähnt werden, nachdem bereits die Ankunft der beiden Züge am Tempel gemeldet ist. Danach sind v 31, 32, 37-40 (v 40b ist verstümmelt) einerseits, v 33-36, 41, 42 andererseits zu scheiden. Die ersteren stammen, wie die Ichform lehrt, aus den Memoiren Nehemias. Die letzteren werden gewöhnlich als Zusätze des Chronisten betrachtet, doch mit Unrecht, da dieser nicht bloß Asaph (v 36), sondern auch Heman und Ethan erwähnt

haben würde. Als Quelle dürfen wir daher vielleicht das  $\text{ספר הזמירות} \text{ וְהַזְמִירָה} \text{ וְהַזְמִירָה}$  (12<sup>23</sup>) vermuten. Aus der gleichen Quelle stammen wohl auch 12<sup>27-30,43</sup> und der Abschnitt 12<sup>44-133</sup>. Der letztere kann nämlich ebenfalls nicht aus den Memoiren Nehemias hergeleitet werden, weil 12<sup>44b,47</sup> mit 13<sup>10</sup> im Widerspruch stehen, 12<sup>47</sup> Serubabel und Nehemia in einem Atem nennt und 13<sup>1-3</sup> bereits die Vereinigung von D (cf. Dtn 23<sup>4</sup> ff.) mit P voraussetzen. Aber auch hier wird in v<sup>46</sup> nur Asaph als Sängervorsteher genannt, so daß als Verfasser nicht der Chronist selbst gelten kann, wie man gewöhnlich annimmt.

**6. Uebersicht über die Quellenverteilung.** Für Esr 7—Neh 13 hat also der Chronist folgende Quellen benutzt (von kleinen Zusätzen ist hier abgesehen): 1. die Memoiren Esras; aus diesen hat er wörtlich übernommen Esr 7<sup>12-915</sup> Neh 10<sup>1,29-10</sup> (darin sind enthalten die Urkunden Esr 7<sup>12-26</sup> Neh 10<sup>31-40</sup>; aus dem vollen Text der letzteren sind auch Neh 10<sup>2-28</sup> ergänzt), frei wiedergegeben Esr 7<sup>1a,6,11</sup> 10<sup>1-44</sup> Neh 7<sup>73b-937</sup>; — 2. die Memoiren Nehemias; daraus sind wörtlich übernommen Neh 1<sup>1-773a</sup> 11<sup>1-2</sup> 12<sup>31,32,37-40</sup> 13<sup>4-31</sup> (darin ist enthalten eine ältere Urkunde Neh 7<sup>6-73a</sup>); derselben Quelle entstammt wohl auch die Grundlage der Urkunde 11<sup>3-24</sup>; — 3. das  $\text{ספר הזמירות} \text{ וְהַזְמִירָה} \text{ וְהַזְמִירָה}$ , vielleicht identisch mit der hebräischen Tempelbauquelle von Esr 1—6; aus ihm stammen die Levitenverzeichnisse Neh 12<sup>5,9,24-26</sup>, ferner vielleicht 12<sup>27-30,33-36,41-47</sup> 13<sup>1-3</sup>, möglicherweise auch die gegenwärtige Form von 11<sup>3-24</sup> und 11<sup>25-36</sup>; — 4. ein Verzeichnis der Priester, aus dem 12<sup>1-7,10-21</sup> entnommen sind.

**7. Der Redaktor.** Es fragt sich nun, ob dem Chronisten die Quellen noch getrennt vorlagen, oder ob er sie schon in einem Werk, etwa dem  $\text{ספר הזמירות} \text{ וְהַזְמִירָה} \text{ וְהַזְמִירָה}$ , vereinigt fand, das er nur zu überarbeiten brauchte. Man geht bei der Entscheidung gewöhnlich von der Annahme aus, daß Esr 2 vom Chronisten in den jetzigen Zusammenhang eingefügt ist. Nun hat sich ergeben, daß Esr 2 aus Neh 7 entlehnt ist, daß dabei aber nicht nur Neh 7<sup>6-73a</sup>, sondern auch die aus den Memoiren Esras stammenden Neh 7<sup>73b</sup> 8<sup>1a</sup> mit übernommen sind. Mithin setze der Chronist die Verflechtung der Memoiren Nehemias und Esras, wie sie in Neh 7 f. vorliegt, schon voraus. Aber daß Esr 2 vom Chronisten eingearbeitet sei, ist eine unbewiesene Voraussetzung. Man weist ferner darauf hin, daß die Memoiren Esras und Nehemias mehrfach überarbeitet sind, und zwar in vorchronistischer Weise; so werden z. B. in Neh 11<sup>15</sup> ff. die Torhüter noch von den Leviten unterschieden, als Sänger in 11<sup>17,22</sup> 12<sup>35,46</sup> nur Asaphiten genannt. Diese Uebersetzung aber nimmt schon auf Esra und Nehemia Rücksicht: in Neh 8<sup>9</sup> ist der Name Nehemias, in 12<sup>36</sup> der Esras hinzugefügt. Daraus ergebe sich, daß die Memoiren Esras und Nehemias schon in vorchronistischer Zeit vereinigt waren. Dabei ist aber die unbewiesene Voraussetzung gemacht, daß alle die in Betracht gezogenen Bearbeitungsspuren von ein und derselben Hand stammen. Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es sich in allen

angegebenen Stellen nur um redaktionelle Zusätze handelt: die Struktur von 12<sup>27</sup> ff. läßt eher auf eine Verflechtung von Parallelquellen schließen, wodurch die Annahme, daß der Verfasser des **ספר דברי הימים** die Nehemiamemoiren aufnahm, ausgeschlossen wird: 12<sup>41-42</sup> würden sonst in v<sup>38</sup> stehen und nicht hinter v<sup>40</sup>; und hätte der Verfasser 13<sup>4</sup> ff. gekannt und aufzunehmen beabsichtigt, so würde er kaum die diesem Abschnitt widersprechenden Sätze 12<sup>44b,47</sup> geschrieben haben. Mit einigem Schein des Rechts kann nur das geltend gemacht werden, daß der Verfasser des **ספר דברי הימים** in 11<sup>3</sup> ff. ein Stück der Nehemiamemoiren bearbeitet zu haben scheint. Aber er kann hier auch das Original der Liste benutzt haben, das wohl auch selbständig existierte, und außerdem ist es zweifelhaft, ob die in 11<sup>3</sup> ff. vorliegende Bearbeitung wirklich von ihm vollzogen ist. Bei dem Fehlen jeder sicheren Spur einer vorchronistischen Vereinigung der Quellen und in Anbetracht der Unwahrscheinlichkeit, daß der Verfasser von 12<sup>44</sup> ff. die Nehemiamemoiren kannte, ist die Annahme vorzuziehen, daß der Chronist der erste war, der die verschiedenen Quellen kombinierte.

**8. Die Anordnung.** Sehr verwickelte Fragen erheben sich mit Bezug auf die Reihenfolge, in der der Chronist die einzelnen Abschnitte geordnet hat. **a. Die Zeit Nehemias.** Als sicher darf gelten, daß der König Artaxerxes der Nehemiamemoiren der erste dieses Namens ist, der von 465—424 regierte. Denn zu Nehemias Zeit amtiert als Hoherpriester Eljaschib (Neh 3<sup>1,20,21</sup> 13<sup>28</sup>). Dieser aber war nach Neh 12<sup>10</sup> der zweite Nachfolger des Josua, der um 520 amtierte. Wir können ihm also nicht später als zur Zeit Artaxerxes' I ansetzen. Dazukommt, daß durch die von ESACHAU herausgegebenen Papyri von Elephantine (Pap. I. 2) feststeht, daß Jochanan, der zweite Nachfolger Eljaschibs (cf. Neh 12<sup>22</sup>; in v<sup>11</sup> fehlt der Name, falls er hier nicht in Jonathan entstellt ist, in welchem Falle man dahinter eine Lücke annehmen müßte wie in v<sup>22</sup>, vgl. § 85, 5a), zur Zeit des Darius II amtierte und Sanballat, der Gegner Nehemias, der vorausgehenden Generation angehörte. Somit fällt Nehemias erste Anwesenheit in Jerusalem in die Zeit von 445—433 (cf. Neh 2<sup>1</sup> 13<sup>6</sup>), die zweite etwas später (13<sup>6</sup>). Der Mauerbau fällt nach 6<sup>15</sup> in den August und September des Jahres 445.

**b. Den Bericht über Esras Rückkehr** und erste Wirksamkeit in Jerusalem hat der Chronist Esr 7<sup>8</sup> in das 7. Jahr desselben Artaxerxes (458) verlegt und daher vor Neh 1 ff. mitgeteilt. Gegen diese Ansetzung hat man geltend gemacht, daß sich in den Memoiren Nehemias keine Erwähnung Esras findet, was sehr auffallen müßte, wenn er zu seiner Zeit in Jerusalem lebte, daß Esr 9<sup>9</sup> den Mauerbau Nehemias voraussetzen scheint, und daß Esr 10<sup>6</sup> die Zelle des Jochanan b. Eljaschib erwähnt, der, wenn wir ihn mit dem Hohenpriester von Neh 12<sup>22</sup> identifizieren, auf eine viel spätere Zeit als 458 führt. Danach wird von vielen die Meinung vertreten, der Chronist habe die Rückkehr Esras falsch datiert und somit Esr

7—10 irrümlich vor Neh 1 gestellt. So verlegen vHOONACKER und KOSTERS die Rückkehr Esras in das 7. Jahr des Artaxerxes II (397); ersterer nimmt allerdings wegen Neh 8 ff. an, daß Esra schon 445 einmal in Jerusalem war, ohne aber dort eine hervorragende Rolle zu spielen. WELLHAUSEN und BERTHOLET verlegen die Rückkehr Esras in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem. Alle diese vom Chronisten abweichenden Ansätze sind jedoch unnötig. Die Nichterwähnung Esras in Neh 1—7 erklärt sich genügend daraus, daß Esra damals keine besondere Rolle spielte; vermutlich hatte er durch sein rigoroses Vorgehen gegen die Mischehen (Esr 10) Anfeindungen durch die Nachbarvölker hervorgerufen, welche die jüdische Gemeinde in große Schwierigkeiten brachten und seine persönliche Stellung untergruben; vollends unhaltbar wurde sie, als der Versuch, den Schwierigkeiten durch eine Neubefestigung Jerusalems die Spitze zu bieten, scheiterte (Esr 4 s ff.). Eine größere Rolle spielte er erst wieder, als Nehemia den Mauerbau vollendet und Jerusalem sicher gestellt hatte, bei der Einführung des Gesetzes. Man darf wohl annehmen, daß Nehemia in seinen Memoiren auch davon erzählte (hat er doch nach Neh 10<sub>2</sub> die Verpflichtungsurkunde selbst mit unterzeichnet), und daß er dabei Esra erwähnte. Aber bei seiner Tendenz, nur die eigenen Verdienste möglichst hervorzuheben (Neh 5<sub>14</sub> ff. 13<sub>14.22.31</sub>), wird er Esras Verdienst sehr gering gewertet und sich selbst das Hauptverdienst zugeschrieben haben. Das wird für den Chronisten der Anlaß gewesen sein, nicht seinen Bericht, sondern den Esras aufzunehmen, so daß es schließlich nur durch die mangelhafte Erhaltung der Memoiren Nehemias den Anschein gewinnt, als habe Nehemia den Esra überhaupt nicht erwähnt. Ferner ist es nicht richtig, daß Esr 9<sub>9</sub> den Mauerbau Nehemias voraussetze: „eine Mauer in Juda und in Jerusalem“ ist schwerlich eine Bezeichnung der Stadtmauer, sondern ein Bild für ein geschütztes Wohngebiet. Der Jochanan b. Eljaschib von Esr 10<sub>6</sub> aber ist kaum identisch mit dem Hohenpriester, der ein Enkel Eljaschibs war; beachte auch das Fehlen des Titels Hoherpriester. Daß Esras Rückkehr wirklich vor 445 anzusetzen ist, bezeugt wohl auch die Urkunde Esr 4<sub>12</sub>. So liegt kein stichhaltiger Grund vor, die Datierung des Chronisten und die Richtigkeit der Stellung von Esr 7—10 anzuzweifeln.

c. Auffallen kann weiter, daß der Bericht über die **Einweihung der Mauern** (Neh 12<sub>27</sub> ff.) von dem über den Mauerbau (2<sub>11</sub>—7<sub>3</sub>) so weit getrennt ist. Wahrscheinlich folgt der Chronist aber darin genau den Memoiren Nehemias, die in diesem Punkt streng chronologisch berichtet haben werden. Nach 6<sub>15</sub> war der Mauerbau am 25 VI. (September) 445 vollendet. Da aber Jerusalem noch keineswegs gesichert war (7<sub>4</sub>), war es noch nicht Zeit zu feiern; diese Zeit kam erst, als auch eine genügende Anzahl von Verteidigern in die Stadt hineingezogen war. Daher folgt mit Recht auf 7<sub>3</sub> zunächst der Bericht über Nehemias Bemühungen um die Hebung der Einwohnerzahl



Jerusalem, die längere Zeit in Anspruch genommen haben werden. Vielleicht darf man daraus, daß nach II Makk 11s beim Tempelweihfest am 25/IX. (Dezember) eine Legende erzählt wurde, welche von einer Feier Nehemias berichtete, schließen, daß die Einweihung der Mauern erst im Dez. 445 stattfand. Daß der Chronist an 111-2 die weiteren Bevölkerungslisten anschließt, obwohl sie zum Teil über die Zeit Nehemias hinabführen, bedarf keiner Erklärung.

d. Endlich kann die **Einschaltung von Neh 7<sup>73b</sup>—10<sup>40</sup>** in den Bericht über Nehemias Maßnahmen betreffs der Versorgung Jerusalems mit einer genügenden Einwohnerzahl befremden. Aber auch hier ist die Anordnung wahrscheinlich chronologisch korrekt. Nach 82 beginnt die Gesetzesverlesung am 1/VII. (Oktober), also nur wenige Tage nach der Vollendung des Mauerbaues (615). In die Zwischenzeit mag der Inhalt von 74 ff. fallen, schwerlich aber auch der von 111 ff. Vermutlich haben auch die Memoiren Nehemias die Einführung des Gesetzes erwähnt (vgl. unter b). Das mag in der Weise geschehen sein, daß sie im Anschluß an 74-73a berichteten: nun versammelte Nehemia am 1/VII. das Volk, um [unter Verwertung der Urkunde 76-73a] irgend welche Beschlüsse darüber herbeizuführen, wie die Einwohnerzahl Jerusalems zu vermehren sei; in dieser Versammlung wurde zugleich mit der Einführung des Gesetzes begonnen. Dies gab dem Chronisten den Anlaß, den Bericht darüber nach den Memoiren Esras gerade an dieser Stelle mitzuteilen. Daß aber die Einführung des Gesetzes erst zu Nehemias Zeit erfolgte, was durch 102 gesichert ist, und nicht alsbald nach der Rückkehr Esras (458), erklärt sich wohl daraus, daß Esra im Jahre 458 noch nicht hoffen konnte, eine genügende Majorität zu finden; der erste Versuch, die Partei der Frommen zur Herrschaft zu bringen (Esr 10), scheiterte, und damit schwand vorläufig jede Möglichkeit zur Einführung des Gesetzes. Erst als Nehemia erreicht hatte, was Esra vergebens anstrebte, war die geeignete Zeit gekommen.

9. Aus dem in Nr. 8 Ermittelten ergibt sich auch die **Datierung der Memoiren Esras und Nehemias** mit genügender Sicherheit. Esra berichtet über Ereignisse aus den Jahren 458—445, wird also kurz nach 445 geschrieben haben. Nehemia berichtet über Ereignisse aus der Zeit von 446 bis 433 und in 134 ff. über etwas spätere, wird also etwa um 425 geschrieben haben. Für das **ספר דברי הימים** haben wir bereits in Nr. 3 c die Datierung kurz nach 400 gefunden, für das Priesterverzeichnis von 121 ff. die in der Zeit Jadduas und Darius' III etwa um 335. Die redaktionelle Tätigkeit des Chronisten haben wir somit nach 335 anzusetzen, nach § 88,1-2 etwa um 300.

## Kapitel VIII.

## Kleinere Erzählungsschriften.

## § 92. Ruth.

**Literatur.** Kommentare: EBERTHEAU (KEH) 1845, 1883; KFKEL (KD) 1863, 1874; CHILWRIGHT 1864; SOETTLI (SZ) 1889; ABERTHOLET (MHIC) 1898; WNOWACK (NHK) 1900; EKATZSCH (HSAT) 1910. — Abhandlungen: CUMBRILL, Ueber Geist u. Zweck d. B. Ruth, StKr 1834 S. 305 ff.; KAAUFERLEN, D. drei Anhänge d. B. d. Richter, StKr 1860 S. 536 ff.; EREUSS, Nouv. Revue de Théol., Straßburg 1861 S. 22 ff.; KBUDDE, Vermuthungen z. Midrasch d. B. d. Könige, ZATW 1892 S. 37 ff.; JABEWER, D. Leviratsche im B. Ruth, StKr 1903 S. 328 ff.; LKÖHLER, D. Zweck d. Büchleins Ruth, ThT 1904 S. 458 ff.; THWJCYNBOLL, Het boek Ruth mit het oogpunt d. vergelijk. rechtswetensch., ThT 1906 S. 158 ff.; WCASPARI, Erbtochter u. Ersatzche in Rut 4, Nkz 1908 S. 115 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch erzählt die Geschichte der Moabiterin Ruth (777 Ps59), einer Almfrau Davids. Elimelech aus Bethlehem zieht mit seinem Weibe Noomi und seinen Söhnen Machlon und Kiljon nach Moab, wo Machlon und Kiljon die Moabiterinnen Ruth und Orpa heiraten. Nach dem Tode der drei Männer kehrt Noomi nach Bethlehem zurück, Ruth begleitet sie (Kap. 1). Ruth lernt beim Aehrenlesen auf dem Felde den Boas, einen Verwandten Elimelechs, kennen und erwirbt dessen Gunst (Kap. 2). Auf Noomis Rat fordert sie Boas auf, als 58: die Felder Elimelechs für die Familie zurückzukaufen, womit die Pflicht verbunden ist, mit Ruth die Leviratsche einzugehen; Boas erklärt sich bereit, falls ein näherer Verwandter auf seine Rechte und Pflichten verzichte (Kap. 3). In der Tat überträgt der nähere Verwandte seine Rechte und Pflichten auf Boas (Symbol: Ausziehen und Uebergeben eines Schuhs), der nun die Felder kauft und Ruth heiratet; ihr Sohn ist Obed, der Grobvater Davids (4 1-17). Zum Schluß wird der Stammbaum Davids von Perez an mitgeteilt (4 18-22).

**2. Abfassungszeit.** Nach Baba bathra 14b wäre das Buch von Samuel verfaßt, und diese Auffassung hat auch in der christlichen Kirche bis in die neueste Zeit ihre Anhänger gehabt. Sie ist jedoch durch mehrere Gründe ausgeschlossen. a. Nach 4 7 ist die symbolische Handlung der Schuhausziehung ein „vorzeiten“ geübter Brauch. Er bestand aber noch zur Zeit des Dtn (25 5-10); denn daß hier der Schuh zwangsweise ausgezogen wird, bedeutet keinen wesentlichen Unterschied, handelt es sich doch im Dtn um eine strafweise Entziehung der Rechte des 58: wegen Verweigerung der Pflichten eines solchen, in Ruth aber um ein freiwilliges Abtreten der Rechte und Pflichten; in beiden Fällen aber wird gleicherweise die Rechtsübertragung durch eine Schuhübertragung symbolisiert. Da zur Zeit der Abfassung von Ruth der Brauch schon veraltet war, muß Ruth geraume Zeit nach dem Dtn abgefaßt sein. Es ist unberechtigt, sich diesem Schluß durch die Annahme zu entziehen, 4 7 sei ein späterer Nachtrag (DRIVER). Denn für

nachexilische Abfassung spricht auch **b.** der sprachliche Charakter des Buches. Zwar ist dieser im allgemeinen noch ziemlich rein, was aber eine späte Abfassung nicht ausschließt; doch finden sich auch schon starke Aramaismen wie  $\text{רָצוּ} = \text{hoffen}$ ,  $\text{לָכֵן} = \text{deshalb}$  (beide 1 13), ferner Wendungen wie  $\text{אֲשֶׁר} \text{אָמַרְתָּ}$  1 4 statt  $\text{כִּי} \text{אָמַרְתָּ}$  (sonst nur in Chr, Esr, Neh),  $\text{עָשָׂה} = \text{festmachen}$  (4 7) etc. **c.** Endlich bestätigt die Stellung des Buches unter den Ketubim die Vermutung späten Ursprungs. Denn wäre es alt, so wäre es wohl in das dtm. Geschichtswerk eingegliedert, etwa am Schluß von Jud. Nun haben es zwar manche schon frühzeitig dahin versetzt (§ 8, 2a): aber wenn das seine ursprüngliche Stellung gewesen wäre, würde seine Herauslösung und Versetzung unter die Ketubim kaum begreiflich sein. Dagegen kann **d.** der Stammbaum 4 18-22 nicht für nachexilische Abfassung angeführt werden, da nicht zu ermitteln ist, wann er zuerst entworfen wurde, und da 4 18-22 als teilweise Dublette zu 4 17 wahrscheinlich ein Nachtrag sind. Trotzdem kann nach den unter a—c angeführten Gründen an dem nachexilischen Ursprung kein Zweifel sein (gegen REUSS, OETTLI, DRIVER u. a., die das Buch für vorexilisch halten, und gegen KÖNIG, der in ihm eine exilische Bearbeitung eines älteren Buches sieht). SELLINS Schluß auf Abfassung vor dem Sturz Serubabels, weil später ein solches Interesse an der Familie Davids nicht mehr verständlich wäre, übersieht I Chr 3 Sach 12 12 etc.; schon die messianische Hoffnung sicherte der Familie Davids dauerndes Interesse. — Da das Buch mit „und“ beginnt, also ein **Ausschnitt aus einem größeren Werke** zu sein scheint, und da 4 18 ff. in I Chr 2 10 ff. reproduziert sind, hat BUDDE die Vermutung gewagt, es habe ursprünglich einen Teil der Hauptquelle des Chronisten, des Midrasch zum Königsbuch, gebildet und sei ein aus I Sam 22 3 f. herausgesponnener Midrasch gewesen (Voraussetzung von Beziehungen der Familie Davids zu Moab). Dann wäre es nach § 88, 2 etwa um 400 anzusetzen.

**3.** Die späte Abfassungszeit schließt die Annahme voller **Geschichtlichkeit** des Details aus (beachte auch die Namen der Nebenfiguren  $\text{רִמְמוֹן}$  und  $\text{רִמְלֵי} = \text{„Krankheit“}$  und „Hinschwinden“,  $\text{עֲרֵבֵי} = \text{„die den Nacken [עֲרֵבֵי] Wendende“}$ , die wohl nach dem Inhalt des von ihnen Erzählten frei gebildet sein könnten). Daß aber der Hauptinhalt auf älterer Tradition beruht, ist zwar nicht direkt beweisbar, doch möglich: I Sam 22 3 f. setzen Familienbeziehungen Davids zu Moab voraus, und bei der bekannten Spannung zwischen Israel und Moab würde man in späterer Zeit David kaum ohne geschichtlichen Grund eine moabitische Ahnfrau zugeschrieben haben. Der Verfasser will natürlich Geschichte erzählen; aber die hier mitgeteilte Episode ist an sich zu unbedeutend, als daß sie lediglich im Interesse der Geschichtskennntnis geschrieben sein könnte. So ist denn die Frage berechtigt, ob nicht irgend ein **praktisches Interesse** mitsprach. Man hat dieses sehr verschieden bestimmt. Nach REUSS will der Verfasser die Ephraimiten zur

Unterwerfung unter die davidische Dynastie auffordern, indem er ihnen zeigt, daß diese auch ihnen nahesteht, war doch Elimelech nach 1 2 ein **יְרֵמֶה**. Aber abgesehen davon, daß dabei vorexilische Abfassung vorausgesetzt ist, tritt das **יְרֵמֶה** viel zu wenig hervor, und außerdem wird es am natürlichsten als Bewohner der Landschaft Ephrath, in der Bethlehem lag, verstanden. Auch die Meinung, der Verfasser wolle die Pflicht der Leviratshehe einschärfen, befriedigt nicht; denn er betont das Pflichtmäßige derselben nicht, und auf den nächsten Verwandten, der in erster Linie verpflichtet gewesen wäre, sich aber der Verpflichtung entzieht, fällt nicht der geringste Tadel. Eher möglich ist die Meinung, daß der Verfasser durch seine Erzählung einen Protest gegen die durch Esra und Nehemia zur Herrschaft gekommene rigorose Bekämpfung aller Ehen mit Ausländerinnen einlegen wollte; war doch eine Ahnfrau Davids (und somit des Messias) eine **מוֹאבִּית** (2 10) und bestimmter eine Moabiterin (immer wieder betont: 1 22 2 2.6.21 4 5.10) und dabei doch eine Frau, die volle Sympathie für sich in Anspruch nehmen konnte. Gegen eine Heidin ist also nichts einzuwenden, wenn sie, wie Ruth, sich dem Gott ihres Gatten anschließt (1 16). Auch von dieser Annahme aus wird der Ansatz in der Zeit kurz nach Esra und Nehemia empfohlen. Gegen diese z. B. von UMBREIT, GEIGER (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857 S. 49 ff.), KUENEN, BERTHOLET und NOWACK vertretene Auffassung darf nicht eingewandt werden, daß die Tendenz zu wenig hervortritt; denn der Protest ist um so wirksamer, je mehr der Verfasser nur die Tatsachen reden läßt. Unberechtigt ist auch der Einwand, daß nicht Ruth, sondern Noomi die Hauptperson des Buches sei (KÖHLER) oder wenigstens ursprünglich gewesen sei (VÖLZ, Theol. Literaturzeitung 1901 Sp. 348 f.); denn das erstere widerspricht dem allgemeinen Eindruck, das letztere kann durch die übrigens richtig beobachteten juristischen Schwierigkeiten nicht bewiesen werden. Diese beruhen wesentlich darauf, daß das Recht auf den Familienbesitz ideell den verstorbenen Söhnen Elimelechs, praktisch aber der Noomi gehört (4 3.9), daß also der **יְרֵמֶה** eigentlich sie heiraten und mit ihr dem Elimelech einen Nachkommen zeugen müßte; dies ist aber durch ihr Alter ausgeschlossen (1 12), und so muß Ruth für sie eintreten, deren Kind sie adoptiert (4 14.16 f.). Daß uns die näheren Rechtsverhältnisse in diesem komplizierten Fall unbekannt sind, verschuldet es, daß wir im einzelnen nicht alles verstehen. Eben darum haben wir aber auch kein Recht, aus 4 17 zu schließen, daß Boas nach der ursprünglichen Erzählung Noomi heiratete, wodurch allerdings Ruth völlig ausgeschaltet wäre. Eher könnte man mit VÖLZ gegen die angenommene Tendenz des Buches geltend machen, daß die Ausführlichkeit in der Geschichte der **יְרֵמֶה** von ihr aus nicht verständlich wird; hat aber der Verfasser die Geschichte nicht für seinen Zweck erfunden, so ist es nicht verwunderlich, daß ihre Details nicht sämtlich aus ihm erklärlich werden.

## § 93. Ester.

**Literatur.** Kommentare: EBERTHEAT (KEH) 1862, 2. Aufl. ed. VRYSEL 1887; CFKEIL (KD) 1870; JWHALEY 1885; SOETTEL (SZ) 1889; GWILDLBOER (MH) 1898; CSIEGERFIED (NUK) 1901; GLAUB, D. B. Ester nach der LXX hergestellt 1905; LBPATON (ICG) 1908; CSTEUERNAGEL (HSAT) 1910. — Abhandlungen: PELAGARDE, Gesammelte Abhandlungen 1866 S. 164 ff., Purim (Abh. d. GGW) 1887, Mitteilungen II 1887 S. 378 ff., IV 1891 S. 358; JSBLOCH, Krit. Untersuch. über Abfassung, Charakter u. Tendenz d. B. Esther 1877; AHSAYCE, Introduction to the books of Esr Neh Est 1885, 1893; HGRAETZ, D. hist. Hintergrund u. d. Abfassungszeit d. B. Est. u. d. Ursprung d. Purimfestes, MGWJ 1886 S. 425 ff., 473 ff., 521 ff.; HZIMMERN, Zur Frage nach d. Ursprung d. Purimfestes, ZATW 1891 S. 157 ff.; BMEISSNER, Zur Entstehungsgesch. d. Purimfestes, ZDMG 1896 S. 276 ff.; HWILRICH, Judaica 1900; WERBT, D. Purimsage in d. Bibel 1900; HWINKLER, Altorient. Forschungen III, 1 1902 S. 1 ff.; SJAMPPEL, Esther, MGWJ 1905 S. 405 ff., 513 ff., 1906 S. 152 ff., 289 ff., 515 ff., 641 ff., separat 1907; PHAFFT, Purim 1906, Critical notes on Est., AJSL 1908 S. 97 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch Ester (עֵסְתֵר אֲשֶׁת מַרְדּוּכַי, auch עֵסְתֵר אֲשֶׁת חַמָּן Ἑσθηρά, Esther) erzählt die Geschichte der Entstehung des Purimfestes. Der König Ahasweros (Xerxes I 485—465) verstößt seine Gemahlin Wasti (Kap. 1) und erhebt die Jüdin Ester, die Base Mardochois, zu seiner Gemahlin (21-18). Mardochai deckt eine Verschwörung gegen den König auf (2 19-23). Ahasweros verleiht seinem Günstling Haman eine Ehrenstellung; dieser beschließt aus Aerger über Mardochai, der ihm die Huldigung verweigert, alle Juden im Perserreich umzubringen, ermittelt durch Loswerfen den 13. Adar (März) als den dazu geeignetsten Tag und schickt mit Ermächtigung des Königs einen entsprechenden Erlaß an alle Beamten des Reiches (Kap. 3). Mardochai bewegt Ester, sich beim König für die Juden zu verwenden (Kap. 4). Ester läßt den König und Haman zu einem Mahle und wiederholt die Einladung für den nächsten Tag (5 1-8). Haman, durch die Grußverweigerung Mardochois aufs neue gereizt, beschließt, sich vom König die Erlaubnis zur Hinrichtung Mardochois zu erbitten (5 9-14). Ahasweros hat sich in einer schlaflosen Nacht aus der Chronik vorlesen lassen und ist dadurch auf das noch unbelohnte Verdienst Mardochois aufmerksam geworden; als Haman zu ihm kommt, läßt er ihn die Ehrungen bestimmen, die dem Mardochai zuteil werden sollen, ohne jedoch dessen Namen zu nennen; Haman glaubt, der König habe ihn selbst im Auge, schlägt außerordentliche Ehrungen vor und muß sie nun selbst zu seinem Aerger an Mardochai vollziehen (Kap. 6). Beim zweiten Gelage bittet Ester für die Juden und bezeichnet Haman als deren Feind; dieser wirft sich während einer kurzen Entfernung des Königs Ester zu Füßen, wird in dieser Stellung vom König überrascht und nun an den Galgen gehängt, den er für Mardochai errichtet hatte (Kap. 7). Mardochai erhält Hamans Stelle und erläßt nun mit Erlaubnis des Königs ein Edikt, das den Juden gestattet, sich zu verteidigen (Kap. 8). Am 13. Adar nehmen die Juden, von den Beamten unterstützt, Rache an ihren Feinden und töten in Susa 500 Mann, in den Provinzen 75 000; in Susa wird ihnen

noch ein zweiter Rachttag bewilligt, dem weitere 300 Perser zum Opfer fallen; am folgenden Tage, d. h. in den Provinzen am 14., in Susa am 15. Adar, feiern sie ihren Sieg, der zum jährlichen Festtag erhoben wird (9 1-19). Die Verschiedenheit der Festsitte wird dadurch beseitigt, daß Mardochai verordnet, künftig sollten alle Juden beide Tage feiern; Ester bestätigt diese Verordnung (9 20-22). Für die weitere Geschichte Mardochais wird zum Schluß auf die Chronik der medischen und persischen Könige verwiesen (Kap. 10).

**2. Charakteristik.** Die Erzählung, die uns durch ihr Feiern einer ungezügelten Rachsucht nur abstoßen kann, verdient doch im allgemeinen das Lob, nicht ungeschickt abgefaßt zu sein. In einigen Partien erweckt sie eine lebhafte dramatische Spannung. Die Hauptpersonen sind meist gut charakterisiert. Doch wird die Folgerichtigkeit ihres Handelns bisweilen der Erreichung der dramatischen Spannung geopfert. So muß es befremden, daß sich Haman, der seinen Zorn auf Mardochai anfangs im Interesse einer allgemeinen Rache zu zügeln weiß (3 6), nachher durch das gleiche Verhalten Mardochais so geärgert fühlt, daß er dessen sofortige Vernichtung beschließt (5 9 ff.). Desgleichen befremdet, daß Ester ihre Bitte nicht gleich beim ersten Mahle ausspricht, sondern die Aussprache auf ein zweites Mahl verschiebt (5 5 ff.). Vor allem aber befremdet, daß der König, der doch 3 8 ff. den Anschlag Hamans gegen die Juden gebilligt hatte, in 7 5 von diesem ruchlosen Plan aufs äußerste überrascht zu sein scheint. Indessen, solche Inkonsequenzen nahm der Erzähler in den Kauf, um die Situation in Kap. 6 f. möglichst spannend zu gestalten. Auch waren ihm wohl durch die volkstümliche Tradition, die sich an dergleichen nicht zu stoßen pflegt, die Hände gebunden. Jedenfalls ist es unberechtigt, durch Ausscheidung ganzer Episoden der strengen Folgerichtigkeit der Handlung aufzuhelfen, was doch nicht ganz gelingt und ihr gleichzeitig einen guten Teil der Spannung raubt (vgl. Nr. 10). — Eine religiöse Färbung tritt in dem Buche kaum hervor. Die Erwähnung Gottes ist getlissentlich vermieden, jedenfalls aber nicht aus dem Gefühl heraus, daß man seinen Namen mit so weltlichen Intriguen und solcher Rachelust nicht in Verbindung bringen dürfe (das wäre ganz unjüdisch), sondern lediglich, weil man im Judentum überhaupt in manchen Kreisen eine Scheu hatte, den Heiligen direkt zu nennen. Wenigstens 4 14 wird andeutend von ihm gesprochen („von anderer Seite“ = „von Gott“).

**3.** Daß die Erzählung **nicht historisch** ist, ist so gut wie allgemein anerkannt. Es genügt, zum Beweise nur das Eine anzuführen, daß der persische König unmöglich den Juden die Erlaubnis gegeben haben kann, seine Untertanen nach Belieben zu morden; und nach den schlimmen Erfahrungen des ersten Tages soll er diese Erlaubnis für die in Susa lebenden Juden gar noch auf einen zweiten Tag ausgedehnt haben! Der Verfasser beruft sich zwar 10 2 für das, was Mardochai angeht, auf das Buch der Ge-

schichte der Könige von Medien und Persien und erweckt durch 2 23 61 die Vorstellung, daß es die amtliche Chronik der Perserkönige war. Aber dies Buch, an dessen Existenz zu zweifeln wir keinen Anlaß haben, war sicherlich ein spätes jüdisches Machwerk. Das beweist schon allein die Tatsache, daß der Verfasser über die wahre Regierungszeit des Xerxes (485—465) nichts weiß, sondern Xerxes bald nach Nebukadnezar regieren läßt: gibt er doch 2 6 an, daß Mardochai, der Zeitgenosse des Xerxes, zu den Juden gehörte, die mit Jechonja (= Jojachin) von Nebukadnezar ins Exil geführt wurden (597)! Vergleiche die ähnlichen groben Geschichtssirrtümer der Danielerzählungen, die vielleicht aus der gleichen Quelle stammen (§ 139, 2). Es will dem gegenüber wenig besagen, wenn der Verfasser in manchen Einzelheiten das persische Kolorit nicht übel trifft; gewisse persische Sitten und Einrichtungen werden sich eben dem Gedächtnis so eingepägt haben, daß man noch lange nachher von ihnen wußte. Es kann sich nur fragen, ob der im ganzen legendenhaften Erzählung vielleicht ein historischer Vorgang aus der Zeit des Xerxes als Anknüpfungspunkt gedient hat, etwa daß damals den Juden eine Gefahr drohte, aber glücklich abgewandt wurde, wobei eine jüdische Favoritin des Königs eine Rolle gespielt haben könnte (so EWALD, BERTHEAU-RYSSEL, OETTLI, VORELLI, DRIVER u. a.). Aber bei dem im übrigen ganz ungläubwürdigen Charakter der Erzählung ist auch das höchst zweifelhaft.

4. Den **Ursprung der Legende** aufzuklären, wird uns wohl nie ganz gelingen, wenn nicht etwa neue Quellen erschlossen werden. In vier verschiedenen Richtungen dürfen wir ihre Wurzeln suchen. Aufschluß können wir erwarten zuerst von dem **Namen und Charakter des Festes**, dessen Ursprung die Legende erklären will. Leider ist man auf diesem Wege noch nicht zu befriedigenden Ergebnissen gelangt. Das Fest soll seinen Namen dem Loswerfen Hamans verdanken, da  $\text{לֹס}$  = Los sei (3 7 9 24, 26). Nun ist aber ein Wort  $\text{לֹס}$  = Los in keiner der in Frage kommenden Sprachen nachzuweisen, speziell auch nicht im Assyrisch-Babylonischen (vgl. ZIMMERN, KAT<sup>3</sup> S. 518); auch ist kaum glaublich, daß ein so verhältnismäßig nebensächlicher Zug dem Fest den Namen gegeben haben sollte. Man muß daher mit einer falschen Deutung des Festnamens rechnen. Nach GRAETZ soll  $\text{פּוּרִים}$  Plural von  $\text{פּוּר}$  = Kelter sein und das Fest der  $\text{περσικὴ}$  der Griechen entsprechen; aber die „Öffnung der Weinfässer“ hat mit den Kelteren nichts zu tun, und gegen die Deutung auf ein Kelterfest spricht das Datum (März) und der Charakter der Festlegende. Nach PDELAGARDE soll Purim dem persischen Allerseelenfest Fawardigân entsprechen:  $\text{פּוּרִים}$  sei ein entstellter Name, einige LXX-Handschriften ( $\text{φουρδαιζ}$ ) ließen noch die ursprünglichere (aramäische) Form  $\text{פּוּרִים}$  erkennen, die in ihren Konsonanten Fawardigân weit besser entspricht. Doch hat LAGARDE diese Deutung selbst wieder aufgegeben; von ihr aus erklärt sich auch die Festlegende nicht. ZIMMERN

wollte in פֿֿ eine erweichte Aussprache von babylonischem puḫru sehen; dieses bezeichnet das Gemach, in dem am babylonischen Neujahrfest (ZAG. MUK) die Götter zusammenkommen und durch Loswerfen die Geschieke der Menschen für das nächste Jahr bestimmen (vgl. das Loswerfen Hamans im Nisan für alle Tage des Jahres); daraus erkläre sich auch der Irrtum, daß פֿֿ Los bedeute. Das Purimfest entspräche dann dem babylonischen Neujahrfest. Nun hat zwar ZIMMERN seine Deutung des Namens wieder aufgegeben (KAT<sup>3</sup> S. 518), doch hält er daran fest, daß sachlich das Purimfest dem Neujahrfest der Babylonier entspreche. Entscheidend ist ihm dafür der Inhalt der Festlegende (vgl. Nr. 5). Doch nimmt er einen Einfluß des babylonisch-persischen Istar-Anaïtis-Festes der Sakäen an, auf das JENSEN das Purimfest allein zurückführen will (KAT<sup>3</sup> S. 515 ff.). Dagegen scheint freilich das abweichende Festdatum zu sprechen; doch erklärt er das aus einer Verschiebung des Festes: der Nisan, der Monat des Neujahrfestes, spielt als Monat des Loswerfens Hamans 37 eine Rolle. In der Tat scheint eine gewisse Verschiebung des Festes stattgefunden zu haben. Nach 918 f. (zu v 19 cf. LXX) feierten die Juden in den Städten den 15. Adar, die auf dem Lande wohnenden den 14. Adar. Nur eins wird ursprünglich sein, und zwar die Feier am 15.; die Verlegung auf den 14. wird dadurch veranlaßt sein, daß sich dann das Fest an das Nikanorfest unmittelbar anschloß (I Makk 7<sup>49</sup> II Makk 15<sup>36</sup>). Eine Verschiebung vom Nisan in den Adar dagegen ist weniger wahrscheinlich. Wurde aber das Fest von Hause aus in der Mitte des Monats gefeiert, so wäre zu fragen, ob nicht ein Vollmondsfest zugrunde liegt. Jedenfalls sind Name und Charakter des Festes noch so wenig aufgeklärt, daß sie der Erklärung der Legende nicht zugrunde gelegt werden können. Eher kann umgekehrt die Legende, soweit sie erklärlich ist, zur Deutung des Festes benutzt werden. Ueber WILLRICHS Deutung des Festes siehe Nr. 8.

**5. Die mythologische Grundlage.** Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit können wir eine Wurzel der Legende in der babylonischen Mythologie suchen. Auffallend sind nämlich folgende Namensentsprechungen: Mardochai-Marduk, Ester-Istar, Wašti-Wašti (Mašti, elamitische Göttin), Haman-Hamman (Humman, elamitischer Gott). Beachtet man nun, daß Wašti durch Ester, Haman durch Mardochai verdrängt wird, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß eine Erzählung über die Verdrängung und Ersetzung der elamitischen Götter durch die babylonischen in Susa zugrunde liegt. Bei dem zur Erinnerung daran gefeierten Fest mögen dann auch allerlei Geschichten von diesen Göttern erzählt sein, insbesondere Marduk- und Istargeschichten, die, miteinander verwoben, den Grund der Legende legten. So könnten auch die Feste der betreffenden Götter das Fest beeinflußt haben, d. h. das Neujahrfest, das wesentlich ein Mardukfest war, und das Sakäenfest, das ein Istarfest war. Doch gibt das noch kein Recht, das Pu-



rimfest in der Hauptsache als Neujahr- oder Sakäenfest zu betrachten, wozu eben das Festdatum nicht passen will (cf. Nr. 4). Ganz unberechtigt ist es, wenn das Loswerfen Hamans auf das Loswerfen der Götter am Neujahrfest zurückgeführt wird; denn es bliebe dann rätselhaft, daß nicht Mardochai, sondern Haman die Lose wirft. Im einzelnen wird man den Versuchen, die mythologischen Elemente in der Purimlegende zu erklären, mit größter Zurückhaltung begegnen müssen.

**6.** Bei der Umsetzung des Mythos in Geschichte scheint ein **Midrasch** eine Rolle gespielt zu haben. Auf ein Buch, das jedenfalls Midraschcharakter trug, wird ausdrücklich verwiesen (10<sub>2</sub>). Man meint zwar vielfach, daß das hier zitierte Werk überhaupt nicht existiert habe und der Quellenverweis lediglich eine Nachahmung der Quellenverweise in Reg und Chr sei. Aber dazu liegt gar kein Grund vor. Es ist an sich durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die Rolle, die Joseph am Hofe des Pharaos, Nehemia am Hofe des Artaxerxes gespielt hatte, die Juden anreizte, Erzählungen von andern zu erdichten (resp. vorhandene Geschichten umzubilden), die eine ähnliche Rolle bei andern Königen spielten, ja wir besitzen solche Erzählungen z. B. im Buche Daniel und in der Achikarlegende (§ 139, 2 167, 3). Einen Anlaß, gerade auch für die Zeit des Xerxes einen Juden am Königshofe als Beschützer seiner Volksgenossen anzunehmen, bot vielleicht die Erwähnung einer an Xerxes eingereichten Anklageschrift gegen die Juden (Esr 4 6). Solche Erzählungen können dann sehr wohl auch gesammelt worden sein, und ein solches Sammelwerk mag das 10<sub>2</sub> zitierte Buch gewesen sein. Existierte nun wirklich eine Mardochailegende, so lag es für die Juden nahe, die in Susa ausgebildete mythologische Legende (Nr. 5) mit ihr zu kombinieren. Immerhin, auch hier fehlt uns jede Sicherheit, und über Vermutungen kommen wir nicht hinaus.

**7. Einfluß des Nikanorfestes.** Schon JDMICHAELIS fiel es auf, daß in der ausgebildeten Legende der 13. Adar der Tag ist, der den Juden Verderben bringen sollte, in Wahrheit aber ein Tag des Sieges über ihre Feinde wurde, und daß wir auf der andern Seite I Makk 7<sup>30</sup> ff. erfahren, daß eben der Tag tatsächlich diese Bedeutung gewann durch den Sieg des Judas Makkabäus über Nikanor im Jahre 161. Da nun die Feier am 15. Adar eigentlich voraussetzt, daß der Sieg zur Zeit des Xerxes an diesem Tage erfolgte, so ist hier mit Händen zu greifen, daß die Nikanorgeschichte die Esterlegende mindestens im Datum beeinflußt hat. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Beeinflussung noch weiter geht, daß Haman erst, weil er als ein Vorbild des Nikanor aufgefaßt wurde, der Plan zugeschrieben wurde, alle Juden zu töten, und daß erst in Nachbildung der Niedermetzelung des Heeres Nikanors erzählt wurde, daß die Juden am 13. Adar viele ihrer Feinde töteten. Früher könnte Haman lediglich ein Anschlag auf Mardochai zugeschrieben und von seinem persönlichen Unterliegen erzählt

gewesen sein. Daß der Nikanortag das Purimfest an sich zog und seine Verlegung auf den 14. Adar zur Folge hatte, ist schon in Nr. 4 vermutet worden.

**8. Willrichs Erklärung.** Eine ganz andere Hypothese über den Ursprung des Festes und seiner Legende hat WILLRICH aufgestellt. Er glaubt nämlich, daß der griechische Text das Original, der hebräische eine bearbeitende Uebersetzung sei. Danach wäre das Buch in Aegypten entstanden und somit wohl auch Fest und Legende ägyptischen Ursprungs. WILLRICH sieht in Ahasveros Ptolemaeus Euergetes II (146—117), in Wašti Kleopatra II, in Ester die judenfreundliche Kleopatra III und zugleich Eirene, die Lieblingskonkubine des Ptolemaeus, in Mardochai den Juden Dositheus; Haman soll eine Personifikation der judenfeindlichen Partei sein. Die  $\alpha\lambda\gamma\epsilon\sigma\iota$  seien vom Verfasser fälschlich als Orakellose gedeutet; in Wahrheit feierte das Fest der Lose die Verleihung von Landlosen an die ägyptischen Militärkolonien durch Ptolemäus Philometor (181—146). Aber all diese Vermutungen schweben völlig in der Luft, wenn der griechische Text nicht original ist, wie seine Unterschrift, die den Uebersetzer nennt, ausdrücklich angibt. Auch gelingt durch sie keine bessere Erklärung der Legende; die Deutung der Hauptpersonen ist ganz willkürlich: die Verlegung der Handlung in die Perserzeit und in den Orient, sowie die Wahl der Namen bleiben unerklärt: eine falsche Auffassung der  $\alpha\lambda\gamma\epsilon\sigma\iota$  wäre bei einem ägyptischen Juden, der das Fest mitfeierte, höchst unwahrscheinlich.

**9. Abfassungszeit.** Ist es richtig, daß die ausgebildete Gestalt der Legende bereits den Sieg über Nikanor im Jahre 161 voraussetzt, so kann das Buch erst einige Zeit nach diesem Datum verfaßt sein. Das ist um so wahrscheinlicher, wenn unsere Vermutung richtig ist, daß die Verschiebung des Purimfestes vom 15. auf den 14. Adar bei den Landjuden eine Folge der Feier des Nikanortages ist: denn sie konnte erst eintreten, nachdem die zweimalige Unterbrechung der Landarbeit als unbequem empfunden war, unser Buch aber setzt sie voraus und erzählt die Legende schon in einer Gestalt, die sie rechtfertigt. Viel tiefer hinabzugehen, widerspricht die hebräische Sprache des Buches: denn spätestens im 1. Jh. v. Chr. hörte das Hebräische auf, Sprache des Volkes zu sein, und für dieses schreibt doch der Verfasser. So dürfte das Buch wohl etwa um 130 entstanden sein. Eine Ansetzung im Anfang der griechischen oder gar schon in der persischen Periode (z. B. VORELLI) wäre nur möglich, wenn man zugleich eine spätere, tief eingreifende Bearbeitung annehmen wollte. Daß mit dem Ansatz des Buches etwa um 130 die Existenz der Legende in einer einfacheren Gestalt schon in weit älterer Zeit nicht gelehnet ist, bedarf kaum noch der Erwähnung. — Angemerkt sei noch, daß die griechische Uebersetzung nach ihrer Unterschrift von Lysimachus, dem Sohne des Ptolemaeus, in Jerusalem angefertigt und von einem Priester und Leviten namens Dositheus im 4. Jahre des Ptole-

maeus (wohl des XIV, vgl. WILLRICH) und der Kleopatra (48 v. Chr.) nach Aegypten gebracht sein soll, und daß die erste literarische Bezeugung des Purimfestes in II Makk 15<sup>36</sup> (Μεροδωχωνῆς ἡμέρα) vorliegt.

**10. Zusätze.** Das Buch schloß ursprünglich wahrscheinlich mit 9<sup>19</sup>. Von 9<sup>20</sup> an ändert sich der Sprachcharakter merklich. Dazu kommen sachliche Gründe. Während 9<sup>11</sup> ff. die Verschiedenheit des Datums der Festfeier bei den Stadt- und Landjuden erklären und rechtfertigen, bemühen sich 9<sup>20</sup> ff., sie durch die Anordnung zu beseitigen, daß beide Tage gefeiert werden sollen. Die in 9<sup>24</sup> f. gegebene Rekapitulation harmoniert nicht ganz mit dem Inhalt des Buches. Endlich werden in 9<sup>31</sup> Fasten und Weklagen erwähnt, die die Juden zu einer festen Anordnung gemacht hätten, ohne daß das im Buche erwähnt wäre. Mit 9<sup>20-32</sup> fallen dann aber auch 10<sup>1-3</sup>, weil sie hinter dem Nachtrag stehen. Da aber 9<sup>20-10<sup>3</sup></sup> (außer 9<sup>30</sup>) auch schon in LXX enthalten sind, müssen sie ziemlich bald nachgetragen sein. — Viel weiter geht ERBT, der auch die Mardocheistücke 2<sup>21-23</sup> 5<sup>9-12a,13,14,c</sup> 6<sup>1-13</sup> als sekundäre Nachträge und 2<sup>10,19,20</sup> 3<sup>3,4</sup> 5<sup>5b-8,12b,14b</sup> 6<sup>14a</sup> 7<sup>9a,10b</sup> 9<sup>4,11-15,17-23,26b-28,29b,30\*,31\*</sup> 10<sup>1-3</sup> als redaktionelle Zusätze ausscheiden will. Dazu liegt nicht der mindeste Grund vor, wenn die Legende selbst aus verschiedenen Elementen zusammengewachsen ist; denn dann dürfen wir keine strenge Einheitlichkeit im Aufbau erwarten. Nur 2<sup>19a</sup>, der in LXX fehlt (wie auch sonst zahlreiche kleine Textelemente), und 2<sup>20</sup>, eine Wiederholung aus 2<sup>10</sup>, müssen ausgeschieden werden, im Nachtrag auch der in LXX fehlende und den Zusammenhang störende Vers 9<sup>30</sup>.

## § 94. Jona.

**Literatur:** Vgl. vor § 128. — Spezialliteratur: PFRIEDRICHSEN, Krit. Uebersicht d. verschiedenen Ansichten von B. Jonas 1841; TKCHEYNE, Theol. Review 1877 S. 211 ff.; WBOHME, ZATW 1887 S. 224 ff.; KBUDDE, ZATW 1892 S. 37 ff.; HWINKLER, Altorient. Forschungen II (1898 ff.) S. 260 ff.; EDSIEVERS, Stud. z. hebr. Metrik II 1901 S. 482 ff., Alttestl. Miscellen 2 (1905); HSCHMIDT, ZATW 1905 S. 285 ff., StKr 1906 S. 180 ff., Jona 1907; WERTH, Elia Elisa Jona 1907; EKARTZSCH (HSAT) 1910; ATHOMA, Entstehung des Büchlein Jona, StKr 1911 S. 479 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch Jona (יֹנָתָן, Ἰωνῆς) steht zwar im Kanon in der Sammlung der kleinen Prophetenschriften, ist aber keine Prophetie, sondern eine Erzählung aus dem Leben des Propheten Jona b. Amittaj. Dieser stammte nach II Reg 14<sup>25</sup> aus Gath-ha-Chepher (im Gebiet Sebulons, Jos 19<sup>13</sup>), lebte zur Zeit Jerobeams II und weissagte die Rückeroberung des verlorenen israelitischen Gebietes. Nach unserem Buche wollte er sich dem Auftrage Jahwes, Ninive das Gericht zu verkünden, durch die Flucht nach Tarschisch entziehen. Ein Sturm belehrt die Schiffer, daß ein Schuldiger unter ihnen weilt: sie ermitteln als solchen Jona und werfen ihn, seinem eigenen Rat folgend, ins Meer, um sich selbst zu retten. Ein großer Fisch verschlingt Jona, speit ihn aber, nachdem er zu Jahwe gebetet, nach

drei Tagen wieder ans Land (Kap. 1—2). Nunmehr begibt er sich nach Ninive und verkündet, die Stadt werde in 40 Tagen untergehen: doch läßt Jahwe sich das angedrohte Unheil gereuen, da die Niniviten Buße tun (Kap. 3). Voller Unmut über Jahwes Barmherzigkeit setzt sich Jona ein wenig außerhalb der Stadt in den Schatten einer Rizinusstaude, um das Schicksal der Stadt abzuwarten. Jahwe läßt jedoch die Staude plötzlich verdorren, so daß Jona den glühenden Strahlen der Sonne ausgesetzt ist. Wiederum wird er unmutig, bis Jahwe ihm vorhält, wenn ihm das Verdorren einer Staude leid tue, wie viel mehr müßte es Gott schmerzen, wenn eine so große Stadt mit so vielen Menschen und Tieren zugrunde ginge (Kap. 4).

**2. Lehrzweck.** Es bedarf keines Beweises und ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt, daß diese stark wunderhafte Geschichte nicht von einem wirklichen Vorgang berichtet. Ebenso ist allgemein anerkannt, daß der Verfasser nicht bloß erzählen, sondern durch die Erzählung lehren will. Er orientiert weder über die Person und Herkunft noch über die Lebenszeit des Propheten, nennt den Namen des assyrischen Königs in 3 a f. nicht und bricht die Erzählung an einem Punkte ab, wo sie als Erzählung nicht abgeschlossen ist. All das erklärt sich nur, wenn es nicht auf die Geschichte als solche ankommt, sondern auf die Lehre: sobald diese entwickelt ist, ist der Zweck erreicht und alles Weitere überflüssig. Daraus ergibt sich zugleich klar, daß eben der Schluß die Lehre enthält, auf die es dem Verfasser ankommt. Jahwe ist ein barmherziger Gott, der nicht an Tode des Sünders, sondern an seiner Bekehrung und an seinem Leben Gefallen hat, und zwar nicht bloß gegenüber Israel, sondern auch gegenüber den Heiden. Das wußte Jona von Anfang an (42): eben deswegen wollte er nicht sein Prophet sein, und das erregte seinen Unmut bei bestimmtem Anlaß. Daß solcher Unmut unberechtigt ist, daß Jahwes Barmherzigkeit vielmehr wohl begründet ist, das ist die Lehre, die Jona und durch die Erzählung von ihm den Lesern des Buches erteilt wird, die gleich Jona über die Nichterfüllung der den Heiden angekündigten Gerichte verstimmt gewesen sein müssen. Mit dieser Lehre tritt der Verfasser in Gegensatz gegen jeden engherzigen Partikularismus, und zugleich gewinnt er die höchste Staffel des Universalismus der Religion, die überhaupt im AT erreicht ist.

**3. Die Vorgeschichte des Stoffes.** Die Erzählung, die der Träger dieser Lehre ist, steht freilich auf einem ganz andern Niveau. Sie ist daher sicherlich nicht vom Verfasser selbst erdacht, sondern von ihm vorgefunden und wohl nur leicht im Hinblick auf den lehrhaften Zweck bearbeitet worden. Dieser Bearbeitung verdanken wir wohl besonders Kap. 4; im übrigen aber dürfte es schwerlich je gelingen, eine Scheidung zwischen dem Uebernommenen und der Bearbeitung durchzuführen. Ebensowenig haben wir Aussicht, den Ursprung der Jonalegende aufzuklären. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der historische Jona b. Amittaj wirklich den baldigen Un-

tergang Ninives geweissagt hat, freilich wohl in seiner Heimat und nicht in Ninive selbst; eine Nachricht darüber mag den Anlaß zur Erzählung von seiner Reise dahin gebildet haben. Die Tatsache, daß Ninive nach der Zeit Jonas erst recht aufblühte, wird schon früh zu der Annahme geführt haben, die Niniviten hätten Buße getan, und Jahwe hätte sich deswegen das Unheil gereuen lassen; dieser Zug der Geschichte wäre nach 607 kaum noch erfindbar gewesen. Wie man aber dazu kam, zu berichten, Jona habe sich Jahwe durch die Flucht nach Tarschisch entziehen wollen, bleibt dunkel. Nur das ist wahrscheinlich, daß bei der Ausgestaltung dieses Berichtes ein Schiffermärchen oder ein im Altertum weit verbreiteter Mythos (vgl. HSCHMIDT, Jona) Verwendung gefunden hat. Ueber Vermutungen mit einem gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad kommt man jedoch nicht hinaus. Abzulehnen ist jedenfalls die Meinung, daß die Jonageschichte eine allegorische Darstellung der Geschichte Israels sein sollte, das wegen der Nichterfüllung seines Missionsberufes von der Weltmacht verschlungen wird, nach der Erlösung aus dem Exil aber unmutig ist über die Nichterfüllung der Drohwissagungen über die Heiden (KLEINERT, CHEYNE); denn die allegorische Deutung ist nicht durchführbar, wenn man ein und denselben Größen nicht ganz verschiedene Bedeutungen beimessen will. Auch die typische Verwendung der Jonageschichte in Mt 12<sup>40</sup> kann nicht als vom Verfasser beabsichtigt gelten.

**4. Literarische Analyse.** Der jetzige Text des Buches ist nicht ganz einheitlich. Als eine Erweiterung ist seit DEWETTE fast allgemein anerkannt der Psalm Jonas 2<sup>3-10</sup>, da er in die Situation nicht hineinpaßt. Er ist ein Dankgebet für die schon erfolgte Rettung, das erst hinter 2<sup>11</sup> verständlich wäre. An der jetzigen Stelle müßte mindestens mit dem Dank für die Rettung aus der ersten Not die Bitte um weitere Hilfe verbunden sein. Man vermißt ferner das durch den Zusammenhang erforderte Versprechen, daß Jona nunmehr bereit sei, Jahwes Auftrag auszuführen. Der Psalm ist also nicht für den Zusammenhang, in dem wir ihn lesen, gedichtet, sondern selbständig entstanden und hier eingefügt, weil man das in v<sup>2</sup> erwähnte Gebet Jonas gern im Buche lesen wollte und der Psalm wenigstens teilweise den Anforderungen entsprach, sofern er v<sup>4</sup> ff. von einer Errettung aus der Gefahr des Ertrinkens sprach. Ueber sonstige kritische Operationen am Buche vgl. das Referat von HSCHMIDT, ZATW 1905 S. 302 ff. Erwähnt sei, daß KLEINERT in Kap. 3 f. eine Zusammenarbeitung zweier Parallelberichte sieht, und daß BÖHME eine jahwistische Haupt- und eine elohistische Nebenquelle zu scheiden sucht, die durch einen Redaktor verschmolzen und durch einen Ergänzender noch erweitert wurden. SCHMIDT nimmt eine mehrfache Ergänzung der Haupterzählung aus einer (?) Nebenquelle an (außer 2<sup>3-10</sup> noch 1<sup>4az, 5azb, 6, 8-10az</sup>; 1<sup>13 f.</sup>; 3<sup>6-9</sup>). Es mag sein, daß einige ausmalende Züge auf späterer Ergänzung beruhen (1<sup>5b, 6</sup> 3<sup>6-9</sup> 4<sup>5bz</sup>), und daß der Gottesname  $\text{יהוה}$  an

einigen Stellen (3 10 4 6-9) einer allerdings nicht konsequenten elohistischen Bearbeitung des Schlußabschnittes zu verdanken ist; im allgemeinen aber liegt, abgesehen von 2 3-10 und einigen Varianten (z. B. 1 4az || a<sub>2</sub>; 1 7a<sub>2</sub> || 8a<sub>2</sub>) kein ausreichender Anlaß zu kritischen Operationen vor.

5. **Die Abfassungszeit** des Buches, das gar nicht den Anspruch erhebt, von Jona selbst geschrieben zu sein, ist sicher eine nachexilische. Dafür entscheidet die stark aramaisierende Sprache (z. B.  $\text{הַיָּמִים הַהֵלֵלִים}$  1 6;  $\text{מִיָּמֵינוּ}$  2 1 4 6, 8;  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  1 7), die uns eher an eine möglichst späte (3. Jh.) als an eine frühe nachexilische Zeit denken läßt; beachte auch die wörtliche Übereinstimmung von 3 9 4 2 mit Joel 2 13 f. Zur Bestätigung dient die perfektische Form, in der 3 2 von der fabelhaften Größe Nimives gesprochen wird, und die Tendenz des Buches; denn diese setzt voraus, daß man bereits angefangen hat, über das Ausbleiben der Gerichte über die Heiden unwillig zu werden. Der nachexilischen Zeit entspricht auch der literarische Charakter des Buches, das als lehrhafte Legende zu der Gruppe der Midraschim gehört. Nach BUDDES Vermutung, die jedoch durch den Anfang des Buches mit „und“ noch nicht genügend begründet ist, soll es ursprünglich einen Bestandteil des 11 Chr 24 27 zitierten Midrasch des Königsbuches gebildet haben.

## Kapitel IX.

### Rückblick auf die historisch-gesetzliche Literatur.

#### § 95. Die historische Literatur.

I. **Die vorliterarische Geschichtsüberlieferung.** Die historischen Erinnerungen Israels reichen nur wenig über die Zeit der Einwanderung in Kanaan zurück. Ihre Ueberlieferung erfolgte bis in die Königszeit hinein nur auf dem Wege der mündlichen Erzählung. Ihren Stoff bildeten größtenteils die Erlebnisse der einzelnen Stämme und ihrer Helden, und das ist begreiflich genug, denn bis zur Zeit Sauls und Davids führten die Stämme im allgemeinen ein Sonderdasein. Erst durch die Könige wurden sie zu einer politischen Einheit zusammengefaßt, die sich freilich nach dem Tode Salomos sofort wieder in eine Zweiteilung auflöste. Vorher fand nur vorübergehend zur Zeit Moses ein Zusammenschluß aller Stämme statt, der jedoch in der Hauptsache religiöser, nicht politischer Natur war; außerdem begegnen wir gelegentlich Gruppenbildungen in der Einwanderungs- und Richterzeit, die jedoch nie von längerer Dauer waren. Daher gab es in den Stämmen nur wenige gemeinsame Traditionen. Die lange Dauer der mündlichen Ueberlieferung hatte zur Folge, daß die Erinnerungen immer lückenhafter wurden und schließlich ganz episodischen Charakter annahmen, ferner, daß sie

immer sagenhafteren Charakter erhielten, indem sie teils selbst sagenhaft umgebildet, teils durch die Aufnahme echter Sagen ergänzt wurden. — Allmählich trat an die Stelle des Zerfalls und der Zersetzung ein Wiederaufbau, wohl im Zusammenhang mit dem politischen Erstarken der Stämme und ihrem Erwachen zu geschichtlichem Leben. Die auf ein und denselben Ort, vielfach eine bedeutendere Kultstätte, bezüglichen Traditionen wurden kombiniert; die in einem Stamm vorhandenen Erzählungen über einen Ahnen oder Helden des Stammes wurden aneinandergereiht, so daß Sagenkränze erwuchsen. Als die Stämme politisch geeinigt wurden, entstand ein Austausch der Traditionen, der wieder dazu führte, daß immer mehr Einzelstoffe zu einem großen Ganzen zusammenwuchsen. Hand in Hand damit ging eine Generalisierung der Ueberlieferung: was ursprünglich von einem Stamm erzählt war, wurde auf Gesamtisrael bezogen, aus den Stammesahnen wurden Volksahnen, aus den Stammeshelden wurden Volkshelden, die man sich nach der Art der Könige vorstellte, also als Regenten auffaßte. Doch konnte die generalisierende Tendenz nicht ganz zur Auswirkung kommen. Ehe sie sich ganz ausgewirkt hatte, zertiel das Reich in zwei Hälften, die dauernd getrennt blieben, und so ergaben sich zwei Ueberlieferungsäste, die zwar einander in vielen Zügen glichen, in den Einzelheiten aber doch noch stark auseinandergingen, ein jüdischer und ein nordisraelitischer. — Die Form der Ueberlieferung war die volkstümliche Prosa der berufsmäßigen Sagen erzähler; doch wurden hier und da Lieder oder wenigstens kurze Verse eingeflochten (cf. Gen 4 23 f. 9 25 ff. 25 23 27 28 f. 39 f. Ex 15 21 17 16 Num 23 7 ff. 18 ff. 24 3 ff. 15 ff. Jud 5 etc.). — Die Erzähler beschränkten sich aber nicht bloß auf die Wiedergabe der Traditionen und deren kunstvolle Komposition, sondern sie traten auch mit Neuschöpfungen novellistischer Art hervor, die der Tradition nur einzelne Motive entnommen hatte (Josephgeschichte). — So war etwa zur Zeit Davids, Salomos und ihrer ersten Nachfolger schon eine reichliche und ästhetisch hochentwickelte Erzählungsmasse vorhanden, der es, um den Namen der Literatur zu verdienen, nur an der schriftlichen Fixierung gebrach. Nur so ist es zu erklären, daß die eigentliche Literatur nicht mit kleinen, tastenden, primitiven Versuchen beginnt, sondern sofort eine glänzende Blüte hervortrieb, die so in Israel nie wieder erschien und in der Weltliteratur mit an erster Stelle steht, die Familiengeschichte Davids (§ 73,3).

**2. Die erste Blüte.** Wann die kananitische Schrift erfunden ist, wissen wir nicht. Mag sie aber auch schon längere Zeit vor David bekannt gewesen sein, so hat sie für Israel größere Bedeutung wohl erst zur Zeit Davids gewonnen. Die Verwaltung des Reiches bedingte die Pflege der Schrift, und so finden wir denn auch unter den obersten Beamten Davids einen  $\text{𐤇𐤍𐤃}$  (II Sam 8 16). Bald werden auch weitere Kreise, wenigstens der Gebildeten, schreiben und lesen gelernt haben, und so lag es nahe, das, was

man zu erzählen hatte, aufzuschreiben und in Buchform zu verbreiten. Erhalten ist uns ein großes Stück einer Geschichte Davids und ein Verzeichnis seiner Helden aus der Zeit Salomos (§ 73 3.4.). Vielleicht geht in diese Zeit auch das  $\text{זִמְרֹת דָּוִד}$  zurück, das Jos 10 13 II Sam 1 18 (I Reg 8 13? cf. LXX) zitiert wird, aber freilich auch aus späterer Zeit stammen kann (§ 73.4.). — Aber auf die erste Blüte fiel ein Reif. Nach Salomos Tod zerfiel das Reich und brachen Kriege zwischen den beiden Hälften aus, die einer ruhigen Entwicklung der Literatur ungünstig waren. Fortan war auch die Einheitlichkeit der Entwicklung gestört.

**3. Die vordenteronomische Literatur Judas.** Für Juda kamen ruhigere Zeiten erst wieder etwa um 900, als Asa, vom Nordreich hart bedrängt, die Aramäer um Hilfe angerufen hatte. Allem Anschein nach blühte die historische Literatur hier schnell wieder auf, schon in der ersten Hälfte des 9. Jh. Leider fehlt es uns an jeder Möglichkeit, die einzelnen Schriften genauer zu datieren oder auch nur ihre relative Reihenfolge zu bestimmen. Wir müssen uns daher mit der Bemerkung begnügen, daß damals in Juda eine Reihe von Werken verfaßt wurden, die zusammen die ganze Tradition über alle Perioden der Geschichte von der Erschaffung der Welt an fixierten. Die Zeit bis zur Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan behandelte der Jahwist (J<sup>1</sup> § 53.1), die Helden der Richterzeit H<sup>1</sup> (§ 67.4), die Geschichte Sauls und Davids S<sup>1</sup> (§ 73.2), die Geschichte Salomos Sa (§ 78.8). Alle diese Werke stammen jedenfalls aus dem gleichen Schriftstellerkreise, ob auch von einer Hand, ist eine offene Frage. Charakterisiert sind sie dadurch, daß sie in schlichter Weise die Tradition wiedergeben, ohne sie zu kritisieren und ohne Tendenzen hineinzutragen. — An diese, die ältere Zeit behandelnden Werke reiht sich die Chronik der Könige Judas, die allmählich weitergeführt wurde (§ 81.1), als Hauptquelle für Reg diente, uns aber nur auszugsweise erhalten ist. — Damit war der Stoff für die historische Darstellung im ganzen erschöpft. Es konnte sich nur noch darum handeln, das Vorhandene durch Einzelnachträge zu ergänzen, was denn auch in den folgenden Jahrhunderten bis etwa zum 7. Jh. geschah.

**4. Die nordisraelitische Literatur.** Im Nordreich waren die Verhältnisse der Weiterentwicklung der Literatur anfangs längere Zeit wenig günstig. Zu den äußeren Unruhen (Krieg mit Juda, dann mit den Aramäern) kamen innere Wirren (Revolutionen und längere Bürgerkriege), bis endlich Omri und sein Sohn Abab Israel eine neue Blütezeit schufen, die freilich in der zweiten Hälfte des 9. Jh. durch den unglücklichen Verlauf der Aramäerkriege noch einmal unterbrochen wurde und nach dem Tode Jerobeams II schnell ihrem Ende entgegenging. Daraus erklärt es sich, daß die Blütezeit der nordisraelitischen Literatur etwas später fällt als die der judäischen, nämlich erst in das 8. Jh.; doch ging der eigentlichen Blüte im 9. Jh. ein Knospen und Wachsen voraus. — Entscheidend für die Entwicklung war



ferner, daß im Nordreich schon in der Mitte des 9. Jh. ein Gegensatz entstand zwischen der sich heidnischen Einflüssen öffnenden Religion des Volkes, teilweise auch der Könige, und der alten Jahwereligion, deren Vertreter die Propheten waren, ein Gegensatz, der im Laufe der Zeit an Umfang und Tiefe gewann und sich auch in der wesentlich aus prophetischen Kreisen stammenden Literatur einen Ausdruck verschaffte. — Die Literaturwerke des Nordreiches laufen zunächst denen Judas parallel. Auch hier wurden im 9. Jh. die Traditionen des Volkes über die Vergangenheit in schlichter Wiedergabe ohne Einnischung einer Tendenz aufgezeichnet: die Zeit von Abraham bis Josua behandelte E<sup>1</sup> (§ 52,1a), die Helden der Richterperiode ein Werk, das H<sup>e</sup> im Richterbuch benutzte (§ 67,3). Das letztere mag auch die Zeit Sauls mitbehandelt haben. Dagegen scheint die Urgeschichte überhaupt nicht bearbeitet zu sein; und auch über David und Salomo besitzen wir keine nordisraelitische Erzählung mehr; hat eine solche existiert, wie man wohl annehmen darf, so ist sie jedenfalls infolge des politischen Gegensatzes gegen die davidische Dynastie so beschaffen gewesen, daß die judäischen Redaktoren des 7. Jh. (Nr. 5) sie nicht verwerten mochten. — Daneben wandte sich das Interesse der Historiker der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart zu. Parallel der Chronik der judäischen Könige entstand eine Chronik der israelitischen Könige, die im Laufe der Zeit immer weiter geführt wurde (§ 81,1a). Einzelne Könige oder Zeitalter scheinen auch eine gesonderte, ausführlichere Behandlung erfahren zu haben, so Jerobeam I und Ahab resp. seine ganze Zeit einschließlich der Revolution Jehus (§ 81,1b). Endlich verdient noch Erwähnung das Buch der Kriege Jahwes, das eine Sammlung von Sieges- und Triumphliedern enthielt, uns aber nur in Zitaten erhalten ist (§ 52,1a). — Einen neuen bedeutsamen Antrieb erhielt die nordisraelitische Literatur durch die prophetische Bewegung. In den Kreisen der von Elias und Elisa Angeregten, der **אֵלִיָּהוּ**, wurden zunächst mündlich eine Anzahl von Geschichten aus dem Leben dieser beiden Propheten überliefert, nicht ohne legendenhaft ausgeschmückt zu werden und sich gegenseitig zu beeinflussen. Gegen das Ende des 9. Jh. wurden die Eliastraditionen gesammelt und aufgeschrieben; um die Mitte des 8. Jh. wurde dies Werk unter teilweiser Benützung der Geschichte der Zeit Ahabs ergänzt durch die Elisageschichten (§ 81,1b). Charakteristisch für dieses Prophetenwerk ist der scharfe Gegensatz gegen die Dynastie Ahabs und die Sympathie mit dem von Elisa auf den Thron gerufenen Jehu und seinen Nachfolgern. Bald aber bemächtigten sich die prophetischen Kreise auch der älteren Literatur: die Geschichte schien ein gutes Mittel, um durch sie zur Treue gegen Jahwe zu mahnen. Fast die ganze ältere Literatur wurde unter prophetischen Gesichtspunkten neu geschrieben unter nur teilweiser Erhaltung des alten Textes. Den Anfang machte man mit der Geschichte der Patriarchen, Moses und Josuas (E<sup>2</sup> etwa um 750, § 52,1), kurz danach folgte eine Ergänzung

von E<sup>2</sup> durch Nachträge (E<sup>3</sup>, § 52,2) und die Umarbeitung der Heldengeschichten des Richterbuches und der Geschichte Samuels und Sauls (H<sup>a</sup> und S<sup>b</sup>, § 67,373,1, beide von einer Hand). In ihnen spiegelt sich der Gegensatz der Propheten gegen die Volksreligion und gegen das Königtum (nicht bloß gegen bestimmte Könige); als die wahren Leiter des Volkes erscheinen die Propheten und ihnen verwandte, gottesgeweckte Persönlichkeiten: die Vorstellungen von Gott sind nicht mehr die volkstümlich naiven; das verfeinerte ethische Urteil hat die Ueberlieferung teils umgestaltet, teils zu einer scharfen Verurteilung der berichteten Taten geführt. Erwähnt sei noch, daß im 8. Jh. auch der sogenannte Segen Moses zusammengestellt ist, von dem wir nicht wissen, ob er etwa in E aufgenommen oder selbständig überliefert wurde (§ 59,2c).

### 5. Die Aufnahme der nordisraelitischen Literatur in die judäische.

Im Anfang des 7. Jh. floßen die beiden getrennten Ströme ineinander. Das setzt voraus, daß die nordisraelitischen Werke auch in Juda Verbreitung fanden, und daß man sie hier, abgesehen von den hypothetischen Darstellungen der Geschichte Davids und Salomos, für ebenbürtig, ja wohl gar überlegen hielt. Das ist begreiflich genug. Denn auch in Juda bestand jetzt eine bedeutende prophetische Richtung, die in scharfem Gegensatz zu der Volksreligion und zu dem König Manasse stand. Ihr mußten die mit prophetischem Geist durchtränkten nordisraelitischen Werke weit mehr zusagen als die alten judäischen, die man freilich nicht ganz preisgeben mochte. Nach und nach wurden die parallellaufenden Werke über die Zeit bis auf Saul miteinander kombiniert, wohl schwerlich von ein und derselben Hand, wie die verschiedenen Methoden der Redaktion lehren. Vgl. über diese jehowistische Redaktion im einzelnen § 60,5 67,5 74,1. Charakteristisch ist dabei die Schonung, mit der man den Bestand der alten Quellen zu wahren suchte: nur in seltenen Fällen hat man zwischen den Quellen gewählt und nur eine zu Worte kommen lassen (besonders in der Geschichte der Einwanderung in Kanaan, wo man E folgte und die veraltete Darstellung von J beiseite ließ). Die Widersprüche der Parallelquellen verdeckte man nach Möglichkeit durch die geschickte Ineinanderschiebung, zum Teil durch Umstellungen, hier und da auch durch harmonistische Zusätze. Uebrigens dürfte der grundlegenden Redaktion noch eine längere Zeit hindurch eine weitere glättende und ausgleichende Tätigkeit der Bearbeiter gefolgt sein. Beachtenswert ist, daß man im Richterbuch die schon früher angebaunte Auffassung durchführte, daß die Richter aufeinanderfolgende Regenten Gesamtisraels waren, und daß man auch für diesen Zeitraum ähnlich wie für die Königszeit eine Chronologie durchführte, indem man jedem Richter eine bestimmte Regierungszeit zuschrieb. Man benutzte dabei einige durch die Ueberlieferung gegebene Zahlen, im übrigen ein künstliches System mit der Normalzahl 40, indem man sich für die Gesamtdauer an die Tradition hielt,

daß der Tempelbau Salomos in das 480. Jahr nach dem Auszug aus Aegypten fiel (§ 67,5). Selbstverständlich hörte mit dem Entstehen des kombinierten Werkes die Existenz der Einzelwerke nicht auf. — In dieselbe Periode fällt die Weiterführung der jüdischen Königschronik und die Aufzeichnung der ersten Jesajageschichten (§ 81,1).

**6. Die deuteronomische Bearbeitung.** Kaum war so ein Abschluß der bisherigen literarischen Entwicklung erreicht, als der weiteren Tätigkeit bereits ein neuer Anstoß gegeben wurde. Im Jahre 620 wurde das dtn. Gesetzbuch gefunden und zum Staatsgesetz erhoben. Da dies Gesetz als ein von Gott am Sinai offenbartes und von Mose dem Volk übermitteltes galt, so entstand zunächst das Bedürfnis, das Gesetz in das Geschichtsbild der Mosezeit einzufügen. Das geschah teils in Sonderausgaben des Gesetzes, die kurz nach 620 erschienen und ihm seinen geschichtlichen Platz in kürzerer Andeutung oder in längerer Erzählung anwiesen (§ 46,2-1), teils durch die Einfügung des Gesetzes in JE, d. h., da in dem in Betracht kommenden Abschnitt J ganz beiseite geschoben war, praktisch nur in E (§ 60,6, 64,2b). Schließlich wurden alle diese Versuche miteinander kombiniert (§ 46,7 60,6,4). Die letzteren Arbeiten fallen wohl schon in die Exilszeit. — Aber noch in einer anderen Richtung gab die Auffindung des dtn. Gesetzes der Geschichtsschreibung einen entscheidenden Anstoß. War das Dtn seit Moses Zeit in Geltung, so mußte man annehmen, daß man sich auch nach ihm richtete, oder, wo das nicht der Fall war, die betreffende Zeit als eine Zeit des Abfalles beurteilen. Die Vergeltungslehre des Dtn gab zugleich einen Schlüssel zum Verständnis vieler Rätsel in der Geschichte: das Unglück, von dem Israel so oft betroffen wurde, konnte man nun als eine Strafe für den Abfall erklären. Unter diesen Gesichtspunkten wurde jetzt die Geschichte zum großen Teil neu geschrieben, freilich in Anlehnung an die älteren Quellen: so noch zu Josias Zeit die Geschichte seit Salomo (§ 81,2), ferner etwa um 600 die Josuageschichte von D<sup>2a</sup> als Fortsetzung einer Sonderausgabe des Gesetzes (§ 63,3) und endlich während des Exils das Richterbuch (§ 67,6) und eine Fortsetzung des Königsbuches (§ 81,3,4). Für alle diese Arbeiten ist charakteristisch, daß sie den Stoff der älteren Quellen stark beschränken. Es kommt ihnen nur auf das an, was für ihren praktischen Zweck von Bedeutung ist. Im Richterbuch werden nur die großen Richter als Retter behandelt; die durch die Ausscheidung der kleinen Richter in der Chronologie entstehende Lücke wird durch die Annahme längerer Bedrückungszeiten ausgefüllt. Im Königsbuch wurde zur Ergänzung auf die älteren Bücher verwiesen. Uebrigens hat hier Rd die bisher getrennten Quellen kombiniert, indem er die Könige Judas und Israels synchronistisch durcheinanderordnete. Formell ist für Jud und Reg die Einfügung des den älteren Quellen entnommenen Stoffes in ein Rahmenschema charakteristisch. Andere Werke wurden nur leicht dtn. überarbeitet, so JE (§ 60,6) und die

Geschichte Sauls und Davids (§ 74,2). — Es entstanden so zunächst eine größere Anzahl mehr oder weniger dtn. gefärbter Werke, die getrennt von einander existierten und mehrfach denselben Stoff behandelten: so war die Geschichte der Josuazeit in einem rein. dtn. Werk (D<sup>2</sup>), aber auch in dem dtn. bearbeiteten JE resp. E erzählt, und die Geschichte Samuels fand sich sowohl im dtn. Richterbuch als in dem dtn. bearbeiteten Buch über Saul und David. Es konnte aber auf die Dauer nicht ausbleiben, daß alle diese Werke zu einem Ganzen verbunden wurden, das nun die Geschichte von der Erschaffung der Menschen an bis in das Exil hinein erzählte. Bei der Aneinanderreihung mußte natürlich von den parallelen Abschnitten je einer gestrichen werden: für die Josuazeit bevorzugte man die Darstellung des D<sup>2</sup>, für Samuel die des Samuelisbuches. Wann diese Aneinanderreihung stattgefunden hat, ob noch während des Exils oder erst nach demselben, entzieht sich unserer Kenntnis.

**7. Die nachexilische Bearbeitung des deuteronomischen Geschichtswerkes.** Das dtn. Geschichtswerk stand zunächst neben den älteren Werken, ohne daß es diese in jeder Beziehung ersetzen wollte; verweist doch das dtn. Königsbuch zu seiner Ergänzung ausdrücklich auf die älteren Königschroniken. Doch konnte es nicht ausbleiben, daß es allmählich die älteren Werke verdrängte; entsprach es doch den jüdischen Anschauungen viel vollkommener als jene. Es gewann Schritt für Schritt an Ansehen, bis es schließlich kanonisch wurde, während jene immer mehr an Ansehen verloren, so daß sie schließlich überhaupt nicht weiter überliefert wurden. Immerhin enthielten die älteren Werke doch manches, was wertvoll genug erschien, um vor dem Untergang gerettet zu werden. Man schützte es, indem man es an passenden Stellen, namentlich an den Buchgrenzen (Jud 1. 17 ff. II Sam 21 ff.) in den Rahmen des dtn. Geschichtswerkes einfügte (§ 64,5 67,7 74,3 81,3; vgl. auch die Aufnahme des früher selbständigen Bundesbuches § 59,5). Dazu kam, daß auch während des Exils und kurz vor und nach demselben neue Werke entstanden, die zur Ergänzung benutzt werden konnten. Es gehören dahin außer einigen kleinen poetischen Stücken wie Ex 15 1-18 (§ 59,3, nachexilisch), Num 24 20-23 (§ 52,2, teils vielleicht noch vorexilisch, teils nachexilisch), Dtn 32 1-43 (§ 46,5,4, exilisch), Dtn 33 (§ 59,2, die Einzelsprüche im 8. Jh. zusammengestellt, der unrahmende Psalm nachexilisch), I Sam 2 1-10 (§ 72,10, Zeit zweifelhaft), II Sam 22 (= Ps 18. § 71,3,4, nachexilisch), II Sam 23 1-7 (§ 71,1, vorexilisch), und ursprünglich selbständigen paränetischen Abschnitten wie Dtn 4 10-28,29-30 (§ 46,5,3, exilisch) und Dtn 28 69 29 28 (§ 46,5,3, exilisch), besonders der Dekalog (§ 59,1, exilisch), das Heiligkeitsgesetz (§ 56, Anfang des Exils, doch mit Benutzung etwas älterer Quellen), die priesterliche Grundschrift (§ 55, etwa um 500), zahlreiche P-Stücke, von denen viele von vornherein zur Ergänzung von Pg verfaßt sind, einige aber zunächst selbständig existierten (§ 57, sämtlich nachexilisch, meist erst

nach 445 entstanden) und einzelne nachexilische Midraschwerke wie Gen 14 (§ 59,1), die eine Quelle von Jud 19—21 (§ 66,2) und von II Sam 17—18 (§ 70,7 73,16), sowie die mannigfachen Midraschstücke in Reg (§ 81,10). So schwoll das dtn. Geschichtswerk ziemlich stark an, zumal da zu den quellenmäßigen Nachträgen auch noch eine große Zahl von freien Bearbeiterzusätzen kamen. Die Ergänzung durch diese Nachträge erfolgte nicht in einem einzigen Akt, sondern erstreckte sich über einen langen Zeitraum: die ersten wurden schon während des Exils in die Einzelwerke aufgenommen, aus denen schließlich das dtn. Geschichtswerk erwuchs, die Mehrzahl erst nach und nach in der nachexilischen Zeit, die letzten erst nach dem Auseinandergehen der Textformen von MT und LXX. — Von besonderer Bedeutung war die Aufnahme des Priesterkodex in das dtn. Werk, die im 4. Jh. erfolgte und dem Pentateuch sowie dem Buche Josua ein wesentlich anderes Gepräge gab. Hier läßt sich ein verschiedenes Verfahren beobachten: im ersten Teil (bis zum Tode Moses) wurde bei der Vereinigung P als die Hauptquelle zugrunde gelegt (§ 60,7), im zweiten (Josuazeit) wurde P nur zur Ergänzung von D<sup>2</sup> benutzt (§ 64,4). Das erklärt sich wohl daraus, daß schon damals die durch die spätere Einrichtung des Kanons bezeugte Abtrennung des ersten Teiles vollzogen war, der, weil nur er die für die Gemeinde geltenden Gesetze enthielt, allein in gewissem Sinne kanonisches Ansehen genoß (§ 24,2). Die übrigen Bücher sind durch die Aufnahme von P nur in sehr geringem Maße berührt worden (§ 67,7 74,3 81,3). — Alles in allem zeigt sich, daß die Zeit vom 7. Jh. an in der Hauptsache durch eine eifrige Redaktionstätigkeit an den alten Quellen charakterisiert ist, die in drei Stadien verlief: 1. schonende Vereinigung der alten Quellen (Rje und Verwandte, Nr. 5), 2. deuteronomische Bearbeitung, die vielfach zu Kürzungen und Aenderungen der Form führt, in einem Falle (Reg) auch zum ersten Male eine Vereinigung alter Quellen schafft (Rd, Nr. 6), 3. Ergänzung des dtn. Werkes aus den übergangenen Teilen der alten Werke, aber auch aus neueren Erzeugnissen, besonders aus dem Priesterkodex (Rp) und Verwandte, Nr. 7). Aber schon die für die dritte Stufe erwähnte Berücksichtigung neuer Erzeugnisse zeigt, daß die nachexilische Zeit wieder zu selbständiger Produktion übergeht.

**8. Die nachexilische Behandlung der älteren Geschichte im Stile des Midrasch.** Die selbständige historische Literatur der nachexilischen Zeit behandelt größtenteils die alte Geschichte. Aber sie erzählt nicht einfach das, was die alten Quellen melden, in neuer Form, sondern sie gestaltet es vielfach inhaltlich um und bereichert es durch massenhaftes neues Material. Die gesamte neue Produktion ist durch einen auffallenden Mangel an Sinn für die historischen Realitäten gekennzeichnet, der seinerseits wohl wesentlich dadurch verschuldet ist, daß die jüdische Gemeinde keine eigene politische Geschichte mehr hat. Man erzählt daher auch die alte Geschichte

nicht mehr in eigentlich historischem, sondern in praktisch-erbaulichem Interesse. Man achtet besonders auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte, das man sich natürlich nach seiner eigenen Vorstellung von ihm ausmalt, und schildert es daher notwendig anders, als die alten Quellen. Man glaubt es geregelt nach dem jüdischen Vergeltungsdogma, und wo die Ueberlieferung dem nicht entspricht, ändert man sie unbedenklich: denn daß das Dogma richtig ist, daher zur Korrektur der Berichte über die Tatsachen benutzt werden kann, daran zweifelt man nicht. Was der Gegenwart als das Normale erscheint, das, so meint man, muß Gott am Sinai angeordnet und Mose ausgeführt haben, wenn sich auch die Form später geändert haben mag, als an die Stelle des Umberziehens in der Wüste die Selbsthaftigkeit, an die Stelle des tragbaren Zelttes der feste Tempel trat. Man trägt religionsgeschichtliche Theorien, chronologische und genealogische Spekulationen, für die man ein lebhaftes Interesse hat, in das überlieferte Geschichtsbild ein. An kurze Andeutungen der alten Texte schließt man durch Kombinationen, die uns willkürlich und phantastisch erscheinen, jener Zeit aber als wissenschaftliche Methoden galten, lange Folgerungen, durch die man zahlreiche neue Geschichten und viele ergänzende Details gewinnt. Diese ganze Umgestaltung der alten Ueberlieferung unter der Herrschaft gewisser Theorien und Methoden bezeichnete man als  $\text{מדרש}$  = gelehrte Forschung, und danach heißen auch die daraus hervorgehenden Werke Midrasche. — Neben dieser gelehrten Tätigkeit scheint aber auch eine volkstümliche Produktion neuer Stoffe hergegangen zu sein. In ihr waltet vor allem die freischaffende Phantasie, die an gegebene Motive, in einigen Fällen wohl auch an ältere volkstümliche Traditionen, Märchen und Sagen anknüpft. Sie scheint sich besonders lebhaft mit den Propheten beschäftigt zu haben und hatte in dieser Beziehung Vorläufer namentlich in den Elias- und Elisageschichten. Daneben waren besonders David und Salomo beliebte Gegenstände der Legendenbildung. Auch diese Legenden galten den Historikern als wertvolles Ueberlieferungsmaterial, das sie gern für ihre Zwecke verwendeten. — Diese neue Literatur muß außerordentlich reichhaltig gewesen sein: von dem meisten wissen wir aber nur aus den Zitaten und Exzerpten des Chronisten. In größerem Umfang erhalten sind uns nur die priesterliche Grundschrift (§ 54—55, entstanden etwa um 500) samt ihren Wucherungen aus dem 5. und 4. Jh. (§ 57,2), ferner das Buch Ruth (§ 92, etwa um 400) und die Jonalegende (§ 94, 3. Jh.?), die wohl Ausschnitte aus größeren Werken darstellen, weiter die schon in Nr. 7 erwähnten kleinen midraschartigen Stücke, die zur Ergänzung des dtn. Geschichtswerkes benutzt sind, deren Quellen wir jedoch nicht kennen, und endlich die zahlreichen Midraschstücke der Chr, die aus den vom Chronisten genannten Quellen (§ 84,1) stammen. Es sind das Midraschwerke über die Zeit von David an, teils solche, die den gesamten Geschichtsverlauf behandelten, teils Midrasche über

einzelne Propheten. Als ihre Entstehungszeit ermittelten wir in der Hauptsache den Anfang des 4. Jh. (§ 88,2). Es scheint danach, daß das Bekanntwerden des Priesterkodex im Jahre 415 den Anstoß gab, in ähnlichem Stil nun auch die Geschichte der folgenden Zeit zu behandeln. Auf das dtn. Geschichtswerk hat diese spätere Midraschliteratur nur verhältnismäßig wenig eingewirkt; dagegen wurde sie die Hauptquelle für das chronistische Geschichtswerk, das etwa um 300 dem dtn. zur Seite trat (vgl. Nr. 10).

**9. Die Behandlung der nachexilischen Geschichte.** Die Ereignisse der nachexilischen Zeit, also die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart, haben die jüdischen Historiker in viel geringerem Maße interessiert. Eine fortlaufende Chronik wurde augenscheinlich nicht geführt, sonst wäre es unbegreiflich, daß man über ausgedehnte Zeiträume später überhaupt nichts wußte und schon im 4. Jh. die wenigen Nachrichten, die man besaß, nicht mehr richtig zu ordnen verstand. Diese Nachrichten bestanden teils in amtlichen Urkunden aus der Zeit des Cyrus, Darius, Xerxes und Artaxerxes I, die wohl im Tempelarchiv aufbewahrt wurden (§ 90,2-4), teils in den Memoiren des Esra und Nehemia (§ 91,9), daneben in gelegentlichen Angaben der Prophetenschriften (besonders Haggai, § 136) und in der mündlichen Tradition über einzelne Ereignisse. Eine zusammenfassende Geschichtserzählung versuchte zuerst das kurz nach 400 verfaßte *ספר דברי הימים*, das der Chronist zitiert, und das er namentlich für die Erzählung von der Heimkehr aus dem Exil und vom Tempelbau als Quelle benutzt hat (§ 90,7 91,3,9). Der Verfasser benutzte für die erste nachexilische Zeit die amtlichen Aktenstücke noch nicht, sondern folgte wohl hauptsächlich der mündlichen Tradition, die er im Stile der Midraschisten ausmalte. Wenigstens in einem Punkt hat er dabei die Ereignisse schon falsch geordnet (Esr 41 ff.). Wichtiger ist für uns eine aktenmäßige Darstellung der Geschichte des Tempels, die man vielleicht für politische Zwecke etwa zur Zeit Alexanders des Großen herausgab (§ 90,5), die uns aber gerade durch die falsche Deutung, die sie gewissen Urkunden (Esr 48 ff.) gab, und durch die falsche Einreihung derselben aufs deutlichste lehrt, daß man den wirklichen Verlauf schon nicht mehr kannte. — In späterer Zeit hat auch über diese Periode eine starke Legendenbildung eingesetzt. Die Rolle, die Nehemia am Hofe des Artaxerxes spielte, gab den Anstoß dazu, von den Schicksalen und der Wirksamkeit auch anderer Juden am Hofe der „medischen und persischen“ Könige allerlei Legenden zu erdichten, die in einer „Chronik der medischen und persischen Könige“ zusammengefaßt wurden (§ 93,6). Ein Stück derselben wurde etwa um 130 bei der Abfassung des Buches Ester benutzt, das im übrigen die auf mythischer Grundlage ruhende Legende des Purimfestes wiedergab (§ 93), ein anderes für das Buch Daniel (§ 139,2).

**10. Das chronistische Geschichtswerk.** Im dtn. Geschichtswerk fand die neue midraschartige Literatur, abgesehen vom Priesterkodex, nur ge-

ringe Verwendung in Form von einzelnen Nachträgen (§ 95,7). Der Priesterkodex hatte im Jahre 445 offizielle Anerkennung gefunden, ihn konnte man also in der Darstellung der Urzeit nicht übergangen. Der übrigen Midraschliteratur fehlte dies Ansehen; ihre vollständige Einarbeitung in das dtn. Geschichtswerk hätte diesem einen gänzlich anderen Charakter gegeben; dagegen wird man Bedenken getragen haben. Doch fand auch dies Material Verwendung für eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte Israels, die um 300 verfaßte Chronik (§ 88. 90. 91). Lange Zeit hindurch vermochte dies Werk kein höheres Ansehen zu gewinnen; nur sein zweiter, die nachexilische Geschichte behandelnder Teil wurde abgetrennt und errang als Fortsetzung und Ergänzung des dtn. Werkes kanonisches Ansehen. Erst viel später und keineswegs allgemein gewann auch der erste Teil die gleiche Schätzung (§ 89.3). Einzelne kleinere Midraschwerke fanden im Laufe der Zeit als selbständige Bücher Aufnahme in den Kanon (Ruth, Ester. Jona, § 92—94).

## § 96. Die gesetzliche Literatur.

**1. Recht und Rechtsliteratur.** Es hat im alten Israel weder an einem lebhaften Sinn für Recht und Unrecht gefehlt noch an einer geordneten Rechtspflege und der Ausbildung von Rechtsnormen und Rechtsformen. Trotzdem ist man über Ansätze zur Schaffung einer juristischen Literatur, in der das geltende Recht dargestellt, bearbeitet und weitergebildet wurde, in der biblischen Periode nicht hinausgekommen. Man scheint also dem Recht im ganzen nur ein praktisches, nicht auch ein theoretisches Interesse entgegengebracht zu haben. Das zeigt sich auch daran, daß man nicht zu einer scharfen Scheidung von Recht, Ethik und Zeremonialvorschriften gekommen ist, daß man nie ein vollständiges System des Rechtes zustande gebracht hat, sich vielmehr stets mit der Aufzeichnung einzelner Rechtssätze, ethischer und zeremonieller Vorschriften begnügte, wobei höchstens einzelne Abschnitte systematisch ausgebaut wurden, endlich auch daran, daß die gesetzliche Literatur, wenigstens soweit wir sie kennen, ihre Selbständigkeit verlor und in die historische einmündete oder gar von vornherein in historischer Einkleidung erschien. Am meisten hat man sich noch mit dem Gebiet der Kultusordnungen beschäftigt, aber auch da ist man nicht zur literarischen Darstellung eines einheitlichen, geschlossenen Systems gekommen, obwohl ein solches in der Praxis doch vorhanden gewesen sein muß. — Dagegen blühte im Judentum der letzten Jahrhunderte v. Chr. das juristische Studium auf, das schließlich auch zur Schaffung einer eigentlich systematischen Rechtsliteratur (Mischna und Talmud) führte.

**2. Die Anfänge der Gesetzesaufzeichnung.** Nach israelitisch-jüdischer Auffassung ist Jahwe der Urheber alles Rechtes. Er hat seine Forderungen Mose am Sinai offenbart, und durch diesen sind sie dem Volke vermittelt.



Daneben steht eine fortlaufende Offenbarung des Rechtes und der Pflichten Israels durch die Tora der Priester und durch die Propheten. Aber dabei handelt es sich nur um den Ausbau der Prinzipien, die am Sinai offenbart sind, so daß im Grunde alles Recht auf Jahwes Offenbarung an Mose zurückgeht. Man liebt es daher, auch die erst später auftauchenden Rechtssätze nachträglich Mose zuzuschreiben oder sie von vornherein in die Form mosaischer Forderungen einzukleiden. Von da aus lag es nicht fern, Mose auch für den Autor aller Gesetzesliteratur zu halten. — Diese Auffassung ist nur in sehr beschränktem Maße richtig. Sicherlich hat Mose bei der Verpflichtung der israelitischen Stämme zur Verehrung Jahwes als des Bundessgottes den Kult Jahwes geordnet, und so hat man kein Recht zu bezweifeln, daß gewisse Kultvorschriften Israels wirklich echt mosaisch sind. Ebensowenig ist zu bezweifeln, daß Mose durch seine Toraerteilung Israel auch eine Reihe anderer Rechtssätze gegeben hat. Aber ebenso sicher ist es, daß es schon vor seiner Zeit Rechtsnormen gab, die auch später beibehalten wurden, und daß nicht alles, was später neu hinzugekommen ist, nur als ein Ausbau der mosaischen Forderungen gelten kann. Schließlich hat es sich auch als unberechtigt erwiesen, Mose die Abfassung der Gesetzbücher zuzuschreiben, die uns im Pentateuch unter seinem Namen überliefert sind. Man darf überhaupt zweifeln, ob Mose seine Verordnungen in schriftlicher Form erließ. — Die ersten sicheren Spuren einer Rechtsaufzeichnung finden wir im 9. Jh. bei J und E<sup>1</sup>. Nach J (Ex 34<sup>27</sup> 244.7) hat Mose die Forderungen Jahwes in ein Buch aufgeschrieben, das als Grundlage der feierlichen Bundesverpflichtung diente: nach E<sup>1</sup> gab Jahwe ihm nach dem Bundesschluß zwei Steintafeln, auf die er selbst die  $\text{תורה}$  und  $\text{תקנות}$  geschrieben hatte, nach der Mose den Israeliten Tora erteilen sollte (Ex 24<sup>12</sup> 31<sup>15\*</sup> 32<sup>15</sup> f.). Auch Jos 24<sup>26</sup> wird ein Gesetzbuch erwähnt. Damit ist jedenfalls die Vorstellung von Gesetzesschriften für das 9. Jh. bezeugt. Daß J und E<sup>1</sup> sie selbst geschaffen haben, darf man billig bezweifeln. Danach mag die Vermutung erlaubt sein, daß die ersten Gesetzesaufzeichnungen der Zeit Davids und Salomos angehören.

**3. Die vordenteronomischen Rechtsbücher.** In der Entwicklung der Gesetzesschriftstellerei können wir drei Perioden unterscheiden, die sich freilich nicht scharf von einander abgrenzen lassen, sondern in einander übergreifen. In der ersten Periode, die etwa bis zum 7. Jh. reicht, handelt es sich wesentlich um die Aufzeichnung des geltenden Rechtes, nicht um die Aufstellung neuer Forderungen. Den Inhalt der Aufzeichnungen bilden neben einzelnen kultischen Vorschriften allgemeiner Art besonders Sätze des Zivil- und Strafrechtes; ethische Forderungen treten fast ganz zurück. — Aus Juda stammen die von J in Ex 34<sup>14-26\*</sup> mitgeteilten Bundesworte (§ 39.5a), die nur den Kultus behandeln (9. Jh.). Es ist fraglich, ob J sie bereits in schriftlicher Fixierung vorfand, oder ob er sie zum erstenmal auf-

gezeichnet hat; sachlich reichen sie in ihrer Gesamtheit kaum über die Königszeit zurück, da sie bereits mehrere Ackerbaufeste kennen, also den Uebergang zur Ackerbaukultur voraussetzen. Aus späterer Zeit schloßen sich an einige Gesetzsammlungen, die als Quellen des Dtn und des Heiligkeitsgesetzes benutzt sind und aus dem 8. und 7. Jh. stammen mögen (§ 43,7 [II. III. V] 56.3). Sie behandeln wesentlich das weltliche Recht, nur in beschränktem Maße auch den Kultus. — Aus Nordisrael kommen in Betracht zunächst die Angaben des E<sup>1</sup> (9. Jh.). Er erwähnt das Zweitafelgesetz, dessen Wortlaut er jedoch nicht mitteilt (§ 39,55.6 ff.). Nach den verstreuten Andeutungen, die er macht, war es ziemlich umfangreich und umfaßte jedenfalls auch das weltliche Recht (Ex 18<sup>13</sup> ff.). Außerdem erwähnt er Jos 24<sup>26</sup> das Gesetzbuch Gottes, in das Josua die von ihm erlassenen Gesetze einschrieb. Ihren Wortlaut muß E<sup>1</sup> zwischen Jos 24<sup>25</sup> und 26 mitgeteilt haben. Sie sind aber von R in die Sinaiperikopen verpflanzt und dort wenigstens zum Teil erhalten. Sie bezogen sich jedenfalls auf den Kultus (§ 39,7.); ob das Gesetzbuch nach der Vorstellung des E<sup>1</sup> auch andere Gesetze enthielt, läßt sich nicht sagen. E<sup>2</sup> (8. Jh.) hat die kultischen Horebdebarim ein wenig ausgestaltet (§ 39,7.), ist damit aber nicht wesentlich über E<sup>1</sup> hinausgegangen. Eine umfassendere Kodifikation des geltenden Rechtes des Nordreiches haben wir im Bundesbuch (Ex 21—23), das als selbständiges Buch im 9. oder 8. Jh. entstand, übrigens auf Grund mehrerer kleinerer Sammlungen (§ 39,5 59,5). Es hat einen ziemlich bunten Inhalt, behandelt aber besonders ausführlich das Zivil- und Strafrecht. Auf eine umfassende Aufzeichnung von Torothe Jahwes deutet um 740 Hos 8<sup>12</sup>.

**4. Die Rechtsbücher der deuteronomischen Periode.** Einen wesentlich anderen Charakter nahm die gesetzliche Literatur im 7. Jh. und teilweise auch noch während des Exils an. Sie steht jetzt wesentlich unter dem Einfluß der prophetischen Bewegung, die sich teils gegen den sittlichen, teils gegen den religiösen Verfall wendet, aber weniger an die Staatsgewalt als an das Gewissen des Volkes appelliert. Dem entspricht es, daß die neuen Gesetzbücher, soweit sie nicht bloß ältere Quellen reproduzieren, sondern diese auch bearbeiten und durch neue Forderungen ergänzen, ganz wesentlich das Gebiet der Ethik und Religion betreffen, daß sie nicht bloß bisher geltendes Recht kodifizieren, sondern die neuen prophetischen Forderungen zum Ausdruck bringen, und daß sie stark paränetischen Charakter annehmen. Dahin gehört zuerst das in der ersten Hälfte des 7. Jh. entstandene UrDtn. (§ 45), das vor allen Dingen eine kultische Reform im Sinne der Zentralisation auf ein Heiligtum und der scharfen Ausschließung aller heidnischen Beimischungen forderte, das im Jahre 620 offizielle Anerkennung als Staatsgesetz fand und infolgedessen noch vor dem Exil eine Reihe von Sonderausgaben erlebte, die ihm seinen historischen Platz in der Mosegeschichte anwiesen, vor allem aber eine starke und später noch immer vermehrte par-

änetische Umrahmung gaben (§ 46). Ferner gehört dahin eine zweite Gesetzesammlung, die in der Sonderausgabe des Dtn von D<sup>2c</sup> mit dem UrDtn kombiniert wurde (§ 46,4) und vor allem ethische Forderungen enthielt. Ein drittes prophetisches Gesetz wurde während des Exils formuliert, der Dekalog (§ 59,4). Er gibt ein kurzes Kompendium der religiösen und ethischen Grundforderungen, in deren Befolgung sich die Frömmigkeit des Israeliten erweisen konnte auch in einer Zeit, in der der Tempelkult zur Unmöglichkeit geworden war. Alle diese prophetischen Gesetze und ihre Sonderausgaben flossen während des Exils in ein einziges Gesetzbuch, das Dtn, zusammen, in das auch einige selbständige paränetische Flugschriften nicht eigentlich gesetzlichen Charakters Aufnahme fanden, darunter besonders Dtn 4-10 ff., die vor dem Bilderdienst warnen und sich damit dem gesetzlichen Charakter wenigstens nähern (§ 46,5,7). Schließlich mündete dieser Strom gesetzlicher Literatur in den der historischen Literatur ein, indem das Dtn mit JE kombiniert wurde (§ 60,6; vgl. auch schon die Sonderausgabe des D<sup>2a</sup>, § 46,3). In dieses Werk wurde auch das Bundesbuch aufgenommen (§ 59,5 60,6), so daß in ihm, abgesehen vom Heiligkeitsgesetz, alle gesetzliche Literatur der Zeit bis zum Exil vereinigt war. Das hatte dann eine mannigfaltige redaktionelle Ausgleichung der verschiedenen Gesetze zur Folge (§ 60,6). — Zu erwähnen ist endlich noch, daß ein prophetisch gesetzliches Element auch im Heiligkeitsgesetz Aufnahme gefunden hat (§ 56,2).

**5. Die priesterlichen Gesetzbücher.** Die dritte Periode umfaßt die Zeit vom Exil an und steht unter der Herrschaft priesterlicher Interessen, die sich naturgemäß auf den Kultus und speziell auch seine Technik konzentrieren. In der gesetzlichen Literatur dieser Periode treten daher die Gebiete der Ethik, des Zivil- und Strafrechts völlig zurück. Die Verfasser kodifizieren zum Teil nur, was seit langer Zeit kultischer Brauch gewesen war. In erheblichem Maße aber spiegeln ihre Arbeiten auch die gerade in den ersten nachexilischen Jahrhunderten recht lebhaft entwickelte Weiterentwicklung des Kultus wieder, sei es, daß sie eine solche zum erstenmal fordern, sei es, daß sie tatsächlich vollzogene Neuerungen nachträglich kodifizieren. In einigen Beziehungen hat übrigens die Wirklichkeit nie den Forderungen entsprochen, die dann ein bloß theoretisches Ideal bezeichnen (Priester- und Levitenstädte, Jubeljahr). Formell ist die gesetzliche Literatur dieser Periode dadurch charakterisiert, daß die Gesetze zum großen Teil von vornherein im Rahmen einer Erzählung, bisweilen sogar in historischer Einkleidung mitgeteilt werden, indem erzählt wird, was Mose anordnete, oder wie er dies und jenes machte oder durch Aaron und seine Söhne machen ließ; doch gibt es auch Ausnahmen. Ferner ist das Streben nach einer systematisch geordneten Darstellung ein entschiedener Fortschritt gegenüber den früheren Perioden, sei es, daß das ganze Gebiet des Kultus behandelt wird,

sei es, daß der Verfasser sich ein Einzelgebiet, etwa das Opferwesen oder die levitischen Reinheitsvorschriften, auswählt. Aber daneben steht dann die Ergänzung schon vorhandener Gesetze durch Nachträge, die meist nicht an dem durch das System geforderten Ort eingefügt sind und daher die systematische Anlage stören. Endlich unterscheidet sich die gesetzliche Literatur dieser Periode von der der vorigen durch das fast völlige Fehlen der Paränese: bis zu einem gewissen Grade ist sie durch Erzählungen ersetzt, die von der Bestrafung der Gesetzesübertretung durch Jahwe berichten. — An Vorläufern mag es dieser priesterlich-gesetzlichen Schriftstellerei schon in der vorexilischen Zeit nicht gefehlt haben. In gewissen Sinn können die kultischen Gesetze der früheren Perioden dafür angeführt werden, wenn sie auch das spezifisch priesterliche Interesse an dem Technischen vermissen lassen. Im großen und ganzen fehlte es am Bedürfnis nach einer gesetzlichen Regelung, solange die Kultustechnik durch die Praxis gesichert war. Das änderte sich mit dem Exil, in dem die Ausübung des Kultus unmöglich geworden war. Aber die Hoffnung auf die einstige Wiederherstellung Israels und des Tempels und der Wunsch, dann Jahwe besser und korrekter zu dienen, als es früher geschehen war, trieb dazu an, sich theoretisch mit dem Kultus zu beschäftigen. Der erste, der das tat, war der priesterliche Prophet Ezechiel, der im Jahre 573 die Grundzüge des Kultus der künftigen Heilszeit in Kap. 40 ff. seines Buches darlegte (§ 125) und damit das Programm für die künftige Gestaltung des Kultus schuf. Ungefähr gleichzeitig wurde das Heiligkeitsgesetz fertiggestellt (§ 56), das, da es eine Reihe vorexilischer Quellen verwertete, in manchen Beziehungen noch der prophetisch-gesetzlichen Literatur zugezählt werden kann, vielfach aber doch schon deutlich priesterlichen Charakter trägt. Einen energischeren Antrieb erhielt die priesterlich-gesetzliche Schriftstellerei, als nach der Rückkehr aus dem Exil und dem Wiederaufbau des Tempels (520—516) der regelmäßige Kultus wieder aufgenommen wurde, als es also galt, die Praxis neu zu begründen. Das geschah zunächst auf Grund des dtu. Gesetzes, das jedoch für das Detail im Stich ließ. Daneben gab es wohl allerlei Traditionen, die während des Exils in den Priesterfamilien gepflegt waren. Aber die tatsächliche Gestaltung der neuen kultischen Praxis entsprach doch nicht dem, was man wünschte, zumal da die jerusalemischen Priester es bald mit ihrer Pflicht nicht sehr ernst nahmen. In den babylonischen Priesterkreisen verfolgte man die neue Entwicklung mit Besorgnis, und das führte dazu, daß man etwa um 500 das Idealbild des Kultus der Mosezeit entwarf, das wir in der priesterlichen Grundschrift gezeichnet finden (§ 54. 55), und das der Gegenwart als Vorbild dienen sollte. In der nächsten Zeit arbeitete man einige Spezialgebiete durch. Kurz vor 458 faßte der Priester Esra die priesterliche Grundschrift mit dem Heiligkeitsgesetz und einigen Einzelausarbeitungen zu einem Gesetzbuch zusammen (§ 58, 1).

Er erbat und erhielt von Artaxerxes I im Jahre 458 die Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem und zur Einführung des Gesetzes, konnte aber seine reformatorischen Absichten zunächst nicht durchführen. Erst als Nehemia den Boden bereitet hatte, wurde das neue Gesetz im Jahre 445 eingeführt. Fortan bildete es die Grundlage der neuen Kultpraxis. Aber auch nur die Grundlage. Denn das praktische Bedürfnis bedingte noch manche Änderungen, Ergänzungen und den Ausbau des Details. Dem entsprechen eine Anzahl von Nachträgen im Text des P und einige kleinere, zunächst selbständige Gesetzesbüchlein, die nach und nach ebenfalls in den Rahmen von P aufgenommen wurden (§ 57, 58, 2-3). Mit dem 4. Jh. bricht die Entwicklung ab, wohl im Zusammenhang mit der Einarbeitung von P in JED (§ 60, 7) und der Kanonisierung des Gesamtwerkes (§ 24, 2). Die durch die Chr bezogene Neuordnung des Levitendienstes, besonders des Gesang- und Musikwesens, fand daher keine Berücksichtigung mehr.

## Abschnitt II.

### Die Propheten.

#### § 97. Allgemeines über die Propheten und die prophetische Literatur.

**Literatur:** EWHENGSTENBERG, *Christologie d. AT* 1829—32, <sup>2</sup>1854—57; AKNOEEL, *D. Prophetismus d. Hebräer* 1837; FMKOSTER, *D. Propheten im A u. NT* 1838; HEWALD, *D. Proph. d. Alten Bundes* 1840—41, <sup>2</sup>1867—68; FWCUMBRETT, *Prakt. Kommentar über d. Proph.* 1841—46; JCHR. KYLIORMANN, *Weissagung u. Erfüllung* 1841—44; FDELITZSCH, *D. bibl. proph. Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius u. ihre neueste Entwicklung seit d. Christologie Hengstenbergs* 1845; JISTABELIN, *D. mess. Weissagungen d. AT* 1847; FDESTERDIECK, *De rei proph. in V. T. cum univ. tum mess. natura ethica* 1852; EHITZIG, *D. proph. Bücher d. AT* 1854; EBERTHEAU, *D. alttestl. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit*, *JdTh* 1859 S. 314 ff., 595 ff., 1860 S. 486 ff.; ATHOLUCK, *D. Proph. u. ihre Weissagungen* 1860, <sup>2</sup>1867; KKOHLER, *D. Prophetismus d. Hebräer u. d. Mantik d. Griechen* 1860; GFOEBLER, *Ueber d. Verhältnis d. alttestl. Prophetie zur heidnischen Mantik* 1861; GBAUR, *Gesch. d. alttestl. Weissagung* 1861; WNEUMANN, *Gesch. d. mess. Weissagung im AT* 1865; PAYNESMITH, *Prophecy a preparation for Christ* 1869; KUPER, *D. Prophetentum d. Alten Bundes übersichtl. dargestellt* 1870; RANGER, *Gesch. d. messian. Idee* (ed. MKRENKEL) 1873; ERIEHM, *D. mess. Weissagung* 1875, <sup>2</sup>1900; BDUHM, *D. Theol. d. Proph.* 1875; AKUENEN, *De profeten en de profetie onder Israel* 1875; EDBREUSS, *Les prophètes* 1876; APIERSON, *Een studie over de geschriften van Israels profeten* 1877; CJBREDENKAMP, *Gesetz u. Propheten* 1881; FEKONIG, *D. Offenbarungsbegriff d. AT* 1882; CVORELLI, *D. alttestl. Weissagung von d. Völlendung d. Gottesreichs* 1882; WROBERTSONSMITH, *The prophets of Israel and their place in history* 1882, <sup>2</sup>1908; EBÖHL, *Christologie d. AT oder Auslegung d. wichtigsten mess. Weissagungen* 1882; SMAYBAUM, *D. Entwicklung d. israelitischen Prophetentums* 1883; FDELITZSCH, *Mess. Weissagungen* 1890, <sup>2</sup>1899; FGIESEBRECHT, *Beiträge zur Josajakritik nebst einer Studie über prophet. Schriftstellerei* 1890; CHICORNILLI, *D. israelitische Prophetismus* 1894, <sup>2</sup>1909; PSCHWARTZKOPFE, *D. prophetische Offenbarung* 1896; DIRMÜLLER, *D. Propheten in ihrer ursprüngl. Form* 1896; PVOLZ, *D. vorexilische Jahweprophetie u. d. Messias* 1897; FGIESEBRECHT, *D. Berufsbegabung d. alttestl. Propheten* 1897; SMICHELET, *Israels Propheten als Träger d. Offenbarung* 1898; RKITTEL, *Prophezie u. Weissagung* 1899; EHUNX, *D. messianischen Weissagungen* 1899; LGAUTIER, *Vo-*

cation des prophètes 1901, deutsch von BUCK 1903; RKRAETZSCHMAR, Prophet u. seher im alten Israel 1901; JBOHMER, D. alttestl. Unterbau d. Reiches Gottes 1902; WNOWACK, D. Zukunftshoffnungen Israels in d. assyrischen Zeit (Festschr. f. H.Holtzmann) 1902; OPROCKSCH, Geschichtsbetrachtung u. Geschichtsüberlieferung bei d. vorexilischen Proph. 1903; ABDAYIDSON, Old Test. prophecy 1903; RKURTZ, Zur Psychologie d. vorexilischen Propheten 1904; FRANCKH, D. Prophetie in d. Zeit vor Amos (Beiträge z. Förderung christl. Theol.) 1905; PKLEINERT, D. Proph. Israels in sozialer Beziehung 1905; JCMATTHES, De israel. profeten 1905; HGRESSMANN, D. Ursprung d. israel.-jüd. Eschatologie 1905; KBUDDE, D. proph. Schrifttum (RVB II 5) 1906; HMLTZER, Prolegomena z. Gesch. d. israel.-jüd. Prophetismus, PrM 1906 S. 81 ff. 141 ff.; WMOLLER, D. messian. Erwartung d. vorexil. Proph. 1906; EKONIG, Prophetenideal, Judentum u. Christentum 1906; BBANTSCH, Pathologische Züge in Israels Prophetentum, ZwTh 1907 S. 52 ff.; EKONIG, D. alttestl. Prophetismus mit Rücksicht auf d. neuesten Funde u. Hypothesen, Beweis d. Glaubens 1907 S. 17 ff. 57 ff. 81 ff.; GSTOSCH, D. Prophetie Israels in religionsgeschichtl. Würdigung 1907; BBANTSCH, Prophetie u. Weissagung, ZwTh 1908 S. 457 ff.; WSTARK, D. assyrische Weltreich im Urteil d. Proph. 1908; JKOBERLE, D. alttestl. Offenbarung 1908; ESELIX, D. israel.-jüd. Heilandserwartung (bibl. Zeit- u. Streitfragen V 2—3) 1909; GCHOICE, The inspiration of prophecy 1910; EKONIG, D. alttestl. Prophetentum u. d. moderne Geschichtsforschung 1910; OPROCKSCH, Stud. z. Gesch. d. LXX d. Proph. 1910; MHALLER, D. Ausgang d. Prophetie (RVB II 12) 1912. — Vgl. auch die Lehrbücher d. bibl. Theologie.

**1. Der Ausspruch der Propheten, der Mund Gottes zu sein.** Der Prophet tritt mit dem Anspruch auf, den Menschen weiterzugeben, was Gott zu ihm geredet hat. Er leitet daher seine Aussprüche gern ein mit Formeln wie  $\text{וַיִּקְרָא אֲדָמָה לַיהוָה}$  oder  $\text{וַיִּקְרָא אֲדָמָה לַיהוָה}$  etc., oder er flicht in seine Rede ein  $\text{וַיִּקְרָא אֲדָמָה לַיהוָה}$  ein und formuliert seine Worte oft so, als wenn Jahwe selbst redete. An der subjektiven Wahrhaftigkeit dieser Behauptung dürfen wir nicht zweifeln. Denn die Propheten reden vielfach gegen ihr eigenes Interesse, sie haben von ihren Worten keinen Gewinn, sondern ziehen sich durch sie oft die größten Gefahren zu. Wenn sie trotzdem so reden, wie sie es tun, so erklärt sich das nur daraus, daß sie sich durch eine ihrem eigenen natürlichen Wesen fremde Gewalt gezwungen fühlen. Und wenn wir überhaupt an die Tatsächlichkeit dessen glauben, daß Gott sich in und durch Menschen offenbart und dadurch den Fortschritt der Erkenntnis, der Religiosität und Sittlichkeit in Israel gewirkt hat, so werden wir auch nicht daran zweifeln, daß die Ueberzeugung der Propheten, sie seien der Mund Gottes, auch objektiv berechtigt ist, da eben ihre Reden jenen Fortschritt vermittelt haben.

**2. Die Offenbarung in den Propheten.** Mit dem in Nr. 1 Bemerkten ist nicht gesagt, daß jedes einzelne Wort, das der Prophet als Jahwes Wort verkündet, auf einer speziellen Offenbarung beruht. Inspiriert ist nicht das Wort, sondern die Person. Die Inspiration der Person aber besteht nicht darin, daß zu dem menschlichen Geist göttlicher Geist hinzutritt (durch diese Vorstellung würden wir einen Dualismus in das Geistesleben des Propheten eintragen und unlösbare Schwierigkeiten schaffen), sondern darin, daß Gott den Geist des Propheten von Anfang an eigenartig veranlagt (cf. Jer. 1 5) und fort und fort durch alles, was von außen her auf ihn einwirkt, so anregt, daß er sich in einer eigentümlichen Weise entwickelt. So kommt schließlich

ein Geistesleben zustande, das echt menschlich ist, die Bildungselemente der Zeit in sich aufgenommen hat und auch an den Schranken und Irrtümern dieser Bildung teilnimmt, zugleich aber kraft seiner eigentümlichen Anlage und Entwicklung über die Schranken seiner Zeit hinausgewachsen ist und daher vermag, neue Erkenntnisse und Anregungen zu vermitteln, ganz besonders in religiöser und sittlicher Beziehung. Jede Aeüßerung dieses Geisteslebens ist echt menschlich und doch zugleich göttlich, letzteres um so mehr, je mehr sie sich auf sittlich-religiösem Gebiet bewegt. Einem solchen Geist kann nun alles zur Offenbarung werden, auch der unbedeutendste Vorgang und die schlichteste Wahrnehmung, sobald sie durch Ideenassoziation zu dem sittlich-religiösen Zentrum der Person in Beziehung gesetzt werden. Einem Jeremia wird das Tun des Töpfers ein Bild für das souveräne Walten Gottes (Jer 18 ff.), einem Amos wird der Anblick eines Obstkorbes (יִרְקָה) eine Andeutung dafür, daß das Ende (קֵץ) Israels naht (Am 8 ff.). Vor allem werden so natürlich die Erlebnisse, die das Seelenleben des Propheten besonders beschäftigen, zu Offenbarungen: ein Hosea lernt in seinem Verhältnis zu einem buhlerischen Weib verstehen, was Jahwe bei der Untreue Israels empfinden muß (Hos 1—3), einem Ezechiël werden seine langandauernden Lähmungen zu einem Bilde des Strafzustandes, den Jahwe über Israel und Juda verhängt (Ezech 44 ff.). Und erst recht sind die Propheten befähigt, in den großen Vorgängen der Natur und Geschichte, die andern rätselhaft und befremdlich erscheinen, ein planvolles Tun Jahwes zu erkennen, das sie ihren Zeitgenossen deuten und zu ihrer Warnung oder Ermutigung verwenden können. So spricht Jahwe fort und fort zu ihnen, und je sorgfältiger sie auf seine Stimme hören, desto tiefer dringen sie in die Erkenntnis seines Wesens und seiner Absichten ein, desto besser vermögen sie, in seinem Sinn und Geist zu sprechen und vorauszuverkünden, was er demnächst tun wird, und was das schließliche Ziel all seines Tuns ist. Weil aber all ihr Erkennen doch immer ein echt menschliches ist, darum ist es auch stets menschlich und zeitgeschichtlich beschränkt. Die Offenbarung vermittelt ihnen nicht absolut irrumslose Erkenntnisse, sondern sie läutert und fördert nur die natürliche Erkenntnis. So kann auch die Tatsache, daß die Propheten vielfach noch unvollkommene Vorstellungen haben, und daß ihre Zukunftsweisungen durch die Geschichte zum großen Teil als irrig erwiesen sind, nicht gegen die Tatsächlichkeit ihrer Inspiration geltend gemacht werden.

3. Bisweilen berichten die Propheten von Offenbarungen, die auf den ersten Blick den Charakter des Uebernatürlichen haben, von **Visionen und Anditionen**. Als physiologische Erscheinungen gehören diese zusammen mit Träumen (die im AT gleichfalls oft als Offenbarungsmittel betrachtet werden), Fieberphantasien, Halluzinationen etc. Sie sind Folgen einer von innen kommenden Erregung der Gesichts- und Gehörsnerven, die das Gehirn ebenso wie die von außen durch Licht- und Schallwellen verursachte

deutet, so daß der Mensch Vorgänge zu sehen und Stimmen zu hören glaubt, die in Wahrheit nicht vorhanden sind. Oft mischen sich in diese Vorstellungen die Gedanken ein, die ihm zuvor besonders lebhaft beschäftigt haben, und so kann sich im Traum, in der Vision etc. das Resultat komplizierter Denkprozesse und Berechnungen vor das geistige Auge des Menschen stellen. Es beruht auf Verkennung der Natur der Vision, wenn man behauptet, in einem Abschnitt wie Ezech 40 ff. könne es sich nicht um eine wirkliche, sondern nur um eine fingierte Vision handeln, weil ein viel zu starkes Element nüchterner Reflexion darin enthalten sei. In den meisten Fällen stellen sich in der Vision wie im Traume überraschende Kombinationen der Elemente des bereits vorher vorhandenen Vorstellungsschatzes ein, die eine Erkenntnis vermitteln, die dem Menschen im normalen Zustand völlig fern lag. Es können das ganz wertlose Phantasiespiele sein, ebensogut aber auch höchst wertvolle neue Erkenntnisse, die, wenn sie auf dem Gebiet des Sittlichen und Religiösen liegen, als wahrhafte Offenbarungen bezeichnet werden können. Es liegen auch zahlreiche genügend beglaubigte Fälle vor, in denen in Träumen oder Visionen eine Art Fern- oder Hellsehen statthabte, wobei in einer uns völlig rätselhaften Weise ferne Vorgänge oder zukünftige Ereignisse mit einer überraschenden Deutlichkeit und Sicherheit vor das geistige Auge treten, als wären sie gegenwärtig. Wer will leugnen, daß die innere Erregung, die zu Visionen führt, in gewissen Fällen wirklich von Gott gewirkt ist, der auch solche Mittel benutzen kann, um den Geist des Propheten zu erleuchten? Auf der andern Seite aber wird man auch nicht verkennen dürfen, daß diese Form der Offenbarung nicht die höchste und reinste ist, weil gerade in ihr das Phantasieelement eine große Rolle spielt. Ob wir in einer Vision oder in einem Traum überhaupt eine Offenbarung sehen dürfen, hängt schließlich davon ab, ob und wie weit sie das Erkennen des Propheten auf sittlich-religiösem Gebiet gefördert hat oder nicht. — Die Visionen verteilen sich nicht gleichmäßig auf alle Propheten: bei einigen sind sie ziemlich reichlich bezeugt (namentlich bei Ezechiel), bei andern nur spärlich (z. B. bei Jesaja nur eine) oder gar nicht. Das erklärt sich daraus, daß die Propheten in verschiedenem Grade dafür disponiert waren: je erregbarer das Nervensystem ist, desto leichter stellen sich Visionen ein. Daneben kommt allerdings auch die Frage in Betracht, ob es nicht schließlich eine schriftstellerische Mode geworden ist, Offenbarungen in die Form von Visionsberichten einzukleiden. Das ist sicher der Fall in der apokalyptischen Literatur (cf. Nr. 13); wie weites auch schon bei den eigentlichen Propheten der Fall ist, ist fraglich und kann nur von Fall zu Fall erörtert, kaum je aber sicher entschieden werden. Im allgemeinen dürfte ziemlich wenig Anlaß vorliegen, die Visionsberichte der Propheten für bloß fingierte zu halten.

I. Manche Propheten wissen die Stunde ihrer **Berufung** in Jahwes



Dienst genau anzugeben (Am 7 15 Jes 6 Jer 1 Ezech 1), und meist vollzog sich diese dann in der Form einer Vision. Wir werden in solchen Fällen annehmen dürfen, daß der Gegensatz zwischen dem, was der Prophet nach und nach erkannt hatte, und dem, was er im Volke beobachtete, in seinem Innern den Drang erweckte, seine warnende Stimme zu erheben, daß aber gewisse Bedenken ihn davon abhielten, diesem Drang nachzugeben, sei es das Gefühl, unwürdig zu sein (Jes 6 5), sei es die Erkenntnis, der Aufgabe noch nicht gewachsen zu sein (Jer 1 6), oder ein Bedenken anderer Art. Aber der Drang steigerte sich, bis er plötzlich zwingende Gewalt annahm. Die damit verbundene psychische Erregung erklärt es, daß sich dann visionäre Zustände einstellten, die schließlich den Ausschlag gaben. Der Moment, in dem der Prophet seine Bedenken fallen ließ und sich entschloß, in Jahwes Namen öffentlich aufzutreten, ist der, der ihm als der der Berufung gilt. Bei andern mag es anders zur prophetischen Wirksamkeit gekommen sein. Bei einer bestimmten Gelegenheit, wo er Zeuge eines großen Unrechts war, mag den einen plötzlich heiliger Zorn überkommen haben, daß er ohne jede Vorbereitung dazwischen fuhr: andere mögen von klein auf zunächst im engsten Kreise der Familie und der Dorfgenossen des öfteren ihre warnende und mahnende Stimme erhoben haben und allmählich in eine umfassendere öffentliche Wirksamkeit hineingewachsen sein. Man wird sich hüten müssen, Einzeläußerungen zu generalisieren und für alle Propheten die gleiche Entwicklung anzunehmen.

**5. Der Inhalt der prophetischen Wirksamkeit** ist außerordentlich verschieden, je nach der individuellen Eigenart und den Verhältnissen, die den Anlaß zum Reden gaben. Die individuelle Eigenart ist das Produkt aus der bisherigen Entwicklung der religiösen und sittlichen Erkenntnis, der im letzten Grunde geheimnisvollen persönlichen Anlage und der in der Zeitgeschichte liegenden Anregungen. Es ist daher selbstverständlich, daß die Gedanken der Propheten sich in die gesamte Entwicklung der Jahwe-religion organisch eingliedern lassen, daß sie in der vorangegangenen Entwicklung wurzeln und in ihr bis zu einem gewissen Grade ihre Erklärung finden, und daß sie unbeschadet ihres Ewigkeitscharakters zeitgeschichtliche Färbung tragen müssen, daß sie aber auch individuell verschieden sind, daß also jeder Prophet seine eigene Theologie hat. Der Redeanlaß bedingt es, daß der Prophet seine Gedanken stets in einer besonderen Richtung ausführt und weiter entwickelt. Er redet anders, wenn er es mit dem Gesamtvolk zu tun hat, anders, wenn er spezielle Kreise des Volkes oder Einzelpersonen vor sich hat; seine Worte passen sich den verschiedenen Stimmungen an, den sich in stolzer Sicherheit wiegenden Sündern hat er anderes zu sagen als den Verzagten und Kleinmütigen, die bei ihm Rat und Trost suchen etc.; bald redet er über politische Dinge, die er in religiöse Beleuchtung stellt, bald über interne Angelegenheiten. Es ist sehr wohl möglich,

daß er dabei sich scheinbar Widersprechendes ausführt, ja er kann heute die Dinge anders betrachten als gestern, Hoffnungen, die er früher hegte, aufgeben und neue Möglichkeiten sehen, die er vorher nicht ahnte: immer aber werden seine Ausführungen im letzten Grunde doch in der gleichen Geistesart wurzeln und sich in einer Harmonie höherer Art vereinigen. — Im allgemeinen kann man die Propheten als eine Verkörperung des Volksgewissens charakterisieren. Sie stellen das Verhalten ihrer Zeitgenossen in das Licht des göttlichen Urteils, und da es in der Regel den Forderungen Jahwes ziemlich stark widerspricht, so kommen sie dazu, das Volk anzuklagen, ihm sein Unrecht vorzuhalten und es zu einer gründlichen Umkehr aufzufordern. Insbesondere predigen sie den leitenden Kreisen und Ständen Buße, da sie die Armen und Geringen bedrücken und aussaugen und eine ungöttliche Politik vertreten. Sie mahnen zu Recht und Gerechtigkeit, zu Demut und Vertrauen gegenüber Jahwe, zu religiöser Wahrhaftigkeit, die Gott nicht durch äußeren Frömmigkeitsschein (Opfer) zu täuschen sucht, sondern ihm das ganze Herz gibt. Sie unterstützen diese Mahnungen durch den Hinweis auf die früheren Gerichte Gottes über sein Volk und auf die gegenwärtig am politischen Horizont aufsteigenden drohenden Gewitterwolken, die nur durch eine aufrichtige Bekehrung abgewandt werden können. Wenn man sich ihren Mahnungen verschließt, wie das fast stets der Fall ist, so kündigen sie das bevorstehende Strafgericht an, das sie je nach den Zeichen der Zeit verschieden ausmalen. Die Buß- und Gerichtspredigt nimmt in ihrer Wirksamkeit bei weitem den breitesten Raum ein. Aber sie ist nicht das letzte Wort. Das Gericht ist nicht eine bloße Aeüßerung des Zornes Jahwes, der das undankbare Volk vernichten will, sondern in der Regel ein Mittel zur Erziehung und Läuterung, sein letzter Zweck die Schaffung eines heiligen, gottgemäßen Volkes, dem Jahwe seine Gnade zuwenden kann. An diesem Punkte nehmen die Propheten die volkstümliche messianische Hoffnung auf, teils im weiteren, teils im engeren Sinn des Wortes, doch mit dem bedeutsamen Unterschied, daß sie das Heil nur dem durch das Gericht geläuterten Volk zuteil werden lassen, und daß sie das Bild des Messias und der Heilszeit durch religiös-sittliche Züge veredeln (zur Frage der Echtheit der messianischen Weissagungen bei den vorexilischen Propheten vgl. Nr. 11). Die Heilsweissagung tritt bei den älteren Propheten ziemlich stark zurück; bei den jüngeren vom Exil ab tritt sie stärker hervor, ja hier wird sie zum Teil zum beherrschenden Element. — Die Gedanken der Propheten haften aber nicht bloß an Israel, sondern erstrecken sich auch auf die Heidenvölker; denn Jahwe ist ihnen der Gott der ganzen Welt. Dabei spielen die Heiden eine verschiedene Rolle. In Übereinstimmung mit der volkstümlichen Hoffnung betrachten sie sie als Objekte des göttlichen Zornes, über die das Gericht ergeht, sei es in einer Reihe einzelner Akte (so die ältere Prophetie), sei es in einem einzigen Akt (so die spätere Prophetie). Da-

neben aber betrachten sie, abweichend von der volkstümlichen Meinung, die Heiden als die Werkzeuge, deren sich Jahwe zur Erreichung seiner Zwecke bedient, sei es zur Bestrafung anderer Völker und namentlich Israels (Assur, Babel), sei es zur Herbeiführung des Heiles (Cyrus bei Deuteroseaja). Endlich aber erwarten die Propheten gelegentlich auch, daß die Heiden, die dem Gericht entronnen sind, sich zu Jahwe bekehren und dann auch in irgendeinem Maße an dem Heil Israels teilnehmen werden. Zur Ergänzung dieser kurzen Skizze des Inhaltes der prophetischen Predigt vergleiche die Ausführungen über den Inhalt der einzelnen Bücher.

**6. Die Form der prophetischen Wirksamkeit** ist hauptsächlich die mündliche Rede, die gewiß je nach der Person und den Umständen sehr verschieden gewesen ist; lassen sich doch solche Verschiedenheiten selbst in der schriftlichen Wiedergabe noch deutlich erkennen, obwohl diese die Form stark verändert haben dürfte. Als Haupttypen können wir wohl unterscheiden die größere zusammenhängende Rede, den kurzen, prägnanten Ausspruch und das Wechselgespräch. Manche Reden mögen vorher geplant und vorbereitet und dann dem Plan gemäß vorgetragen sein. Andere sind gewiß extemporiert, wie der Augenblick es erforderte. Sie werden dann weniger sich an ein bestimmtes Thema gehalten und dieses in klarer Disposition durchgeführt, sondern im Gedankengang den Charakter des mehr Zufälligen getragen haben; auch die Form wird dann weniger kunstvoll gewesen sein, obwohl wir die natürliche Redebegabung nicht unterschätzen dürfen. Nach den schriftlichen Wiedergaben zu schließen, näherte sich die Prophetenrede vielfach der Poesie; sie zeichnet sich durch gewählte Ausdrücke aus, verwendet oft den parallelismus membrorum und nimmt vielfach einen der Poesie ähnlichen, doch weniger strengen Rhythmus an. Gelegentlich mag der Prophet auch völlig zum Dichter geworden sein; doch ist es sicher unberechtigt, wenn neuerdings mehrfach versucht wird, den strengen poetischen Rhythmus für das Normale zu erklären und die Prophetenreden zu eigentlichen Versen zuzustutzen (§ 29.2). Der Vortrag war sicher in der Regel lebhaft und affektiv; das bringt schon der Inhalt mit sich. Er wird daher auch von einer lebhaften Gestikulation begleitet gewesen sein, wie das dem Charakter des Südländers entspricht. Bisweilen wird der Prophet das, was er sagte, zugleich durch den entsprechenden Gestus dargestellt haben. Mehrfach wird diese Darstellung für das Auge die Hauptsache, die Rede zur bloßen Erläuterung (cf. z. B. Jer 19 Ezech 41 ff.). — In einer Zeit, in der viel geschrieben und gelesen wurde, lag es nahe, daß der Prophet sich auch der Schrift bediente, um weitere Kreise zu erreichen oder sein Wort für längere Zeit wirksam zu erhalten. Sichere Zeugnisse haben wir z. B. in dem Brief, den Jeremia an die Exulanten in Babel schrieb (Jer 29), sowie in Jer 36. Im letzteren Falle wird uns erzählt, daß Jeremia eine Zusammenfassung der Reden, die er bisher mündlich ge-

halten hatte, seinem Schreiber Baruch diktierte: hier handelt es sich also um eine nachträgliche Aufzeichnung des ursprünglich mündlich Vorgetragenen. Daß das öfter vorgekommen ist, beweist die Tatsache, daß wir in den Prophetenbüchern zahlreiche Stücke finden, in denen der Prophet selbst (in der ersten Person) von seinen Reden erzählt (z. B. Jer passim, Ezech durchgängig). Es ist eine schwer zu entscheidende Frage, wieweit die schriftstellerische Tätigkeit der Propheten eine originale, wieweit eine reproduzierende war. Selbst solche Stücke, in denen Abwesende angedredet werden, wie die Orakel an die Heiden, können sehr wohl zunächst mündlich vorgebracht sein; denn die Anrede ist hier sicherlich nur eine rhetorische Figur, der Inhalt aber auf die Volksgenossen der Propheten berechnet. Zweifellos nur schriftlich bekanntgegeben ist dagegen z. B. ein Stück wie Ezech 40 ff., da der komplizierte Inhalt dieser Beschreibung des Tempels mit seinen vielen auf das Vergleichen berechneten Zahlenangaben für die Aufnahme durch das Ohr ganz ungeeignet ist. Im allgemeinen darf man wohl annehmen, daß die Neigung zu originaler schriftstellerischer Wirksamkeit allmählich zugenommen hat.

**7. Die Entstehung der Prophetenbücher.** Die Bücher, die uns von dem Wirken der Propheten Kunde geben, gehen teilweise auf die Hand der Propheten selbst zurück. Das ist nicht nur a priori wahrscheinlich, sondern wird auch dadurch bewiesen, daß in manchen Abschnitten von ihrer Wirksamkeit in der ersten Person erzählt wird (z. B. Am 7 1 ff. Hos 3 Jes 6 ff. Jer I. 13. 24 etc. Ezech durchgängig etc.). Aber daneben finden sich auch zahlreiche Elemente, die auf eine andere Hand weisen. In den Buchüberschriften, in den Einleitungsformeln einzelner Reden und in manchen Erzählungsstücken (z. B. Am 7 10 ff. Hos 1 Jes 7 1 ff. 36—39 Jer 26. 36 ff. etc.) ist vom Propheten in der dritten Person gesprochen. Es sind also jedenfalls auch Aufzeichnungen anderer benutzt, wahrscheinlich der Jünger und Freunde des Propheten, daneben auch Mitteilungen der Historiker, in denen die betreffenden Propheten erwähnt waren (cf. Jes 36—39 = II Reg 18 13, 17 ff.). Auch fehlt es manchen Büchern so sehr an einem verständlichen Plan der Anordnung, daß wir die Zusammenstellung lieber einem andern als dem Propheten zuschreiben. Selbst ein Buch wie Ezech dürfte, obwohl es fast ausschließlich in der ersten Person berichtet, also im allgemeinen nur aus eigenhändigen Aufzeichnungen Ezechiels aufgebaut ist, doch in der jetzigen Form das Werk eines Redaktors sein (§ 126, 2, 3). Im allgemeinen dürften die Redaktoren bald nach dem Tode des Propheten gearbeitet haben und im Kreise seiner Jünger und Freunde zu suchen sein; zusammenhangslose Einzelaufzeichnungen würden sich schwerlich lange erhalten haben. Doch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß über manche Propheten mehrere Bücher entstanden, die anfangs getrennt überliefert und erst spät kombiniert wurden. — Zweifellos haben die Bücher von ihrer ersten Herstellung

an bis zur Fixierung ihrer endgültigen Gestalt mannigfache Schicksale gehabt. Sie bewegen sich hauptsächlich in folgenden Richtungen. Das überlieferte Material ist umdisponiert. Einen sicheren Beleg dafür bieten uns besonders die Heidenorakel Jeremias, die in MT und LXX eine ganz verschiedene Reihenfolge zeigen und in ihrer Gesamtheit eine verschiedene Stelle im Buch einnehmen. Veränderungen der Disposition traten besonders leicht ein, wenn mehrere Bücher über einen Propheten kombiniert wurden; vereinzelt mag auch der Zufall dabei eine Rolle gespielt haben (Jes 5 und 9 7 ff., cf. § 100,1a). Das überlieferte Material wurde formell bearbeitet (Änderung des Ausdrucks, Ergänzungen durch Glossen, Auffüllungen nach Parallelen etc.); einen Beleg dafür bietet z. B. der Vergleich des Jeremia-textes in MT und LXX. Wichtiger ist die materielle Bearbeitung des überlieferten Materiales, die sich zunächst daraus erklärt, daß dem Altertum der Begriff des literarischen Eigentumes in unserm Sinne fehlt (§ 19,1), so daß aber auch daraus, daß die Prophetenschriften nicht in literarhistorischem, sondern in lehrhaftem Interesse überliefert wurden, so daß es notwendig erschien, sie den Bedürfnissen der Folgezeit in irgendeinem Maße anzupassen. Dahin gehört z. B. die Zupassung von an die Nordisraeliten gerichteten Orakeln auf jüdische Leser (Amos und Hosea, § 128,4 130,6), die Umbildung eines Orakels gegen Sidon in ein solches über Tyrus (Jes 23, § 101,9), die teilweise Anpassung der Kultusordnungen Ezechiels an die jüdischen Kultuseinrichtungen (§ 125,5), die Umdeutung der Krönung Serubabels in die des Hohenpriesters (Sach 6 9 ff., cf. § 137,1a), vor allem aber die sehr weitgehende Ergänzung der Lehre der Propheten nach den späteren Anschauungen über den Verlauf der Zukunft, die uns bei der Einzelanalyse an zahlreichen Stellen entgegentreten wird, insbesondere die Ergänzung der Gerichtsdrohung durch Heilsweissagungen und der sich auf die nächste Zeit beziehenden Weissagungen durch eschatologische. Endlich ist noch zu erwähnen die Vervollständigung des Materials durch die Aufnahme von andern Stücken. So sind z. B. die Bücher Jes und Jer ergänzt durch Aufnahme von Abschnitten aus der historischen Literatur (Jes 36—39 Jer 39, 52); es mögen aber auch manche Orakel nachgetragen sein, die einzeln überliefert wurden, und die man aus irgendwelchen Gründen dem betreffenden Propheten zuschreiben zu dürfen glaubte, wobei gelegentlich das Urteil schwankte (so wurde ein Orakel von einigen Jesaja, von andern Micha zugeschrieben, Jes 2 2-4 = Mich 4 1-4). Durch die Bearbeitertätigkeit sind namentlich die älteren Prophetenbücher ziemlich stark verändert worden. In einigen Fällen können wir geradezu verschiedene Rezensionen nachweisen, die so von einzelnen Büchern entstanden (Jer und Ezech, § 119,4 126,2). Die jetzige Gestalt der Bücher ist dann mehrfach ein Kompromiß oder eine Kombination der Rezensionen. Im ganzen dürfte die Bearbeitung im dritten Jahrhundert ihren Abschluß erreicht haben, denn die LXX bietet meist,

von geringfügigen Kleinigkeiten abgesehen, den gleichen Text wie MT. Nur im Buche Jer gehen beide außerordentlich stark auseinander, repräsentieren hier aber zwei verschiedene Rezensionen, die beide etwa um 200 vorhanden gewesen sein können. Es ist also von vornherein unberechtigt, wenn z. B. DUHM und MARTI einen großen Teil der Bearbeiterzusätze trotz der Bezeugung durch die LXX in das 2. Jh. und den Abschluß der Bücher erst in die Zeit der Hasmonäer verlegen (nach MARTI stammt etwa  $\frac{1}{3}$  von Jes 1—39 aus dem 2. Jh.!).

**8. Verhältnis der Berichte zur historischen Wirksamkeit der Propheten.** Da die Prophetenbücher nur teilweise auf die Hand der Propheten zurückgehen, so fragt sich, wieweit sie uns zuverlässige Kunde über die Wirksamkeit der Propheten geben. In dieser Beziehung dürften im allgemeinen folgende Sätze gelten. a) Alles, was von der Hand der späteren Bearbeiter stammt, oder was von ihnen aus anderen Quellen nachgetragen ist, muß außer Betracht bleiben; denn es ist a priori höchst unwahrscheinlich, daß sich abgesehen von dem in den ursprünglichen Prophetenbüchern gebuchten Material noch zuverlässige Kunde von dem Wirken des Propheten erhalten hat. — b) Das, was von den Jüngern und Freunden des Propheten aufgezeichnet ist, wird als Bericht von Augen- und Ohrenzeugen für wesentlich korrekt gelten können. — c) Was von den Propheten selbst geschrieben ist, ist als authentisch zu betrachten. Doch ist zu beachten, daß weder die Propheten selbst noch ihre Jünger die mündlich gehaltenen Reden diplomatisch genau wiedergeben konnten und wollten. Es kam nur auf eine Wiedergabe des Inhaltes an, und auch da mußte eine Beschränkung auf das Wichtigste eintreten. Aus manchen Reden sind uns nur einzelne besonders eindrucksvolle und charakteristische Stellen in Form von kurzen Einzelsprüchen mitgeteilt. Was uns jetzt als eine Rede des Propheten geboten wird, ist oft nichts anderes als eine lockere Aneinanderreihung solcher Einzelstücke (z. B. Jer 2—6, 7—10 etc.). Hier kann nur das Einzelmaterial als korrekt oder authentisch gelten, aber nicht die Komposition, die erst auf die Rechnung des Schriftstellers kommt. — Die genaue Scheidung der drei oben genannten Elemente ist uns natürlich nicht in voller Exaktheit möglich, zumal da sie nicht immer gesondert nebeneinander stehen, vielmehr die Bearbeitung die andern Stoffe oft durchdringt. Am wenigsten Bedeutung hat die genaue Scheidung des von den Propheten selbst und des von ihren Jüngern Aufgezeichneten. Von größter Wichtigkeit ist dagegen die Ausscheidung dessen, was auf die Rechnung der späteren Bearbeiter kommt, zumal wenn es inhaltliche und nicht bloß formelle Bedeutung hat. Denn nur durch die immer sorgfältigere Aussonderung des Unechten erhalten wir ein historisch korrektes Bild des Propheten.

**9. Bei der Ermittlung der Bearbeiterzitate** sind natürlich die auch sonst üblichen Methoden der Literarkritik anzuwenden. Doch verdienen

hier einige besondere Punkte eine allgemeine Erörterung. **a.** Da, wie schon unter N. 8 erwähnt, die Reden der Propheten in ihrer schriftlichen Wiedergabe bisweilen nur lose Aneinanderreihungen von Einzelsprüchen sind, die in den mündlichen Reden in verschiedenen Zusammenhängen standen, so ist es oft verlockend, durch Ausscheidung einzelner Sprüche einen besseren Zusammenhang zu gewinnen. Das ist jedoch nur dann berechtigt, wenn es wahrscheinlich gemacht werden kann, daß der ursprüngliche Verfasser diesen Zusammenhang beabsichtigte. Auch solche Stücke, die in einen deutlich erkennbaren Zusammenhang eingesprengt sind, können nicht ohne weiteres als unecht bezeichnet werden; denn es ist möglich, daß schon der erste Herausgeber ein aus andern Zusammenhang stammendes Einzelstück hier einfügte, weil er keinen passenderen Platz fand. — **b.** Da die Propheten im Laufe einer längeren Wirksamkeit in manchen Punkten ihre Meinung geändert haben können, da auch durch die einseitige Ausführung einzelner Themata in verschiedenen Zusammenhängen sich einander scheinbar widersprechende Aussagen ergeben haben können, so berechtigen Widersprüche nicht ohne weiteres zur Unechterklärung der einen Reihe von Aussagen. Es ist vielmehr zu prüfen, ob die Widersprüche nicht in der Annahme einer Entwicklung der prophetischen Anschauungen eine Erklärung oder in einer höheren Harmonie eine Lösung finden. — **c.** Da alle Aussagen der Propheten zeitgeschichtlich bedingt sind, so sind alle die, welche eine Erklärung nur in andern zeitgeschichtlichen Verhältnissen finden, für unecht zu halten. Das gilt auch mit Bezug auf die den Einzelaussagen zugrunde liegenden theologischen Anschauungen. Auch hier ist der Prophet, unbeschadet seiner Originalität, doch immer ein Kind seiner Zeit. Theologische Ideen, die in den Anschauungen der vorausgegangenen Zeit nicht wenigstens eine genügende Anknüpfung finden, können von ihm nicht vertreten sein. — **d.** Der neuerdings mehrfach gemachte Versuch, die Metrik für die Scheidung des Primären und Sekundären, des Echten und Unechten zu verwerten, ist im allgemeinen unberechtigt, da jeder Beweis dafür fehlt, daß die Propheten in eigentlichen Versen gesprochen haben, ja da dies a priori unwahrscheinlich ist. Noch weniger hat man ein Recht, einem Propheten nur Verse mit einem bestimmten Rhythmus zuzuschreiben und alle Sätze, die einen andern Rhythmus zeigen, für unecht zu halten. — **e.** Eine ziemlich bedeutende Rolle spielen bei manchen Kritikern subjektive Geschmacksurteile wie „eine solche Mischung verschiedener Bilder darf man dem Propheten nicht zutrauen“ oder „verschwommenes, weitschweifiges Gerede, daher unecht“: solche Urteile sind für die Kritik im allgemeinen unbrauchbar. — **f.** Ganz allgemein läßt sich sagen, daß wir in vielen Fällen über einen gewissen Wahrheitsgrad nicht hinauskommen, daß aber im ganzen die bei einigen hervortretende Neigung, den Bearbeitern möglichst viel zuzuschreiben, eine starke Einschränkung verdient.

10. Besonders umstritten sind die **Heilsw Weissagen der vorexilischen Propheten**. Soweit dabei spezielle Gründe gegen einzelne Stücke in Betracht kommen, ist auf die folgende Untersuchung der einzelnen Bücher zu verweisen. Nur die allgemeinen Gründe sind hier zu prüfen. a. Man weist darauf hin, daß die vorexilischen Propheten das Gericht über Israel und Juda oft mit Verben wie *השמיד, השחית* etc. bezeichnen, es sich also als ein absolutes Vernichtungsgericht vorstellen, wodurch die Heilshoffnung vollständig ausgeschlossen sei. Dem gegenüber ist zu behaupten, daß kein einziger Prophet sich das Gericht als eine absolute Vernichtung Israels gedacht hat. Am ehesten scheint das noch bei Amos der Fall zu sein (Am 9 1 ff. „keiner soll entrinnen“); doch ist zu bedenken, daß Amos nur von Nordisrael redet, also höchstens die absolute Vernichtung eines Teiles des Gesamtvolkes erwartet. Im übrigen schildern die Propheten das Gericht als einen Sichtungsprozess, als eine Demütigung, als Züchtigung mit dem Zweck der Erziehung. In Lichte dieser konkreteren Ausführung der Gerichtsvorstellung kann die Vernichtung nur als eine relative gemeint sein. Das zeigt sich auch darin, daß die Propheten ja zur Bekehrung mahnen; das setzt voraus, daß noch eine Hoffnung berechtigt ist, und wenn auch diese Mahnung im ganzen erfolglos bleibt, so gibt es doch immer wenigstens einzelne, die sie auf sich wirken lassen, und an die die Hoffnung anknüpfen konnte. Es ist auch a priori unwahrscheinlich, daß die Propheten der Meinung gewesen seien, durch alles, was Jahwe mit Israel geplant und was er bisher an ihm getan hat, habe die Sünde des Volkes einen Strich gemacht, Jahwes Pläne seien also durch Menschen vereitelt. Prinzipiell wird denn auch fast allgemein zugegeben, daß die Propheten nicht an eine absolute Verwerfung oder Vernichtung Israels glaubten; aber dann ist es unberechtigt, wenn man in so und so vielen Einzelfällen erklärt, die Hoffnung sei durch die Erwartung eines absoluten Vernichtungsgerichtes ausgeschlossen.

b. Man meint weiter (vgl. zum folgenden besonders VOLZ, D. vorexilische Jahweprophetie und der Messias 1897), wenn auch die Propheten Hoffnungen gehegt haben, so sei es doch unwahrscheinlich, daß sie viel davon vor dem Volk ausgesprochen haben; sie würden dadurch den Ernst und den Eindruck ihrer Bußpredigt abgeschwächt haben, außerdem lag die Ausführung der Zukunftshoffnung zu sehr abseits von ihrer eigentlichen Aufgabe, der Gegenwart Buße zu predigen. Dem gegenüber ist geltend zu machen, 1. daß wir die Aufzeichnung der Prophetien zum großen Teil den Jüngern und Freunden der Propheten verdanken, daß daher die Bücher schwerlich ausschließlich von der öffentlichen Wirksamkeit der Propheten Kunde geben, sondern auch Proben von dem mitteilen, was sie im engsten Kreise ihrer Freunde geäußert haben. Hier aber mag öfter die Frage aufgeworfen sein, ob denn für Israel gar keine Hoffnung mehr bleibe; da hatte dann der Prophet Gelegenheit genug, auch der Verheißung Raum zu geben.



2. Aber auch in der Öffentlichkeit fehlte es nicht an jedem Anlaß zur Ausführung der Hoffnung. Als ein konkretes Beispiel sei die Situation des Jahres 701 angeführt, wo Sanherib Jerusalem bedrohte und seine Übergabe forderte. Hier lag es ganz im Bereich der eigentlichen Aufgabe des Propheten, zum Vertrauen auf Jahwe zu ermutigen, also dessen Hilfe zu verheißen, um das Suchen nach anderen Stützen (Aegypten) zu bekämpfen oder ein verzweiflungsvolles Preisgeben der Stadt und damit die Selbstvernichtung zu verhindern. Außerdem kleidet sich hier die Verheißung für Juda in die Form der Drohung über den Hochmut Assurs, die ganz in der Linie der sonstigen prophetischen Predigt liegt. 3. Endlich wäre es unnatürlich gewesen, wenn ein Prophet, der die Zukunftshoffnungen des Volkes teilte, aber eine wesentliche Korrektur an ihnen vorzunehmen hatte, indem er als Weg zum Heil die Buße oder das Gericht, als Hauptcharakteristikum der Heilszeit die religiöse und sittliche Vollkommenheit des Volkes ergänzte, stets nur von dem Weg, aber nie von seinem Ziel gesprochen hätte. In dem Buche, in dem von Buße und Gericht hinreichend gesprochen war, mochte dann bei der Wiedergabe der Verheißung von einer ausführlichen Wiederholung der Bedingungen gelegentlich einmal ohne Gefahr eines Mißverständnisses abgesehen werden; in der Regel fehlt wenigstens eine Andeutung von ihnen nicht. Wenn uns das enge Nebeneinander von Drohung und Verheißung bisweilen stört, so ist zu bedenken, daß im Buche oft von den Redaktoren kombiniert ist, was in der mündlichen Predigt weit auseinander lag.

**11. Speziell die messianischen Weissagungen** im engeren Sinn des Wortes haben viel Anstoß erregt (vgl. wiederum besonders VOLZ). Man macht geltend, daß sich in ihnen eine partikularistisch-nationale, politische Hoffnung Ausdruck verschaffe, die dem innersten Wesen des Prophetismus widerspreche; denn dieser tendiere zum Universalismus mit höchstens einer religiösen Prärogative Israels, er stehe im Gegensatz zu den gegenwärtigen politischen Machthabern, interessiere sich überhaupt nicht für die staatliche Organisation des Volkes Gottes und könne einen Messias, der die Alleinwirksamkeit Jahwes einschränke, nicht recht brauchen. Aber dabei ist der Gegensatz zwischen dem Wesen des Prophetismus und dem der Messiaserwartung zweifellos überspannt. Das Königtum, namentlich das der davidischen Dynastie und ganz besonders das messianische, ist durchaus nicht nur eine politische Institution, das Volk Jahwes auch nach den Propheten durchaus nicht eine rein religiöse Gemeinschaft. Jedenfalls kann niemand leugnen, daß in späterer Zeit die Messiaserwartung mit den prophetischen Gedanken verknüpft war; warum soll eine solche Verknüpfung in früherer Zeit unmöglich gewesen sein? Ferner hat man auch den Messias zu sehr als Konkurrenten Jahwes, zu wenig als dessen irdisches Werkzeug, und die Prärogative Israels zu einseitig als rein religiöse hingestellt. Man mag sagen: die Mes-

siaserwartung ist kein notwendiges Stück des Prophetismus, wie sie denn auch bei vielen Propheten tatsächlich nicht nachweisbar ist; aber es ist durch nichts ausgeschlossen, daß die Propheten eine bereits im Volke lebendige Messiaserwartung in ihre Gedanken einfügten, wobei allerdings zu bemerken ist, daß sie die religiöse Seite derselben notwendig stärker betonen, die rein irdisch-politische möglichst zurücktreten lassen mußten. Man darf noch weniger sagen, daß die Propheten unklug gewesen wären, wenn sie die Messiaserwartung vertraten, weil sie sich dadurch in einen Gegensatz zum empirischen Königtum gesetzt hätten. Die dadurch heraufbeschworenen persönlichen Gefahren haben die Propheten in zahlreichen Fällen unbedenklich auf sich genommen (cf. nur Jer 22<sup>13</sup> ff.); gerade die Unzufriedenheit mit dem empirischen Königtum konnte für sie ein starker Antrieb sein, das Bild des idealen Königs auszumalen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß mit alledem nicht die Echtheit sämtlicher messianischen Weissagungen behauptet ist, sondern daß es sich nur um die Zurückweisung prinzipieller Bedenken gegen die Herkunft auch nur einer einzigen von einem älteren Propheten handelte.

**12.** Eine wichtige Rolle spielt ferner die Frage der **Datierung der einzelnen Stücke**, die oft aufs engste mit der Echtheitsfrage zusammenhängt: müssen doch alle Stücke, die nicht aus der Lebenszeit des betreffenden Propheten stammen können, für unecht gelten, und werden doch die unechten Stücke in der Regel jünger sein als die echten. Für die Zeitbestimmung stehen uns in erster Linie die ausdrücklichen Angaben über die Lebenszeit der Propheten in den Ueberschriften einiger Bücher und die ausdrücklichen Datumangaben für einzelne Prophetien zu Gebote. Doch stammen diese nur teilweise von den Propheten selbst; so können sie nicht ohne weiteres als zuverlässig gelten, müssen vielmehr durch andere Indizien kontrolliert werden. Solche sind die mehr oder weniger deutlichen zeitgeschichtlichen Anspielungen und Voraussetzungen der einzelnen Stücke, der Entwicklungsgrad der theologischen Anschauungen und der Sprachcharakter. Es ergibt sich, daß die ausdrücklichen Zeitangaben in den meisten Fällen als korrekt gelten dürfen, daß wir von fast allen Propheten die Lebenszeit ziemlich genau und sicher bestimmen können, oft auch den Ursprung einzelner Prophetien innerhalb ihrer Zeit, endlich aber auch, daß in manchen Büchern, die uns als einheitlich überliefert sind, tatsächlich mehrere ursprünglich selbständige Bücher vereinigt sind (Jes. Sach). Das erklärt sich daraus, daß mehrere Prophetenbücher auf einer Schriftrolle vereinigt waren, und daß dann die anonymen Bücher ihre Selbständigkeit verloren und mit den vorausgehenden zusammenwuchsen, weil man meinte, von einem Autor stamme alles, was bis zur Nennung eines andern mitgeteilt wurde. Wir pflegen diese anonymen Prophetenbücher mit besonderen Namen zu nennen: Deutero- und Tritojesaja (Jes 40—55, 56—66), Deuterosacharja (Sach 9—14).

**13.** Im Anschluß an die prophetische Literatur behandeln wir in diesem Abschnitt auch das Buch Daniel, das seiner literarischen Art nach eine Apokalypse ist. Denn **Prophetie und Apokalyptik** lassen sich zwar begrifflich leicht von einander abgrenzen, tatsächlich aber ist eine scharfe Scheidung unmöglich, weil die Apokalyptik aus der Prophetie herausgewachsen ist und die späteren Propheten selbst je länger desto mehr zugleich zu Apokalyptikern geworden sind. **a.** Während die Propheten in erster Linie das religiöse und sittliche Verhalten ihrer Zeitgenossen beurteilen und die Zukunftsweissagung dem gegenüber durchaus nebensächlich ist, tritt bei den eigentlichen Apokalyptikern die Zukunftsweissagung in den Vordergrund, und die religiös-sittliche Beurteilung der Zeitgenossen hört fast ganz auf. So ist zunächst der Schwerpunkt gänzlich verschoben. Dazu kommt, daß die Zukunftsweissagung selbst einen ganz anderen Charakter angenommen hat. Das Gericht, das nach älterer prophetischer Anschauung vor allem über Israel ergeht, erscheint in der Apokalyptik wesentlich als Gericht über die Heiden und bedeutet für Israel die Erlösung aus aller von ihnen ausgehenden und sich zuletzt außerordentlich steigernden Bedrückung und Verfolgung. Es vollzieht sich nicht in einzelnen Akten der Geschichte und durch die gewöhnlich in ihr wirksamen Faktoren, sondern in einem einzigen Akt, dem allgemeinen Weltgericht, und durch das Eingreifen überweltlicher Kräfte. Es ist daher auch von außerordentlichen kosmischen Wirkungen begleitet, die nach der Anschauung mancher Apokalyptiker die Zertrümmerung dieser Welt, jedenfalls aber eine gründliche Umgestaltung derselben zur Folge haben. Mit dem Gericht ist die jetzige Weltordnung abgeschlossen; eine neue tritt an ihre Stelle als der Boden, auf dem sich das Heil erbaut, das im Rahmen der alten Weltordnung unmöglich war. Der Apokalyptiker hält es für seine Aufgabe, die Entwicklung der Geschichte bis zur äußersten Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Israel und den Heiden und vor allem die Vorzeichen und Vorgänge der Endzeit zu schildern und nachzuweisen, daß die Entwicklung soweit gediehen ist, daß das Ende unmittelbar bevorsteht. Dadurch will er den Mut und die Ausdauer seiner Volksgenossen beleben; wird doch das nur noch kurze Ausharren unter Druck und Verfolgung durch das Erleben des Heils überreichlich belohnt. Daß das Ende wirklich nahe bevorsteht, das weist der Apokalyptiker bisweilen in der Weise nach, daß er in Anknüpfung an ältere Weissagungen und anerkannte Theorien über die Dauer der Weltgeschichte und ihrer Perioden zeigt, daß die Zeit erfüllt ist, daß alles, was bis zum Ende geschehen sollte, tatsächlich geschehen ist, und daß die Vorzeichen des Endes schon jetzt zu beobachten sind. Gelegentlich berechnet er nach alledem sogar zahlenmäßig einen nahen Termin als den Zeitpunkt des Endes.

**b.** Der Apokalyptiker stellt seine Ausführungen gewöhnlich als Offenbarungen dar, die einem berühmten Frommen oder Propheten des Altertums

zu teil geworden sind. Es ist allgemein anerkannt, daß es sich dabei um eine schriftstellerische Fiktion handelt. Die angeblichen Weissagungen sind, soweit sie den Geschichtsverlauf bis zur Gegenwart des wahren Verfassers betreffen, *vaticinia ex eventu*. Es ist daher kein Wunder, daß sie sich bis zu diesem Zeitpunkt als dem wirklichen Geschichtsverlauf in dem Maße entsprechend erweisen, in dem er dem Verfasser bekannt war. Von dem Moment an, wo der Verfasser wirklich Zukünftiges zu weissagen unternimmt, hört auch sofort die Uebereinstimmung mit dem Geschichtsverlauf auf. Eben damit verrät sich die wahre Abfassungszeit, leider nicht immer deutlich genug für uns, da die vergangene Geschichte gewöhnlich nur in geheimnisvoller Verhüllung erzählt wird (vgl. z. B. die bildliche Darstellung der Weltreiche als Tiere, ihrer Herrscher als Hörner). Gelingt uns die richtige Deutung, so können wir die Abfassungszeit mit großer Genauigkeit bestimmen.

e. Die Apokalyptik ist die Wissenschaft von den Vorgängen der Endzeit. Wie jede Wissenschaft ist auch sie nicht mit einem Schlage entstanden. Sie ist in ihrer entwickelten Form eine bei den verschiedenen Apokalyptikern verschiedene, doch in den Hauptzügen konventionell gewordene komplizierte Kombination einfacherer eschatologischer Systeme, die ihrerseits wieder aus sehr ungleichen Einzelementen aufgebaut sind. Eine Uebersicht über diese Elemente gibt HGUNKEL in „Religion in Geschichte u. Gegenwart“ I (1909) Sp. 519 ff. Eine ziemliche Anzahl derselben und teilweise auch schon ihre Kombination stammt aus den Prophetenschriften, in denen die Zukunftsweissagung in wachsendem Maße eschatologisch-apokalyptischen Charakter angenommen hat. Die Grenzlinie ist natürlich eine fließende. Apokalyptisch nennen wir eine Weissagung dann, wenn an die Stelle einzelner Gerichte über Heidenvölker ein zusammenfassendes, alle Heiden oder wenigstens einen großen Teil derselben treffendes Gericht tritt, wenn überweltliche Mächte bei ihm an die Stelle geschichtlicher Faktoren treten, wenn kosmische Wirkungen es begleiten, und wenn das Heil aus dem Rahmen dieser Welt hinausverlegt ist. In diesem Sinne scheint Ezechiel der Vater der Apokalyptik zu sein, da Jes 24—27, Joel und Mich 4—5 schwerlich für die vorexilische Zeit in Betracht kommen. Die ausgebildete Apokalyptik gehört den letzten Jahrhunderten vor und den ersten n. Chr. an, und ihre Produkte haben daher nur in beschränktem Maße noch Aufnahme in den hebräischen Kanon gefunden.

**A n m e r k u n g.** Eine wesentlich andere Beurteilung der eschatologischen Ideen vertritt besonders HGRESSMANN, *D. Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* 1905. Nach ihm ist die Eschatologie uralten, außerisraelitischen, mythologischen Ursprungs. Ihre Elemente fanden in vorprophetischer Zeit Eingang in Israel; die Propheten übernahmen sie, indem sie sie teilweise umprägten. Danach wäre die Apokalyptik nicht eine Frucht, sondern eine Wurzel und ein ständiges Element der Prophetie. Diese These scheint mir jedoch im ganzen nicht ausreichend begründet zu sein (vgl. z. B. § 121.66); nur gewisse Elemente der Gerichts- und Heilserwartung stammen aus vorprophetischer Zeit (Am 5 18), doch haben auch sie erst allmählich eschatologisch-apokalyptischen Charakter angenommen.

## Kapitel I.

### Das Buch Jesaja.

**Literatur.** Kommentare: RLOWTH, deutsch von JBKOPPE 1779—81; WGESSENTIUS 1820—21; FHITZIG 1833; CLIBENDENWERK 1838—43; HEWALD 1840—II, <sup>1</sup>1867 bis 1868; FWCUMBREIT 1841—46; MDRECHSLER (Teil II u. III ed. FRDELITZSCH u. ALHAHN) 1845—57; AKNOBEL (KEH) 1843, 4. Aufl. ed. LDIESTEL 1872, 5. Aufl. ed. ADILLMANN 1890, 6. Aufl. ed. RKITTEL 1898; SDLUZZATTO 1856 ff.; FDELITZSCH (KD) 1866, <sup>1</sup>1889; TKCHEYNE 1870, <sup>1</sup>1884; EREUSS 1876, deutsch 1892; JBREDENKAMP 1886—87; CYORELLI (SZ) 1887, <sup>1</sup>1904; GASMITH 1890; BDUHM (NIHK) 1892, <sup>1</sup>1902; KMARTI (MHC) 1900; ACONDAMIN 1905; GBGRAY u. ASPEAKE (CC) Bd. I 1912. — Zur Textkritik: GSTUDER, JdTh 1877 S. 706 ff., 1879 S. 63 ff., 1881 S. 161 ff.; PDELAGARDE, Semitica I S. 1 ff., 1878; JBACHMANN, Alttestf. Untersuchungen 1894 S. 49 ff.; TKCHEYNE, SBOT 1899. — Abhandlungen über das ganze Buch oder verschiedene Teile desselben: CPCASPARI, Beiträge zur Einl. in d. B. Jes. 1848; FRKOSTLIN, Jes. u. Jer., Leben u. Wirken 1879; FGESEBRECHT, Beiträge zur Jesajakritik 1890; CHCORNILL, D. Komposition d. B. Jes. ZATW 1884 S. 83 ff.; TKCHEYNE, Einl. in d. B. Jes., englisch 1895, deutsch von JBOHMER 1897; MGGLAZEBROOK, Studies in the book of Isaiah 1910; THLW VAN RAVESTEYN, De eenheid der eschatol. voorstellingen in het boek Jes. 1910, Jahve's gericht in Jes I—35, Theol. Studiën 1911 S. 339 ff. — Spezialliteratur s. in den folgenden Paragraphen, wo jedoch in Anbetracht der unübersehbaren Fülle nur die wichtigeren Arbeiten genannt werden können.

#### § 98. Die Einteilung des Buches Jesaja.

1. Das Buch Jesaja zerfällt zunächst in zwei große **Hauptteile**, Kap. 1—39, die eigentlich allein den Namen eines Jesajabuches verdienen, und Kap. 40—66, die, wie zuerst von DÖDERLEIN 1775 gesehen und wie seitdem fast allgemein anerkannt ist, mit Jesaja nichts zu tun haben und daher gewöhnlich als „Deuterjesaja“ bezeichnet werden. Für die Abtrennung der Kap. 40 ff. sind beweisend die Stellung des aus II Reg 18<sup>13</sup>—20<sup>19</sup> entlehnten historischen Anhanges Kap. 36—39, der naturgemäß den Schluß des Jesajabuches bildet, ferner der zeitgeschichtliche Hintergrund, der in Kap. 40 ff. ein ganz anderer als die Jesajazeit ist (vgl. nur die Erwähnung des Cyrus, 44<sup>28</sup> 45<sup>1</sup>), endlich die von Jes I—35 gänzlich abweichenden theologischen Anschauungen, der andersartige Stil und die verschiedene Ausdrucksweise.

2. **Der erste Hauptteil** (Kap. 1—39) gliedert sich wieder in mehrere Abschnitte: Kap. 1—12 enthalten in der Hauptsache Reden über Juda, Kap. 13—23 in der Hauptsache Orakel über Heidenvölker (diese bildeten, nach ihrer selbständigen Ueberschrift 13<sup>1</sup> zu schließen, einst ein besonderes Buch), Kap. 24—27 eine apokalyptisch-eschatologische Schilderung, Kap. 28—31 den sogenannten ägyptisch-assyrischen Redezyklus (über das politische Verhältnis Judas zu Aegypten und Assur und seine Folgen), Kap. 32—35 eine Sammlung von Orakeln über verschiedene Gegenstände; Kap. 36—39 bilden einen historischen Anhang.

3. **Der zweite Hauptteil** (Kap. 40—66) galt lange Zeit als eine literarische Einheit. Dafür berief man sich besonders auf den von RÜCKERT

(Hebr. Proph. 1831) entdeckten Refrain „keinen Frieden haben die Gottlosen“ (48<sup>22</sup> 57<sup>21</sup> und dem Sine nach 66<sup>24</sup>), durch den Kap. 40—66 als ein planmäßig gegliedertes und daher einheitliches Ganzes erwiesen würden. Man hat aber eingesehen, daß das nur ein täuschender Schein ist. Es muß befremden, daß der formellen Gliederung keine inhaltliche entspricht, und daß der Refrain in 66<sup>24</sup> so abweichend formuliert ist. Dazu kommt, daß vielleicht 48<sup>22</sup> ein Zusatz nach 57<sup>21</sup> ist, da der Satz hier inhaltlich nicht im mindesten vorbereitet ist. So ist denn die Annahme der Einheitlichkeit gegenwärtig fast allgemein preisgegeben, weil die einzelnen Abschnitte verschiedenartige Verhältnisse voraussetzen und verschiedene Gedanken ausführen. Freilich, wie Kap. 40—66 zu gliedern sind, ist streitig. Nach DUHMS Vorgang macht man jetzt gewöhnlich einen Schnitt hinter Kap. 55 und unterscheidet Kap. 40—55 als „Deuterjesaja“ im engeren Sinne von Kap. 56—66 als „Tritojesaja“. Diese Teilung erweist sich jedenfalls als praktisch für die Erörterung der vorliegenden Probleme, und so werden auch wir sie befolgen, ohne damit der Entscheidung der Frage vorzugreifen, ob nicht vielleicht auch wenigstens einzelne Teile von Kap. 56—66 zu Deuterjesaja gehören.

### § 99—106. Protojesaja (Jes 1—39).

**Literatur.** Vgl. die allgemeinen Literaturangaben vor § 98. Kommentare: JSKINNER (Cambridge Bible) 1897; HGÜTHE und EKARTZSCH (HSAT) 1909. — Abhandlungen: HGÜTHE, D. Zukunftsbild d. Jes. 1885; ASOTENSEN, Juda u. d. assyrische Weltmacht 1885; SRDRIVER, Isaiah, his life and times 1888, 21893; HHACKMANN, D. Zukunftserwartung d. Jes. 1893; JMEINHOLD, Jes. u. seine Zeit 1898, Studien zur israel. Religionsgeschichte I (1903) S. 89 ff.; FWILCKE, Jes. u. Assur 1905; FKÜHLER, Jes.'s Stellung zur Politik seiner Zeit 1906; HGÜTHE, Jesaja (RVB II 10) 1907. — Metrik: WSTAERK, Die Dichtungen Jesajas 1907. — Spezialliteratur s. in den folgenden Paragraphen.

### § 99. Die Zeitgeschichte Jesajas.

**I. Uebersicht.** Nach der Ueberschrift I 1 wirkte Jesaja (יֵשַׁעְיָהּ, *Hezizäz*, Isaias) zur Zeit der Könige Uzzia, Jotham, Ahas und Hiskia. Nach 6 1 ist er genauer im Todesjahre Uzzias (738) zum Propheten berufen worden, und nach Kap. 36 f. hat er mindestens noch zur Zeit der Bedrohung Jerusaleums durch Sanherib (701) gewirkt. Er mag daher etwa um 770 geboren und kurz nach 700 gestorben sein. Seine Wirksamkeit fällt die letzten vier Jahrzehnte des 8. Jh. aus, also die Zeit der Umgestaltung aller politischen Verhältnisse Vorderasiens durch das Vordringen der Assyrer. Da die Datierung seiner Reden vielfach durch die Beziehung zu den politischen Vorgängen gegeben ist, so seien im folgenden die Daten der wichtigeren Ereignisse angeführt, wie sie sich aus den assyrischen Inschriften ergeben, vgl. auch § 77, 2.

789—38 Uzzia. 745 Tiglathpileser III wird König von Assur (—728).

742—40 Belagerung und Eroberung von Arpad. 738 Zerstörung von Hamath und Kalno, Tributzahlung Menahems von Israel.

738—35 Jotham (bisher Mitregent Uzzias) Alleinherrscher.

735—20 Achas. 735/4 syrisc-ephraimitischer Krieg, Achas ruft Tiglathpileser zu Hilfe. 734—32 Tiglathpilesers Feldzug gegen Israel. Damaskus und die Philister, 734 erste Deportation von Israeliten, Eroberung von Gaza und Askalon, 732 Eroberung von Damaskus, Hinrichtung Rezins von Damaskus. Kurz nach 732 Huldigung der Fürsten des Westlandes, darunter auch des Achas, in Damaskus. 730 Ermordung Pekachs von Israel und Einsetzung Hoseas zu seinem Nachfolger. 728—22 Salmanassar IV König von Assur. 724—22 Belagerung von Tyrus und Samarien. 722—705 Sargon König von Assur. 722 Eroberung von Samarien, Vernichtung Israels, zweite Deportation. 721 Kampf Sargons gegen Merodach-Baladdan von Babel. 720 Schlacht bei Karkar (gegen Hamath) und bei Raphia (gegen Hanno von Gaza und Sewe von Aegypten, siehe Nr. 2 b).

720—692 Hiskia. 717 Zerstörung von Karchemisch. 711 Eroberung von Asdod. 710—709 zweiter Krieg gegen Merodach-Baladdan von Babel, 709 Sargon König von Babel. 705—681 Sanherib König von Assur. 703—702 Merodach-Baladdan bemächtigt sich aufs neue der Herrschaft über Babel, seine Verdrängung durch Sanherib: Hiskia empört sich im Bunde mit den Aegyptern, Philistern und Phöniziern. 701 Sanheribs Feldzug nach dem Westen, nur halb erfolgreicher Kampf gegen Tyrus, Belagerung Ekrons, Eroberung der Landschaft Juda, Deportation vieler Judäer, Bedrohung Jerusalems, Kampf mit den Aegyptern bei Elteke, Eroberung Ekrons, Abzug Sanheribs.

2. Die Zeitgeschichte Jesajas enthält eine Reihe streitiger **Probleme**.

a. Zu den obigen Ansätzen der Könige von Juda vgl. § 77, 2 und 6. — b. Oben ist angenommen, daß die Aegypter mehrfach eine Rolle in den politischen Ereignissen spielten. Nach HWINCKLER beruhte das auf einem Mißverständnis. Bei dem in den assyrischen Inschriften erwähnten Muṣr soll es sich nicht um Aegypten, sondern um ein nordarabisches Reich handeln, das von den Bearbeitern des hebräischen Textes fälschlich mit מִצְרַיִם identifiziert wurde. Diese These wird sich jedoch kaum aufrecht erhalten lassen: vgl. z. B. EDMAYER, D. Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 455 ff. — c. Streitig ist ferner, ob Juda seit der Zeit, wo Achas sich Tiglathpileser unterwarf, stets ein treuer Vasall Assurs geblieben ist, bis Hiskia kurz vor 701 einen Aufstand versuchte, oder ob es sich wenigstens vorübergehend (z. B. 724 ff. oder 711) an den Aufständen beteiligte. Die assyrischen Nachrichten erwähnen Juda unter den Aufständischen für das Jahr 711, berichten aber von Unternehmungen gegen Juda für diese Zeit nichts, so daß es fraglich ist, ob es wirklich am Aufstand beteiligt war. Die biblischen Nachrichten, die freilich sehr fragmentarisch sind, erwähnen nur die Auflehnung gegen Sanherib. Wenn verschiedene Reden Jesajas, die nicht in die Zeit Sanheribs verlegt werden können, eine Verwüstung Judas durch Assur androhen, so

setzen sie nicht notwendig eine Anflehnung gegen Assur voraus; sie erklären sich auch aus dem Postulat, daß die Sünden der Judäer ihre Strafe finden müssen, und aus der Ueberzeugung, daß sich Jahwe zur Vollstreckung seiner Gerichte gewöhnlich der Assyrer bediene. — **d.** Ganz problematisch ist die Reihenfolge der Ereignisse im Jahre 701 und der Grund des Abzuges Sanheribs. Doch spielen diese Fragen für die Analyse des Buches Jes kaum eine Rolle. — **e.** Ueber die Frage, ob zur Erklärung von Jes 36 f. zwei verschiedene Feldzüge Sanheribs anzunehmen sind, vgl. § 79, 7b.

### § 100. Analyse von Jes 1—12.

**1.** Der erste Hauptteil des eigentlichen Jesajabuches (Kap. 1—12) scheint aus mehreren **kleineren Sammlungen** zusammengestellt zu sein. Dafür spricht, daß sich in 21 eine neue Ueberschrift findet, die der von 11 parallel läuft und ganz wie eine Buchüberschrift aussieht. Ferner bildet der Bericht über die Berufung des Propheten (Kap. 6) am natürlichsten den Anfang eines Buches, wozu noch kommt, daß dies Kapitel eine Reihe von Abschnitten eröffnet, in denen Jesaja von sich in der ersten Person spricht (6 1.5.6.7, 8.11 8 1.3.5.11.17.18; wahrscheinlich ist aber auch in 7 3 אל־יְהוָה statt אל־יְהוָה zu lesen [\* fälschlich als Abkürzung aufgefaßt], in 7 10 יְהוָה יְהוָה statt יְהוָה יְהוָה [von Jahwe wird sofort in der dritten Person gesprochen] und in 7 13 dann auch יְהוָה statt יְהוָה), während das sonst nicht geschieht. Es scheint aber, daß die Anordnung an zwei Stellen gestört ist. Die Gleichheit des Refrains in 5 25 9 11, 16.20 10 4 macht es wahrscheinlich, daß 9 7 ff. ursprünglich mit Kap. 5 zusammenhängen, daß also 6 1—9 6 dazwischen eingesprenkt sind. Ferner ist die Stellung der messianischen Weissagung 2 2-4 am Anfang einer Redesammlung unnatürlich: da auch die Ueberleitung von 2 2-4 auf 2 6 ff. durch 2 5 wenig befriedigt, dürfte zu vermuten sein, daß 2 2-4 vor 2 1 gehören und den Abschluß von Kap. 1 bilden sollten. Sondert man nun Kap. 1 nebst 2 2-4 und Kap. 6 1—9 6 aus, so zeigt sich, daß der Rest in zwei Teile zerfällt, die je zunächst Gerichtsreden und dann als Abschluß eine messianische Weissagung enthalten: Kap. 2-4 (ohne 2 2-5) und Kap. 5 nebst 9 7-12 6. So ergeben sich vier kleine Grundsammlungen: 1. Kap. 1 nebst 2 2-4; 2. Kap. 2 1, 6 bis 4 6; 3. Kap. 5, 9 7-12 6; 4. Kap. 6 1-9 6, von denen jede mit einer messianischen Weissagung schließt.

**2. Die erste Sammlung (1 1-31 2 2-4).** **a.** Sie hat folgenden **Inhalt**: 1 1 Ueberschrift: 1 2-4 Jahwe klagt sein Volk des Undankes an: 1 5-9 er hat es fast bis zur Vernichtung schlagen müssen: 1 10-17 er fordert nicht Kultus, sondern sittliche Umkehr; 1 18-20 er ist zur vollen Vergebung bereit, wenn man ihm gehorchen will, bedroht aber den Ungehorsam mit dem Schwerte; 1 21-26 die einst treue Stadt ist durch die Bestechlichkeit der Richter, Mord und Lieblosigkeit befleckt, soll aber durch ein Läuterungsgericht wieder zu einer treuen Stadt werden: 1 27-31 Zion wird durch Gerechtigkeit erlöst werden,



während die Götzendiener unkommen sollen; 2<sup>2-4</sup> einst werden alle Völker nach dem Zion wallfahren, um durch Jahwes Tora ihre Streitigkeiten schlichteten zu lassen, daher werden die Kriege aufhören. — **b.** Der letzte Abschnitt (2<sup>2-4</sup>) findet sich auch im Buche Micha (Mich 4<sup>1-3</sup>, hier durch einen Vers, v 4, erweitert). Das doppelte Vorkommen der Weissagung in zwei Büchern ist verschieden erklärt. Entweder meint man, daß Jesaja und Micha beide einen älteren Propheten zitieren (man dachte dabei früher bisweilen an Joel, der aber einer viel späteren Zeit angehört, § 129,4). Oder man nimmt an, daß Jesaja ein Orakel Michas oder Micha ein Orakel Jesajas reproduziere (beide sind Zeitgenossen); aber die Worte sind nicht als Zitat gekennzeichnet, und ein Plagiat wird man keinem der beiden Propheten zutrauen dürfen. Am ehesten wird anzunehmen sein, daß dies Stück anonym überliefert war und von den einen Jesaja, von den andern Micha zugeschrieben wurde. Unter diesen Umständen werden wir kein bestimmtes Urteil wagen dürfen. Wir müssen uns damit begnügen, zu fragen, ob die Prophetie aus der Zeit Jesajas und Michas stammen könne. Viele, z. B. STADE (ZATW 1881 S. 165 ff., 1884 S. 292), WELLHAUSEN (kl. Proph. zu Micha 4), HACKMANN, CHEYNE, MARTI, weisen sie der nachexilischen Zeit, spezieller dem 5. Jh. oder gar dem Anfang der griechischen Zeit zu. Manche der dafür angeführten Gründe sind nicht beweisend: die universale Bedeutung, die dem Zion und der Tora Jahwes beigelegt wird, ist nur die Konsequenz des Gedankens, daß Jahwe nicht bloß Gott Israels, sondern Herr der ganzen Welt ist, ist also auch im 8. Jh. denkbar; daß die Hoffnung auf einen allgemeinen Frieden und Ausdrucksweisen wie  $\text{וְשָׁלוֹם לְכָל בְּרִיּוֹתָאֵם}$  und  $\text{וְשָׁלוֹם לְכָל בְּרִיּוֹתָאֵם}$  eine so frühe Ansetzung ausschließen, ist unbeweisbar. Immerhin setzt die Erwartung, daß der Zion der höchste der Berge sein werde, eine Umgestaltung der Erde voraus, wie sie erst in der Apokalyptik erwartet wird (zuerst wohl Ezech 40<sup>2</sup>); auch daß die Tora auf dem Zion lokalisiert ist, daß also nicht die prophetische, sondern die priesterliche Tora als entscheidende Instanz gilt, spricht für die Entstehung in der nachexilischen Zeit. Doch findet auch die Herleitung von Jesaja noch bedeutende Vertreter auch auf der kritischen Seite z. B. in DUHM und BERTHOLET (Stellung der Isr. u. Juden zu den Fremden S. 97 ff.). — **c.** Auch 1<sup>27-31</sup> werden Jesaja abzusprechen sein. Hier steht Zion im Gegensatz gegen die Götzendiener und Abtrünnigen, wie in nachexilischen Prophetien über das Verhältnis der jüdischen Gemeinde zu den Samaritanern (cf. Kap. 65 f.). Zur Trennung von v 27 f. und 29 ff. liegt kein Grund vor, wenn man nach LXX durchgängig die 3. Person liest. — **d.** Was übrig bleibt (1<sup>2-26</sup>), kann als echt gelten, bildet aber keine einheitliche Rede: in v 5 ff. ist das Gericht schon eingetreten, in v 18 ff. wird es bedingungsweise angedroht, in v 21 ff. unbedingt vorausverkündet. Danach sind mindestens v 2-17, 18-20 und 21-26 von einander zu trennen: eine weitere Zerlegung von v 2-17 ist zwar möglich, doch nicht nötig. Der erste Abschnitt (v 2 ff.) stammt

nach v 6 ff. aus einer Zeit, in der die Landschaft Juda von Fremden verwüstet und Jerusalem allein übrig geblieben war, also wohl aus dem Jahre 701 (vgl. die Prismainschrift Sanheribs, Kol. III Z. 11 ff., KIB II S. 95), weniger wahrscheinlich aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges (735/4), aus der uns eine solche Verwüstung Judas nicht bezeugt ist. Die Annahme MARTIS, v 10 ff. seien so bearbeitet, daß Jesajas absolute Verurteilung aller Kultushandlungen überhaupt zu einer Verurteilung nur des heuchlerischen Kultus der Sünder abgeschwächt wurde, ist kaum aufrecht zu erhalten; sie ist im Text ohne genügenden Anhalt, und daß ein Prophet des 8. Jh. eine kultische Gottesverehrung prinzipiell verworfen haben sollte, ist an sich unwahrscheinlich. Für v 13 ff. und v 21 ff. fehlt es an einer sicheren Handhabe der Datierung; doch berühren sich die Klagen über die Korruption der Beamten in v 21 ff. am meisten mit Prophetien aus Jesajas ersten Jahren. — e. Die **Sammlung** von 12-26 dürfte bald nach 701 durch einen Schüler des Propheten erfolgt sein. Doch hat das kleine Büchlein, wie die nachexilischen Zusätze an seinem Schluß lehren, noch bis in die nachexilische Zeit selbständig existiert und ist erst damals dem Buch Kap. 2 ff. vorangestellt. Bei dieser Gelegenheit wird auch seine Ueberschrift (v 1a) durch die Beifügung der chronologischen, die gesamte Zeit Jesajas umspannenden Angabe v 1b, die zunächst vielleicht in 21 stand, erweitert sein.

**3. Die zweite Sammlung (Kap. 2—4, abgesehen von 22-5).** a. **Inhalt:** 26-22 Schilderung des Gerichtstages, nach der durch die majestätische Erscheinung Jahwes alles Hohe und besonders der Hochmut der Judäer gedemütigt werden soll; 31-15 Ankündigung des Unterganges des Staates durch eine nach der Beseitigung der Führer ausbrechende Anarchie als Strafe für die rücksichtslose Bedrückung der Niedrigen durch die Machthaber; 316-41 Strafandrohung über die stolzen und prunksüchtigen Frauen Jerusalems; 42-6 Heilsweissagung für den durch das Gericht geläuterten Rest des Volkes (Fruchtbarkeit des Landes, sichtbare Gegenwart Jahwes, Schutz vor allen Unbilden). — b. Der Text von 26-22 ist so in Unordnung geraten, daß sich die ursprüngliche Anlage nur vermutungsweise wiederherstellen läßt. Zwei refrainartig wiederkehrende, allerdings mehrfach entstellte Sätze (a: v 9, 11, 17; b: v 10, 19, 21) durchziehen das Ganze. Nach MARTIS ansprechender Annahme stand der eine von ihnen (am besten in v 10 erhalten) am Anfang, der andere (am besten in v 17 f. erhalten) am Schluß einer jeden der beiden Strophen, deren Körper v 6-8 resp. v 19b, 5, 12-16 bildeten. Die falsche Abteilung der Konsonantengruppe  $\text{אֲשֶׁר בְּלִבָּיִם}$  (v 18/19) in  $\text{אֲשֶׁר בְּלִבָּיִם}$  statt in  $\text{אֲשֶׁר בְּלִבָּיִם}$  ergab den Gedanken, daß nicht die Menschen, sondern die Götzen in die Erdlöcher kommen sollten; dies zu erläutern, ist nach MARTI der Zweck des Zusatzes v 20 f. (v 21  $\text{אֲשֶׁר בְּלִבָּיִם}$  = damit sie [die Götzen] kommen). V 22 fehlt noch in LXX, ist also eine späte praktische Folgerung aus der durch das Gericht erwiesenen Ohnmacht der Menschen. Eine Notwendigkeit zur Zerlegung in zwei Orakel

(DUHM, CHEYNE: v 6-10, 18-21 und v 11-17) liegt nicht vor. Nach v 16 stammt das Orakel aus der Zeit, in der Juda noch Handelsschiffahrt treiben konnte, also aus der Zeit vor 735/4, wo Elath für Juda verloren ging (II Reg 16). — c. Der Abschnitt 3<sup>1-15</sup> ist schwerlich einheitlich: in v 12 ff. steht der Prophet auf der Seite des Volkes und redet nur gegen die Machthaber, in v 1-9 verurteilt er auch die Volksmasse; die in v 13 neu einsetzende Gerichtsdrohung ist v 11 ff. parallel. Besser als hinter v 7 oder v 12 macht man den Schnitt wohl hinter v 11. Glossen sind sicher v 16, wahrscheinlich auch die maschalartigen v 10-11. Das relative Alter der beiden Stücke wird verschieden bestimmt: da Jesaja schwerlich zunächst das ganze Volk verurteilt, dann aber das Urteil auf die Machthaber eingeschränkt, vielmehr anfangs nur das Verderben der Großen und erst allmählich auch das der Masse erkannt haben wird, dürften v 12-15 älter als v 1-9 sein. Die Abfassungszeit ist wohl die des Jotham oder Achas, da die Korruption der Beamten unter Hiskia schwerer begreiflich wäre. Da das Gericht durchaus als zukünftig erscheint und jeder Hinweis auf den syrisch-ephraimitischen Krieg fehlt, denkt man am besten an die Zeit vor 735, doch ist die Zeit nach 735 nicht ganz ausgeschlossen. — d. In 3<sup>16-41</sup> betrachten manche die lange Aufzählung der Schmuck- und Kleidungsstücke v 18-23 als unjesajanisch; doch ist das ein bloßes Geschmacksurteil. Eher werden v 25-26, welche die Stadt anreden resp. von ihr sprechen, dem Zusammenhang fremd sein; doch können sie ursprünglich anderwärts gestanden haben und hierher versetzt sein, um den 41 vorausgesetzten Mangel an Männern zu erklären. Da die Sammlung sonst nur Orakel aus Jesajas erster Zeit zu enthalten scheint, dürfte auch dieses Stück vor 735 gesprochen sein. — e. Die Weissagung 4<sup>2-6</sup> wird z. B. von DUHM, HACKMANN, CHEYNE, MARTI Jesaja abgesprochen, weil in seinen Gedanken überhaupt kein Raum für messianische Erwartungen sei (vgl. dagegen die allgemein als echt anerkannte Stelle 1<sup>25</sup> und den Namen eines Sohnes des Propheten יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-יִשָּׁי), und weil die hier vorliegenden Gedanken angeblich nachezechielischen Charakter tragen. Tatsächlich ist der Gedanke, daß das Heil nur einem Rest des Volkes zuteil wird, echt prophetisch und gerade für Jesaja charakteristisch (cf. יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-יִשָּׁי). Daß Jahwe diesem Rest seine Gnade durch seine sinnenfällige Anwesenheit auf dem Zion, durch Spendung außerordentlicher Fruchtbarkeit des Landes und durch Behütung vor aller Gefahr erweist, ist eine Vorstellung, die zu den elementarsten Heilerwartungen gehört und daher der vorexilischen Zeit kaum abgesprochen werden kann. Daß צְמַח דָּוִד hier die Fruchtbarkeit des Landes und noch nicht den Messias bezeichnet (vgl. den Parallelbegriff צְמַח יְהוּדָה), spricht direkt für vorexilischen Ursprung von v 2 (vgl. dagegen Jer 23<sup>5</sup> 33<sup>15</sup> Sach 3<sup>8</sup> 6<sup>12</sup>). Doch mag eine Bearbeitung zugegeben werden: als Spuren derselben können gelten v 2b, das יִשְׁלַח-מַקְרָאֵיהֶּ in v 5a, und v 5b. Die auffallende Unordnung der Sätze wird nicht durch Umstellung (STADE ZATW 1884 S. 149 ff.: v 4,3,2; v 5-6

sollen Zusätze sein) zu beseitigen, sondern durch die Annahme zu erklären sein, daß v 2-3 und v 4-6 ursprünglich selbständige Sprüche waren, deren Zusammenstellung auf die Rechnung des Herausgebers kommt. Die Zeit dieser Sprüche läßt sich nicht sicher bestimmen, kann aber die gleiche sein wie die von 2 1-4 1. Die ganze kleine Sammlung umfaßt dann nur Reden aus Jesajas erster Zeit und ist daher wohl von einem Jünger des Propheten (S<sub>16</sub>) kurz nach 735 angelegt.

**4. Die dritte Sammlung (5 1-30 9 7-12 6).** a. Durch einen unglücklichen Zufall (falsche Zusammenfügung aus dem Leim gegangener Blätter?) ist die **ursprüngliche Anordnung** dieser Sammlung empfindlich gestört worden (vgl. STUDER, JdTh 1881 S. 168 ff.; GIESEBRECHT, Beiträge S. 3 ff.). Zunächst bilden 5 25-30 nicht die genaue Fortsetzung zum Vorausgehenden: die Verschuldung v 22 f. ist in v 24 mit einer künftigen Strafe bedroht, in v 25 wäre von einer schon eingetretenen die Rede, während v 26 ff. abermals eine zukünftige Strafe androhen würden. Da 5 25b sich mit dem Kehrvers von 9 7 ff. deckt, sind 5 25-30 sicher mit 9 7 ff. zu kombinieren; und zwar sind sie als Schluß der Rede 9 7 ff. aufzufassen, da 5 26-30 das durch den Kehrvers angedeutete abschließende Gericht ausführen. Andererseits können 10 1-4 trotz des Kehrverses 10 4b nicht mit 9 7 ff. verbunden werden, da 9 7 ff. sich an die Adresse Nordisraels wenden, 10 1 ff. aber von Juda reden (v 2: ׀ׁׁ), da die Parteimahme für die Armen, Witwen und Waisen (v 2) dem Urteil 9 16 widerspricht, und da die Strafindrohung v 3, 4a nicht eine bloße Vorstufe des abschließenden Gerichtes 5 26 ff. sein kann. Danach ist 10 4b als gedankenloser Zusatz eines Abschreibers nach Analogie von 9 11b, 16b, 20b zu betrachten. Der Anfang mit ׀ׁׁ (10 1) weist 10 1-4a in den Zusammenhang von 5 8 ff.; wo sie hier ursprünglich standen, ob vor 5 8 oder hinter 5 24 oder wo sonst, läßt sich freilich nicht entscheiden. Nach alledem ist zu ordnen: 5 1-7, 8-24 + 10 1-4a 9 7-20 + 5 25-30 10 5 12 6.

**b. Der Inhalt** dieser Sammlung ist folgender: 5 1-7 die Parabel vom Weinberg: 5 8-21 10 1-4a Weherufe über das Verderben in den Kreisen der Vornehmen Judas: 9 7-20 + 5 25-30 die Stufenfolge der Gerichte über das verstockte Nordreich: 10 5-34 Drohreden über Assur, das nicht bloß ein Werkzeug in Jahwes Hand sein will: 11 1-12 6 messianische Weissagungen: Jahwe rüstet das Reis aus dem Stamme Isai mit seinem Geiste aus, allgemeine Frömmigkeit und Friede sind die Folgen seines Regiments (11 1-9); alle Völker erkennen die Herrschaft des Messias an (11 10); Jahwesammelt die versprengten Glieder seines Volkes, Ephraim und Juda befehlen nicht mehr einander, sondern gemeinsam ihre Nachbarn (11 11-16); Loblieder der Gemeinde der Heilszeit (12 1-6).

**c. Die Gerichtsreden.** Die Zeit von 5 1-7 ist nicht genau zu bestimmen, ist aber eher die früheste (so die meisten) als die späteste Periode Jesajas (so HACKMANN), da die v 7 erhobenen Vorwürfe die gleichen sind wie in

12a ff. 3 12 ff., der der falschen Politik aber keine Rolle unter ihnen spielt. — Die Weherufe 5 8-24 10 1-4, sind wohl aus verschiedenen Reden zusammengestellt: einige reden die Schuldigen direkt an, andere nicht, einigen ist eine Gerichtsandrohung beigefügt, andern nicht. Man hat daher auch kein Recht, durch Umstellungen einen besseren Gedankengang und größere Einheitlichkeit zu erstreben, wie mehrfach versucht ist. Datieren lassen sich nur v 18-19: nach ihnen muß Jesaja schon einige Zeit mit dem Gericht gedroht haben, ohne daß es der Menge schon in den Bereich der Möglichkeit gerückt schien; der Spruch stammt also wohl aus der Zeit kurz vor 735. V 15-16, die durch ihre perfektische Form stören, sind wohl ein Zusatz (vgl. 2 9, 11, 17). — Die durch einen Kehrsvers strophisch gegliederte Rede gegen Nordisrael (9 7-20 5 25-30) kündigt als abschließendes Gericht die Vernichtung durch die Assyrer an, gehört also in die Zeit vor 734. Genauer würden wir die Abfassungszeit nur dann bestimmen können, wenn wir die voraufgegangenen Gerichte, die in den ersten Strophen als schon ergangen erwähnt werden (die Deutung, daß es sich auch hier um zukünftige Gerichte handle, ist unhaltbar), identifizieren könnten, was leider nicht der Fall ist. Auch der Name Rezin (9 10) hilft nicht weiter, da parallel  $\text{רִזְיָן}$  statt  $\text{רִזְיָן}$  wohl  $\text{רִזְיָן}$  zu lesen ist. In 9 14 haben wir sicher eine Glosse zu sehen; dagegen liegt kein genügender Grund vor, auch 9 15 und den textlich entstellten 5 30 als Zusätze zu betrachten. Die viel zu kurze Strophe 5 25 ist augenscheinlich verstümmelt. — Der Abschnitt 10 5-34 ist keine einheitliche Rede, sondern eine Komposition mehrerer, teilweise paralleler Redestücke (v 5-11, 12-15, 16-19, 20-23, 24-27, 27b-34). Davon sind v 20-23 Jesaja wohl abzusprechen. Zwar finden sich Anklänge an ihn ( $\text{יְשַׁעְיָהּ}$  cf. 7 3,  $\text{לֹא יִבְרָא}$  cf. 9 5, dort freilich Bezeichnung des messianischen Königs). Aber der Abschnitt erweist sich durch seinen Inhalt als ein fremdartiges Stück in der Gruppe der Drohorakel über Assur, ist also sicher ein Nachtrag. Seine Stimmung und Tendenz ist schillernd; am ehesten begreift er sich als eine gelehrte Ausarbeitung über das Thema  $\text{יְשַׁעְיָהּ}$ , wobei zunächst das  $\text{יְשַׁעְיָהּ}$ , dann das  $\text{יְשַׁעְיָהּ}$  ausgeführt wird. Wegen der Idee, daß das Gericht über Israel nur ein Akt in dem Gericht über die ganze Erde ist (v 23), ist das Stück wohl der nachexilischen Zeit zuzuweisen. Auch v 24-27a werden Jesaja abzusprechen sein. Dieser hat zwar 701 die baldige Vernichtung Assurs durch Jahwe erwartet, aber sie nicht als Motiv der Ermütigung zu geduldigem Ausbarren verwertet; nach ihm waren die von Assur ausgehenden Schläge von Jahwe zur Züchtigung Judas angeordnet und daher wohl zu fürchten; dazu kommt, daß  $\text{יְשַׁעְיָהּ}$  hier wie 26 20 Dan 11 36 terminus technicus für die auf eine bestimmte Dauer festgesetzte Zornzeit ist. Auch dies Stück ist daher wohl nachexilisch; Assur ist dann wie öfter Bezeichnung für ein an Assurs Stelle getretenes Volk, aber wohl kaum der Syrer des 2. Jb. (DUHM, CHEYNE, MARTI). Weiter sind die Worte  $\text{יְשַׁעְיָהּ}$  in v 5 und entweder v 10 oder 11a (dem „ebenso“ wird nur ein Satz mit „wie“ ent-

sprochen haben) als Zusätze zu betrachten. Weitere Streichungen sind mindestens unnötig; v 8 ff. sind nur die konkrete Ausführung von v 7 mit Zuspitzung auf Juda; v 12a bezieht sich nicht auf die Vernichtung der Heidenwelt vor Jerusalem, sondern auf das Demütigungsgericht über Zion (עֲזָבוּ אֶת־עַמּוּדָם = wenn er vollendet haben wird); die Mischung der Bilder in v 16 ff., die nur die Sicherheit, nicht das Tempo des Untergangs Assurs veranschaulichen wollen, ist nicht als unjesajanisch zu erweisen; daß die Assyrer zu Jesajas Zeit nie vom Norden aus einen Angriff auf Jerusalem unternommen haben (v 27b ff.), ist zwar richtig, aber unbeweisbar ist es, daß Jesaja einen solchen nicht könnte erwartet haben. Die Sprüche setzen die Absicht der Assyrer voraus, Juda zu vernichten. Von einem dahin gehenden Versuch wissen wir nur aus dem Jahre 701, und so mögen sie sämtlich aus diesem Jahre stammen. Doch ist eine frühere Datierung nicht ausgeschlossen; denn die Assyrer könnten auch früher schon, wenn sie in Judas Nähe kamen, geprahlt haben, sie würden auch Jerusalem angreifen, ohne es schon zu tun (etwa 724—720 und 711); auch ist nicht absolut ausgeschlossen, daß es wirklich schon vor 701 einmal zu feindlichen Zusammenstößen kam (§ 99.2c). Für v 5-11 ist allerdings v 9 das Jahr 717 (Zerstörung von Karchemisch) der terminus a quo.

d. Von dem weissagenden Abschnitt 11 1-12 6 ist ein Teil sicher Jesaja abzusprechen: die universale Bedeutung, die dem messianischen König 11 10 zugeschrieben wird, ist in vorexilischen Prophetien ohne Analogie; 11 11-16 setzen eine Zerstreuung nicht bloß Israels, sondern auch Judas voraus, noch dazu in Länder, die zu Jesajas Zeit gar nicht in Betracht kommen konnten; die Lieder 12 1-2.3-6 enthalten Zitate aus nachexilischen Dichtungen wie Ex 15 2 Ps 105 1 148 13. Nicht einmal eine jesajanische Grundlage läßt sich für 11 10-12 6 wahrscheinlich machen. Dagegen dürften die gegen die jesajanische Herkunft von 11 1-9 geltend gemachten Bedenken (STADE, HACKMANN, CHEYNE, VOLZ, MARTI) gegenstandslos sein. Ueber die allgemeinen Bedenken vgl. § 97.11. Die speziellen Bedenken sind am besten bei MARTI dargelegt. Wenn er anführt, die Idee einer bleibenden Ausrüstung mit dem Geist Jahwes als Prinzip sittlicher Eigenschaften sei sonst erst seit Ezechiel (11 19) nachweisbar, so ist zu erwidern, daß es sich in 11 2 um den Geist als Prinzip der Regententüchtigkeit handelt, und daß die bleibende Ausrüstung mit ihm bereits I Sam 16 11 als das Normale betrachtet wird, schon für den gewöhnlichen König, geschweige denn für den messianischen. Daß v 1 die Entthronung der Davididen als Tatsache voraussetze, ist nicht richtig. Der Ausdruck עֲזָבוּ setzt zwar etymologisch, nicht aber dem Sprachgebrauch nach (Ies 40 21) ein Abhauen voraus, und selbst, wenn das letztere der Fall wäre, so könnte er auch so erklärt werden, daß der Verfasser meinte, der Baum der davidischen Dynastie würde künftig abgehauen werden (was im ursprünglichen Zusammenhang gesagt gewesen sein kann),

dann aber ein neues Reis treiben. Endlich kann auch die Erwartung eines allgemeinen Friedenszustandes nicht als unjesajanisch gelten, zumal wenn v 6 ff. bildlich von den Menschen gemeint sind, die sich jetzt wie Raubtiere gebärden; v 9 scheint diese Deutung zu empfehlen; daß er ein Zusatz nach Jes 65<sup>25</sup> Hab 2<sup>14</sup> sei, ist unbeweisbar. Die Ursprungszeit von 11<sup>1-9</sup> wird die gleiche sein wie die der verwandten Weissagung 9<sup>1-6</sup> (734 oder 733, vgl. Nr. 5d).

e. Die **Sammlung** wird, da sie Stücke aus den verschiedensten Zeiten umfaßt, erst kurz nach Jesajas Tod von einem seiner Jünger veranstaltet sein. Die nachexilischen Zusätze an ihrem Schluß legen die Vermutung nahe, daß sie bis in die nachexilische Zeit gesondert überliefert wurde oder doch wenigstens den Schluß eines Jesajabuches bildete.

5. Die vierte Sammlung (6<sup>1-9</sup> c). a. **Inhalt**: 6<sup>1-13</sup> Bericht über die Berufungsvision; 7<sup>1-9</sup> Jesaja ermutigt Achas beim Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges; 7<sup>10-16</sup> er bietet Achas ein Vorzeichen an, Immanuelweissagung; 7<sup>17-25</sup> Androhung der Verwüstung Judas durch die Assyrer; 8<sup>1-4</sup> Ankündigung der baldigen Eroberung von Ephraim und Damaskus (מִצְרַיִם שְׁלֵלָה תִּשָּׂא); 8<sup>5-8</sup> Juda, das die sanft fließenden Wasser von Siloah verachtet, wird dem reißenden Euphratstrom preisgegeben; 8<sup>9-10</sup> das erfolglose Toben der Völker gegen Jerusalem; 8<sup>11-15</sup> nicht Menschen, sondern nur Jahwe soll man fürchten, da er Juda zu Falle bringt; 8<sup>16-18</sup> Jesaja beschränkt sein Wirken auf seine Jünger, setzt aber für das Volk seine Hoffnung doch auf Jahwe; 8<sup>19-23</sup> nicht an die Tora der Totengeister, sondern an die Jahwes halte man sich, sonst wird man in lichtlose Finsternis verstoßen; 9<sup>1-6</sup> im Dunkel erscheint dem Volke ein helles Licht: sein Frondienst findet ein Ende, die Kriegsrüstungen werden verbrannt, der Messias wird ihm geschenkt, von dessen idealem Regiment die Namen zeugen, die man ihm beilegt.

b. Die **ermutigenden Stücke**. Die Abschnitte, in denen Jesaja auf die Bedrohung Judas durch die verbündeten Syrer und Ephraimiten Bezug nimmt, ihre Erfolglosigkeit voraussagt und Achas für die Politik des Vertrauens auf Jahwe zu gewinnen sucht (7<sup>1-9, 10-16</sup> 8<sup>1-4</sup>), gehören sicher in das Jahr 735/4. Der einleitende Satz 7<sup>1</sup> deckt sich wesentlich mit II Reg 16<sup>5</sup>, ist also wohl zu besserem Verständnis der Situation von dort nachgetragen. Eine uns freilich unverständliche Glosse dürfte 7<sup>8b</sup> (zu v 9a) sein. In 7<sup>9b</sup> dürften zwei Varianten eines Bedingungssatzes zusammengestellt sein, die vermutlich einst singularische Form hatten und Randglossen zu v 11 waren („wenn du nicht glaubst, fordere dir ein Zeichen“: man denke sich v 9b unpunktirt!). Ein schwieriges Problem bietet die Immanuelweissagung 7<sup>10</sup> ff.: vgl. besonders FGLIESEBRECHT, StKr 1888 S. 217 ff.; KBUDDE, Ueber d. 7. Kap. d. B. Jes in Études dédiées à Mr. Leemans 1885 S. 121 ff., The nomadic ideal in the Old Test., New World, Dez. 1895; FCPORTER, JBL 1895

S. 19 ff.: TKCHEYNE, ebenda 1897 S. 131 ff. Nach gewöhnlicher Auffassung hat Jesaja Achas zunächst ein ermutigendes Zeichen angeboten, dann aber, weil der König sich durch sein Ausweichen als ungläubig verriet, ihm selbst ein Vorzeichen angegeben, das verheißend beginnt, alsbald aber einen drohenden Charakter annimmt. Verheißenden Charakter tragen v 14 (לְשֹׁמְרֵי) und v 16 (Vernichtung der Juda feindlichen Reiche Ephraim und Damaskus), drohenden v 15 (das Essen von Milch und Honig setze die Verwüstung Judas voraus, cf. v 21 f.) und v 17. Störend ist dabei der zweimalige Wechsel der Stimmung, den manche durch Ausscheidung von v 15 oder v 16 auf einen einmaligen reduzieren zu sollen glauben. Aber selbst ein einmaliger Wechsel ist unbefriedigend, da der Name des Kindes, dessen Geschick das Vorzeichen bildet, rein verheißend ist. PORTERS Annahme, v 14 drücke den falschen Glauben des Achas und des Volkes aus, und erst v 15 ff. trete Jesaja mit seiner eigenen, durchaus Unglück verkündenden Meinung hervor, ist ganz unhaltbar. Wahrscheinlich ist v 17 von v 10-16 zu trennen (beachte das Fehlen einer verknüpfenden Partikel): alsdann erhält man eine rein verheißende Bedeutung des Ganzen, wenn man v 15 richtig versteht. Daß Immanuel Dickmilch und Honig ißt, wird durch v 16 mit der Verödung von Ephraim und Damaskus erklärt (beachte das ׀ ), und diese Erklärung leuchtet ein, sobald wir den Gedanken ergänzen, daß die Judäer sich wenigstens einen Teil des verödeten Landes aneignen werden. So ist also auch v 15 verheißender Art. Man darf sich demgegenüber nicht auf v 21 f. berufen, der einem ganz andern Zusammenhang angehört, übrigens auch nicht von einer kärglichen Nahrung redet: Milch und Honig sind im AT stets die köstlichste Nahrung des Landes (cf. die Phrase אֲרֵיךְ יִשְׂרָאֵל הָלֵב יִדְבֹשׁ): wenn man dagegen einwendet, daß hier nicht von הָלֵב יִדְבֹשׁ die Rede ist, sondern von הַמִּצָּה יִדְבֹשׁ, so ist zu erwidern, daß diese Abweichung des Ausdrucks nicht einen entgegengesetzten Sinn ergeben kann, sondern eher eine Steigerung der üblichen Phrase bezweckt (cf. v 22 הַמִּצָּה יִדְבֹשׁ).

**c. Die drohenden Stücke.** Aus II Reg 16 7 ff. wissen wir, daß alle Bemühungen Jesajas, Achas und Juda für die Politik des Gottvertrauens zu gewinnen, vergeblich waren; Achas rief die Hilfe der Assyrer an. Daraus erklärt es sich, daß Jesaja nunmehr dazu übergeht, Juda eine Züchtigung durch eben die Assyrer anzukündigen, auf die man sein Vertrauen setzte (7 17-25 8 5-8, 11-15), und daß er sich fortan auf das Wirken im Kreise seiner Jünger zurückzieht (8 16-18 und wohl auch 8 19 ff.). Alle diese Stücke entstammen also sicher einer etwas jüngeren Zeit, doch wohl noch dem Jahre 731 oder 733; 8 23 enthält wohl eine Anspielung auf die Eroberung einiger Teile des Reiches Israel durch Tiglathpileser im Jahre 734. — In 7 17 ff. haben wir eine lose Aneinanderreihung von Drohsprüchen über Juda zu sehen (v 17, 18 f., 20, 21 f., 23-25); beachte die Verknüpfung durch וְיִקְרָא בְּיָמֵי הַהֵם. V 17b ist sicher eine Glosse, ebenso wohl die beiden Relativsätze v 18a, b (dann ist es



nicht nötig, v 18 f. für unecht zu erklären, weil in ihnen Aegypten eine Rolle neben Assur zugeschrieben wird, die es damals noch nicht spielte), desgleichen אֲשֶׁר בְּמִלְךָ אֲשֶׁר in v 20 und der v 22, der verallgemeinert, was in v 15 von Immanuel gesagt war, dabei aber die drohende Tendenz des Zusammenhangs in eine Verheißung für den Rest umbiegt. In 87 ist v 23 sicher eine Glosse; in 88b lies statt אֲשֶׁר אֲשֶׁר vielmehr אֲשֶׁר אֲשֶׁר und streiche אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר als irrthümliche Voraufnahme von v 10b. Die an 85–8 angeschlossenen 89–10 reden nicht von der Aussichtslosigkeit der Pläne der Syrer und Ephraimiten, sondern von einem vergeblichen Toben der gesamten Völkerwelt gegen Jerusalem, tragen also eschatologisch-apokalyptischen Charakter und sind daher der nachexilischen Bearbeitung zuzuweisen (STADE, ZATW 1884 S. 260). Der Text von 89–23 ist stark entstellt, dürfte aber nach dem Zusammenhang, in den er gestellt ist, ein Orakel sein, das Jesaja im Kreise seiner Jünger gesprochen hat; v 23 ist vielleicht ein Zusatz aus anderm Zusammenhang.

d. Wenn aber Jesaja auch die Versuche, das Volk und seinen König zu bekehren, aufzugeben und ihnen das Gericht durch Assur bedingungslos verkündet hat, so hat er doch die Hoffnung auf eine bessere Zeit nicht fahren lassen (87 f.). So ist es auch durchaus nicht unmöglich, daß er ihr im Kreise seiner Jünger (816) Ausdruck gab, und so sind 823 und 91–6 als Zeugnisse dieser Hoffnung ganz wohl denkbar. Freilich ist die Echtheit von 91–6 von vielen (STADE, HACKMANN, CHEYNE, VOLZ, MARTI u. a.) bestritten, theils aus allgemeinen Gründen, die nach dem eben Bemerkten und nach § 97, 10–11 unhaltbar sind, theils aus speziellen Gründen. Der Abschnitt soll die Knechtung Judas und die Entthronung der Davididen als faktisch bereits eingetreten voraussetzen. Aber auch von dem Eintritt des Heiles wird perfektisch gesprochen; der Autor hat sich also in eine ferne Zukunft versetzt und als Faktum geschildert, was gegenwärtig noch nicht eingetreten ist, und so kann auch die Knechtung des Volkes und die Entthronung der Davididen ein bloß gedachtes Faktum sein. MARTI macht geltend, daß v 66 unter der אֲשֶׁר Jahwes den Eifer im Interesse seines Volkes versteht; das sei eine spezifisch nachexilische Auffassung, die vorexilische Zeit kenne nur ein Eifern Jahwes gegen sein Volk. Aber abgesehen davon, daß dieser Grund nur die Streichung des unwesentlichen v 66 erfordern würde, beweist 1 Reg 19 11, daß אֲשֶׁר an sich auch ein Eifern für jemanden bedeuten konnte; wenn es in diesem Sinne von Jahwe sonst in der vorexilischen Zeit nicht vorkommt, so kann das Zufall sein. Die gegen die Echtheit von andern vorgebrachten sprachlichen Gründe bezeichnet selbst MARTI als nicht beweiskräftig. So läßt sich gegen die Echtheit von 91–6 nichts Triftiges einwenden (vgl. auch WCASPARI, Echtheit, Hauptbegriff u. Gedankengang d. mess. Weissagung Jes 91–6: Beiträge z. Förderung christl. Theol. 1908 S. 285 ff.). Die Entstehungszeit ist wohl nach dem ganzen Zusammenhang das Jahr 734 oder 733.

e. Die Sammlung der Stücke von 71–96. Ueberblicken wir 71–96, so zeigt sich, daß hier nur die Wirksamkeit Jesajas in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges und in der nächsten Folgezeit beschrieben wird. Die erzählenden und die Rede einführenden Sätze weisen teils die erste Person auf, teils läßt sich diese durch leichte Aenderungen gewinnen (cf. Nr. 1). Danach scheint der Bericht auf Jesaja selbst zurückzugehen und 734 oder 733 verfaßt zu sein. Gerade die Tatsache, daß er sich von der öffentlichen Wirksamkeit zurückziehen genötigt sah, mußte ihm den Gedanken nahelegen, zur Schrift zu greifen. Abgesehen von 717–25 scheint die Anordnung der einzelnen Stücke auch die chronologisch richtige zu sein; dieser eine Abschnitt dürfte von den späteren Herausgebern nachgetragen sein.

f. Damit haben wir nun auch für die Beurteilung der auf Kap. 6 bezüglichen Fragen einen sicheren Boden gewonnen. Auch dies Kapitel ist, wie der durchgängige Gebrauch der ersten Person beweist, von Jesaja selbst geschrieben, vermutlich als Einleitung zu 71–96, also ebenfalls etwa 734/3. Das Ereignis selbst, die Berufungsvision, fällt nach 61 in das Jahr 738. Es versteht sich danach von selbst, daß der Prophet die Hauptsache wohl noch korrekt wiedergeben konnte, daß aber die Wiedergabe durch die inzwischen gemachten Erfahrungen beeinflußt sein wird. So ist zu vermuten, daß die pessimistische Stimmung, die Kap. 6 durchzieht, das Ergebnis der Erfahrungen von 735 ff. ist. Anfangs hat Jesaja jedenfalls noch nicht geglaubt, daß seine Worte nur verstockend wirken würden, wie denn auch seine ersten Reden noch von Hoffnung auf Erfolg getragen sind. Nachdem er aus den Tatsachen gelernt hatte, wurde ihm klar, daß dieser negative Erfolg von Anfang an von Jahwe beabsichtigt war, und so konnte, ja mußte er Jahwes Worte so formulieren, wie er es 69 ff. getan hat. Zugleich aber ergibt sich aus dem unter d. Ausgeführten, daß seine Darstellung in Kap. 6 nicht so gemeint sein kann, daß alle Hoffnung für das Volk ausgeschlossen ist. Der tröstliche Ausblick von v 13b<sub>2</sub> entspricht dem Denken des Propheten. Freilich ist er sicher ein Zusatz, da er in LXX noch fehlt, aber ein das Vorhergehende richtig deutender, d. h. v 13b<sub>2</sub> ist ein Bild nicht für das ganze Gericht (das Volk — ein Baum; der im ersten Gericht verbleibende Rest — ein Wurzelstock), sondern nur für das zweite Gericht (der Rest, den das erste Gericht läßt — ein Baum; das zweite Gericht — ein Abhauen desselben, das nur einen Wurzelstock übrig läßt). Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, daß Jesaja einem Sohne, der ihm kurz nach seiner Berufung geboren wurde, den Namen  $\text{שׁוֹרֵי־רֵשׁׁט}$  (nur] ein Rest bekehrt sich) gab. Ein Zusatz ist wohl v 12, da er von Jahwe in der dritten Person spricht; dagegen liegt zur Streichung von v 13ab<sub>2</sub> (MARTI) kein genügender Grund vor.

## § 101. Analyse von Jes 13—23.

**1. Uebersicht.** Die Kap. 13—23 enthalten in der Hauptsache Orakel über auswärtige Völker, zwischen denen nur vereinzelt solche über Jerusalem oder Einzelpersonen in Jerusalem stehen (Kap. 22). Die meisten haben eine besondere Ueberschrift, bestehend aus  $\text{מִשָּׁנָה}$  mit folgendem Genetiv (z. B. 13<sub>1</sub> Ausspruch über Babel) oder Stichwort (z. B. 21<sub>1</sub> Ausspruch mit dem Stichwort  $\text{מִדְּבַר}$  [das folgende  $\text{מִ}$  fehlt in LXX], 21<sub>13</sub> 22<sub>1</sub> cf. v 5). Formell weicht 14<sub>28</sub> ab, doch findet sich auch da das charakteristische  $\text{מִשָּׁנָה}$ . In der folgenden Uebersicht deutet  $\text{מִשָּׁנָה}$  das Vorhandensein der Ueberschrift, ein Strich ihr Fehlen an.

1. 13<sub>1</sub> 14<sub>23</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Babel nebst Spottlied auf seinen König.
2. 14<sub>24-27</sub> — der Plan Jahwes über Assur.
3. 14<sub>28-32</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über die Philister.
4. 15<sub>1-16</sub> 16<sub>14</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Moab.
5. 17<sub>1-11</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Damaskus und besonders Ephraim.
6. 17<sub>12-14</sub> — über das tosende Völkermeer.
7. 18<sub>1-7</sub> — an die Aethiopier über Jahwes Plan.
8. 19<sub>1-25</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Aegypten.
9. 20<sub>1-6</sub> — über die Philister, Aegypter und Aethiopier.
10. 21<sub>1-10</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über den Fall Babels.
11. 21<sub>11-12</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Duma (oder Edom? LXX).
12. 21<sub>13-17</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Dedan und Kedar.
13. 22<sub>1-14</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Jerusalem.
14. 22<sub>15-25</sub> — über Schebna und Eljakim.
15. 23<sub>1-18</sub>  $\text{מִשָּׁנָה}$  über Tyrus (Sidon und Tyrus?).

Man wird das Fehlen der stereotypen Ueberschrift in einigen Fällen kaum anders erklären können, als daß dem Sammler, der augenscheinlich alle Stücke mit Ueberschriften versehen wollte, die betreffenden Orakel nicht vorlagen, daß diese vielmehr erst von einem späteren Bearbeiter nachgetragen sind. Wir betrachten zunächst (Nr. 2—10) die Massa-Sammlung, sodann (Nr. 11 ff.) die Nachträge.

**2.** Das Orakel 13<sub>1-14</sub> 23 (13<sub>1</sub> Ueberschrift, 13<sub>2-5</sub> die Aufbietung des Heeres Jahwes, 13<sub>6-16</sub> das allgemeine Entsetzen im Hinblick auf den  $\text{מִדְּבַר}$ , 13<sub>17-22</sub> die Zerstörung Babels durch die Meder, 14<sub>1-2</sub> die Wiederherstellung Israels, 14<sub>3-21</sub> Spottlied auf den König von Babel, 14<sub>22-23</sub> Babels ewige Vernichtung) gilt manchen als eine Komposition aus ursprünglich selbständigen Stücken (BREDEKAMP, DUHM, CHEYNE, MARTI u. a.). Man hält 14<sub>1-2</sub> resp. 14<sub>1-4a</sub>, teilweise auch 14<sub>22</sub> f. für redaktionelle Zutaten, besonders wegen ihrer Prosaform, 14<sub>1</sub> f. auch, weil sich hier das Interesse auf Israel statt auf Babel konzentriert. Danach sollen Kap. 13 und 14<sub>1b-21</sub> resp. 14<sub>3-23</sub> erst von einem Redaktor zusammengestellt sein. Während nun aber

DUHM, CHEYNE, MARTI ihre Herkunft von dem gleichen Autor für möglich halten, will BREDEKAMP Kap. 13 Jesaja, 14<sup>3</sup> ff. einem Zeitgenossen Nebukadnezars zuschreiben; WINCKLER (*Altorient. Forschungen* I S. 193 f., V S. 414) bezieht 14<sup>4b</sup> ff. auf Sauerhubs (so auch COBB, *JBL* 1896 S. 18 ff.) oder Sargons Fall, so daß jesajanische Abfassung möglich wäre; vgl. dagegen CHEYNE, *JBL* 1897 S. 131 ff. Man wird 14<sup>3.4a</sup> schwerlich als Zusatz erweisen können; dann aber liegt kein Grund vor, Kap. 13 und 14<sup>3</sup> ff. von einander zu trennen. Auch die Bedenken gegen 14<sup>1-2</sup> sind nicht berechtigt: der Verfasser konnte sehr wohl die Bedeutung des Falles Babels für Israel angeben, ohne damit ein fremdes Element in sein Orakel zu bringen, und die poetische Form brauchte er nicht anzuwenden (auch Kap. 13 ist keine strenge Poesie). Dagegen werden 14<sup>2f.</sup> allerdings ein Zusatz sein (beachte das sonst in diesem Orakel nicht übliche, hier dreimal vorkommende  $\text{נָּוֹן עָסָה}$ ), der betonen sollte, daß Babel, welches 539 nicht zerstört war, künftig doch noch untergehen würde. — Das Orakel setzt 14<sup>1</sup> die Exilierung nach Babel voraus, kennt die Babylonier als ein Volk, das die ganze Erde unterjochte (14<sup>4</sup> ff.), und nennt 13<sup>17</sup> bereits die Meder als das Werkzeug Jahwes zur Bestrafung Babels. Es gehört daher seiner zeitgeschichtlichen Färbung nach in die Zeit, da sich der Angriff der Meder (und Perser) auf Babel vorbereitete, also kurz vor 540, und ist somit Jesaja abzusprechen. Dazu stimmt, daß es trotz mancher Anklänge an Jesaja, die aus Nachahmung erklärt werden können, auch viel Unjesajanisches enthält (CHEYNE, Einl. S. 72 ff.). Die eschatologische Färbung der Gerichtsschilderung in Kap. 13, die dem Verfasser von Jer 50 noch unbekannt zu sein scheint, ist vielleicht mit MARTI auf die Rechnung eines Bearbeiters zu setzen.

3. Der Abschnitt 14<sup>28-32</sup> wird von DUHM und MARTI Jesaja abgesprochen, weil die Bezeichnung der Judäer als Niedrige und Arme spezifisch nachexilisch sei. Jesaja auch den Zion nicht als Gründung Jahwes bezeichnet haben würde. Doch ist unter den Armen nicht das Gesamtvolk zu verstehen (v<sup>32</sup>  $\text{נָּוֹן עָסָה}$ ), und 28<sup>16</sup> wird in der Tat der Zion als Gründung Jahwes bezeichnet, der Glaube ist hier nur das Band, das mit Zion verbindet, nicht die Gründung selbst. Die Abfassungszeit scheint durch v<sup>28</sup> bestimmt auf 720. Aber die Ueberschrift harmoniert nicht recht mit dem Inhalt des Orakels, denn dieses setzt voraus, daß die Philister sich über den Untergang eines assyrischen Königs freuen (cf. v<sup>31</sup>  $\text{פָּרְעוֹת}$ ). In Betracht kommen also nur die Jahre 728, 722 oder 705, zwischen denen eine Entscheidung kaum zu treffen ist. WINCKLER hat die Datierung der Ueberschrift mit dem Inhalt des Orakels so auszugleichen versucht, daß er das „Zerbrechen des Stockes“ (v<sup>29</sup>) nicht auf den Tod eines assyrischen Königs, sondern auf eine Niederlage desselben, die Besiegung Sargons durch die Elamiter im Jahre 720 bei Dur-Hu, deutet (*Untersuchungen* S. 135 ff.); doch widerspricht dem v<sup>29b</sup>. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß die Ueberschrift auf falscher Den-

tung des Orakels beruht, als freuten sich die Philister über den Tod des Achas.

4. Die Prophetie über Moab (15<sup>1</sup>–16<sup>14</sup>; vgl. FHITZIG, *Des Proph. Jonas Orakel über Moab* 183f.; HOORT, *ThT* 1887 S. 51; WWGRAFBAU-DISSIX, *StKr* 1888 S. 509 ff.; FSCHWALLY, *ZATW* 1888 S. 207 ff. und die Literatur über Jer 48, wo unser Orakel benutzt ist) setzt sich zusammen aus einem vorlängst ergangenen Orakel (15<sup>1</sup>–16<sup>12</sup>) und einem Nachwort, das besagt, es werde nunmehr in drei Jahren seine Erfüllung finden (16<sup>13–14</sup>). Schreibt man das Nachwort Jesaja zu, so hat man allen Grund, 15<sup>1</sup>–16<sup>12</sup> einem älteren Autor zuzuweisen. HITZIG sah in ihnen die II Reg 14<sup>25</sup> erwähnte Prophetie des Jona b. Amittaj an Jerobeam II. Jesaja hätte dann in dem Sieg Jerobeams über Moab (etwa um 770) noch keine Erfüllung des Orakels gesehen und diese für die nächste Zukunft verheißen. Dagegen ist eingewandt, essei Jesaja nicht zuzutrauen, daß ersich fremde Prophetien angeignete; aber es handelt sich ja hier gar nicht um ein Sichschmücken mit fremden Federn. Ferner hat man geltend gemacht, daß 15<sup>1</sup>–16<sup>12</sup> gar keine Prophetie, sondern eine Elegie über ein schon eingetretenes Ereignis sind. Das ist in der Tat richtig: der Verfasser weissagt nicht, sondern beklagt in lebhaftem Mitgefühl die Verwüstung Moabs und besonders seiner herrlichen Weinberge. Nur 15<sup>9</sup> scheint eigentliche Weissagung vorzuliegen; doch ist der Text entstellt und mit der Möglichkeit eines Bearbeitersatzes zu rechnen, der die Elegie in Prophetie undeutet. Das der Dichtung zugrunde liegende Ereignis sehen DUHM und MARTI in der Eroberung Moabs durch Johannes Hyrkanus oder Alexander Jannaeus (JOSEPHUS *Ant.* XIII 84–135), andere in der durch die Nabatäer (2. Jh.). Diese Deutung wird jedoch dem Inhalt nicht gerecht. Die südwärts gerichtete Flucht der Moabiter läßt auf einen Angriff von Norden aus schließen, und daß die Flüchtlinge auf edomitischem Gebiet den Schutz des jüdischen Königs anrufen, setzt voraus, daß Edom damals unter jüdischer Oberhoheit stand. Zwingt uns das dazu, das Ereignis vor 735 anzusetzen, so werden wir in der Tat nur an die Eroberung Moabs durch Jerobeam II etwa um 770 denken dürfen. Dann aber hindert nichts die Annahme, daß Jesaja es war, der die Elegie als Prophetie deutete und mit einem Nachwort herausgab. Wann er das getan hat, läßt sich freilich nicht genauer bestimmen. Die Annahme, daß 15<sup>1–16<sup>4</sup></sup> und 16<sup>6–12</sup> von verschiedenen Verfassern stammen (OORT), oder daß 16<sup>1–5</sup> resp. 16<sup>1–6</sup> ein späterer Einschub seien (SCHWALLY, MARTI), ist nicht genügend begründet. Auch mit Textumstellungen muß man wegen der notorischen Verderbtheit des Textes sehr vorsichtig sein; nur 16<sup>2</sup> mag mit DUHM hinter 15<sup>9</sup> versetzt und samt 15<sup>9a,b</sup> einem Bearbeiter zugewiesen werden.

5. Der Abschnitt 17<sup>1–11</sup> gilt meist als einheitlich, ist aber in Wahrheit eine Sammlung von Einzelsprüchen (v 1–3.4–6.7 f.9 ff., beachte das verknüpfende וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל). Man hat daher kein Recht, v 7–8 als ein den Zusammenhang

störendes Element (die Bekehrung des Restes zwischen Gerichtsankündigungen) zu streichen; scheidet man mit STADE, ZATW 1883 S. 10 ff. in v 8 die Worte *הַמִּצְבֹּתִית* und *קִדְשֵׁי יִשְׂרָאֵל* als Glossen aus, so enthalten v 7 ff. den Gegensatz zwischen Jahwe und den Götzenbildern, den Jesaja auch 2 6 ff. betont, aber keine Polemik gegen die Vielheit der Altäre, die uns nötigen würde, v 7 ff. der nachdeuteronomischen Zeit zuzuweisen. Auch der Relativsatz v 9a mag eine Glosse sein; doch liegt zur Streichung von v 9a, 10a (MARTI) kein genügender Grund vor. V 1-3, die Ephraim und Damaskus zusammen nennen, also ihr Bündnis gegen Juda voraussetzen, stammen sicher aus der Zeit etwa um 735. Die übrigen Sprüche können aus der gleichen Zeit erklärt werden, aber auch etwas jünger sein; die untere Grenze für ihre Ansetzung bildet das Jahr 722.

6. **Kap. 19** besteht aus mehreren, durch *כִּי־יָבִי־אֵלֶיךָ* lose aneinander gereihten Stücken, die sich inhaltlich auf drei Gruppen verteilen (v 1-15, 16 ff.; v 18, 19-22; v 23, 24 ff.). a, V 1-17 bedrohen Aegypten mit einem Gericht (Bürgerkriege, Eroberung durch einen harten Herrn, Versiegen des Nil, Beschämung der Weisen, Schrecken vor Jahwe und Juda). Sie werden wohl mit Recht jetzt meist Jesaja abgesprochen. Zwar, daß in v 5-10 Worte vorkommen, die dieser sonst nicht gebraucht, erklärt sich zur Genüge aus dem Inhalt: von diesen Dingen hatte Jesaja sonst nicht zu reden. Das Ungeschickte des Stils (v 16-2 fünfmal *יִצְרָחֶיךָ*, v 7 dreimal *כִּי־יָבִי־אֵלֶיךָ*) könnte auf die Rechnung der Abschreiber kommen. Daß Jahwe sich in v 1 selbst nach Aegypten begibt, während er 9 7 sein Wort in die Ferne sendet, ist nur eine verschiedene Veranschaulichung seines Wirkens in die Ferne, keine theologische Differenz. Unbegründet ist es auch, wenn MARTI findet, in v 3 werde den Aegyptern der Glaube an die alleinige Gottheit Jahwes zugeschrieben, oder in v 12 gelte der Plan Jahwes bereits als Gegenstand gelehrten Wissens, hier sei also schon eine theologische Wissenschaft vorausgesetzt. Endlich kann man auch nicht behaupten, es habe Jesaja an einem Anlaß gefehlt, Aegypten zu bedrohen (cf. § 99, 2b): einen solchen bot ihm jeder Fall, wo die Aegypter sich in die politischen Verhältnisse Vorderasiens einmischten, also besonders die Zeiten von 724—720, 713—711 (cf. Nr. 14) und 701. Sucht man aber nach einer zeitgeschichtlichen Erklärung für die genauere Vorstellung von dem Gericht, besonders für v 2 ff., so ist man bei Annahme der Echtheit doch einigermaßen in Verlegenheit. Freilich fällt die zeitgeschichtliche Erklärung und die Datierung auch bei denen, die v 1-17 Jesaja absprechen, recht verschieden aus: in dem harten Herrn von v 4 sehen die einen Asarhaddon (681—668), die andern Assurbanipal (668—626) oder Psammetich I (664—609; dann ist v 2 eine Anspielung auf die Dodekarchie) oder Kambyzes (529—522) oder Xerxes I (485—465) oder Artaxerxes III (359—338). Wenn jedoch die unter b. gegebene Erklärung für v 18-22 richtig ist, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß an Psammetich I zu denken ist,

der der Dodekarchie ein Ende machte, indem er Aegypten mit Hilfe jüdischer Söldner, d. h. mit Jahwes Hilfe, unterwarf, daß also v 1-17 aus der Zeit um 660 stammen. V 5-10 mögen freilich aus einem andern Zusammenhang eingeschaltet sein.

b. Mit viel größerer Sicherheit können wir v 18-22 Jesaja absprechen. Zu der Erwartung, daß es jüdische Gemeinden (v 18) und Jahwekultstätten (v 19) in Aegypten geben werde, daß Jahwe sich den Aegyptern als Helfer erweisen und diese sich zu ihm bekehren werden (v 20 ff.), fehlt es in Jesajas Zeit an jeder Anknüpfung. Bis vor kurzem glaubte man vielfach, mit der Erklärung bis in die Ptolemäerzeit hinabgehen zu müssen, wo man dann von etwa 300 bis etwa 160 die verschiedensten Möglichkeiten erörterte. Tiefer als etwa 160 hinabzugehen, verbietet die Nachricht des JOSEPHUS (Ant. XIII 31), daß sich Onias IV zur Rechtfertigung seines Tempelbaues in Leontopolis (SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* III S. 144 ff.) auf v 19 berief. Mit der Schwierigkeit, daß v 19 einen vordereronomischen Standpunkt vertritt, mußte man sich dann wohl oder übel abzufinden suchen. Jetzt wissen wir aus den Elephantinepapyri (ed. ESACHAU, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Abl. d. BAW 1907, Neudruck 1908, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine* 1911), daß schon vor der Perserzeit, wahrscheinlich schon zur Zeit Psammetichs I (etwa um 650, vgl. *Aristeasbrief* § 13 und *STEUERNAGEL*, *StKr* 1909 S 1 ff., *ZDPV* 1912 S. 85 ff.; *EDMEYER*, *D. Papyrusfund von Elephantine* 1912), jüdische Militärkolonien in Aegypten entstanden, von denen die zu Elephantine einen eigenen Jahwetempel besaß. Von da aus gewinnen wir eine befriedigende zeitgeschichtliche Erklärung für v 18-22: v 18 die Begründung der jüdischen Militärkolonien nach der Eroberung Aegyptens durch Psammetich I (v 18b mit der Nennung nur eines, leider entstellten Namens ist vielleicht ein Zusatz), v 19 die Begründung der Jahwekultstätte (vielleicht speziell der zu Elephantine, vgl. „an der Grenze Aegyptens“), v 20-21 Zuzug weiterer jüdischer Hilfstruppen, v 22 zusammenfassender Rückblick auf v 1-17 und v 20 f. Danach stammen v 18-22 aus etwas späterer Zeit als v 1-17, doch noch aus vordereronomischer Zeit (etwa um 650–630).

c. Die Schlußabschnitte v 23-25 (v 23 friedlicher Verkehr zwischen Aegypten und Assur und gemeinsame Verehrung Jahwes, v 24-25 Israel der Dritte im Bunde der Jahwevölker) lassen sich noch weniger aus der Zeit Jesajas begreifen. Die Nennung Assurs beweist nicht einmal die Entstehung vor 607, da auch die an seine Stelle getretenen Völker Assur genannt wurden. Die Anknüpfung für so weitgehende Hoffnungen auf die Bekehrung heidnischer Völker zu Jahwe lag wohl in der Zuwendung zahlreicher einzelner Heiden zum Judentum, die erst in der nachexilischen Zeit ihren Anfang nahm. Eine genauere Datierung ist unmöglich.

7. Die drei Abschnitte von **Kap. 21** sind mit Recht fast allgemein Je-

saja abgesprochen. Der erste (v 1-10) verkündet den bedrückten Juden zum Trost (v 2,10) die bevorstehende Eroberung Babels durch Elamiter und Meder (v 2), setzt also das Exil voraus. Weder die Verteidigung der Echtheit durch KLEINERT (SKR 1877 S. 174 ff.) und COBB (JBL 1898 S. 40 ff.) noch WINCKLERS Ansetzung im Jahre 648 (Alttestl. Untersuchungen 1892 S. 120 ff.) werden dem Inhalt gerecht. — Die uns größtenteils undurchsichtigen Orakel v 11-12,13-15 entstammen nach den Aramaismen (778, 722) der nachexilischen Zeit, lassen sich jedoch nicht bestimmter datieren. Danach kann auch das 16<sup>13</sup> f. ähnliche Nachwort zum zweiten (v 16-17) nicht von Jesaja stammen.

8. Der Abschnitt 22<sup>1-14</sup> befremdet durch den Wechsel von Schilderung des Vergangenen und Gegenwärtigen und von Drohung des Zukünftigen. Am besten nimmt man wohl die Zusammenstellung zweier paralleler Orakel an. V 1-5 setzen eine schimpfliche Niederlage der Judäer und einen plötzlichen Umschwung des Geschickes voraus, der einen tollen Freudentaumel in Jerusalem entfesselt, während der Prophet schlimme Tage voraussieht. Mit Recht erklärt man dies Orakel aus einer Situation des Jahres 701, sei es, daß man an den Abzug eines ersten Expeditionskorps Sanheribs und bei dem von Jesaja vorausgesehenen Unglück an das Wiederkehren eines stärkeren Belagerungsheeres denkt, sei es, daß man die Freude aus dem definitiven Abzug Sanheribs erklärt und Jesajas Drohung auf irgendein zukünftiges Gericht deutet. — V 6-14 schildern, wie man beim Drohen eines feindlichen Angriffs wohl an die irdischen Verteidigungsmittel dachte, aber nicht an Buße vor Jahwe, und drohen deswegen ein Strafgericht an. Sie gehören wohl sicher in den Anfang der Blockierung Jerusalems im Jahre 701. Die Zerlegung des Ganzen in v 1-7 und v 8-14 (DUHM, der ohne rechten Grund v 9-11<sup>3</sup> für einen Zusatz hält) oder in v 1-5 + 12-14 und v 6-11 (MARTI, der v 6-11 für unecht hält) ist weniger befriedigend.

9. Kap. 23 ist nach der Ueberschrift ein Orakel über Tyrus, das in v 1-14 die Zerstörung der Stadt, in 15-18 ihr Wiederaufblühen nach 70jähriger Vergessenheit ankündigt. V 15-18 gelten seit EWALD fast allgemein als ein unechter Anhang. Ob v 1-14 von Jesaja hergeleitet werden dürfen oder nicht, hängt von ihrer Auffassung ab. Handelt es sich wirklich um die Ankündigung einer Eroberung von Tyrus, so hat diese sicherlich ihren Anlaß in einer Belagerung der Stadt. In Betracht kommt dann die durch Salmanassar 723, Sanherib 701, Assurbanipal etwa um 668, Nebukadnezar 586—573 und Alexander den Großen 332, von denen nur die letzte erfolgreich war. Das Orakel könnte also von Jesaja stammen, müßte dann freilich als ein unerfülltes gelten, kann aber ebensowohl auch aus späterer Zeit stammen. Eine Entscheidung würde vielleicht aus v 13 zu gewinnen sein, wenn sein Text nicht heillos entstellt wäre, und wenn daher die Rolle, die Assur und den Chaldäern zugeschrieben wird, nicht völlig im Dunkel bliebe. Nun sind aber



v 1-14, wie es scheint, gar nicht eigentlich eine Prophetie, sondern eine Elegie über den tatsächlich eingetretenen Fall der Stadt; so würde nur die Abfassung im Jahre 332 in Frage kommen, wenn es sich wirklich von Hause aus um Tyrus handelte. Mit Recht aber haben DUBM und MARTI die Vermutung ausgesprochen, daß die Beziehung auf Tyrus sekundär ist, und daß v 1-14 ursprünglich von Sidon handelten: v 5, wo Tyrus genannt ist, dürfte ein Zusatz sein, da hier ein Seitenblick auf Aegypten getan wird; so bleibt, abgesehen von der Ueberschrift, nur v 8 als Zeuge für die Beziehung auf Tyrus übrig, und da ist dann im Hinblick auf die Nennung von Sidon in v 2.4.12 die Vermutung berechtigt, daß  $\text{זִידון}$  eine Korrektur aus  $\text{טִירוס}$  ist. Handelt es sich aber um eine Elegie auf den Fall von Sidon, bei der die Stadt erobert, die Bewohnerschaft niedergemetzelt und auch Cypren in Mitleidenschaft gezogen wurde, so kommt nur die Eroberung durch Artaxerxes III im Jahre 348 in Betracht. Es ist dann anzunehmen, daß die 348 gedichtete Elegie auf den Fall Sidons im Jahre 332 auf Tyrus ungedeutet und entsprechend bearbeitet wurde. Der Anhang v 15-18 dürfte dann aus dem Anfang des 3. Jh. stammen und durch das tatsächliche Wiederaufblühen von Tyrus veranlaßt sein (schon 275 oder 274 beginnt die eigene Aera von Tyrus).

10. Es ergibt sich, daß die den Grundstock von Kap. 13—23 bildende **Massa-Sammlung** eine Reihe echtjesajanischer Orakel enthält (14 23-32 15—16 [davon 15 1-16 12 ein älteres Stück aus der Zeit etwa um 770] 17 1-11 22 1-14), daneben aber auch viele, die Jesaja mit Unrecht zugeschrieben sind, nämlich die aus der Mitte des 7. Jh. stammenden Orakel über Aegypten 19 1-22 (mit spätem Anhang v 23-25), ferner die exilischen Prophetien über Babel 13 1-14 21 (mit etwas späterem Nachtrag 14 22-23) und 21 1-10, die nach-exilischen Orakel über Duma (Edom?), Dedan und die Kedarener 21 11-12. 13-17, und die Elegie auf den Fall von Sidon 23 1-14 (aus dem Jahre 348), die 332 auf Tyrus ungedeutet und im Anfang des 3. Jh. durch v 15-18 erweitert wurde. Danach dürfte die Redaktion der Sammlung um 300 anzusetzen sein (vgl. die Bezeichnung der Prophetien als  $\text{נְבִיאִים}$  in den Ueberschriften der späten Bücher Sach 91 ff. 12 1 ff. Mal 11 ff.); doch mag dem Redaktor eine schon bald nach Jesajas Tod angelegte Sammlung seiner echten Heidenorakel vorgelegen haben. Die Erweiterung der Ueberschrift 13 1 durch den den Autor nennenden Relativsatz spricht dafür, daß die Massa-Sammlung um 300 noch ein besonderes Buch bildete.

11. In die Massa-Sammlung sind nun nachträglich, wohl im Zusammenhang mit der Schlußredaktion des Buches, noch eine Anzahl weiterer Orakel eingefügt. An das Orakel über Babel (13 1-14 23) ist in 14 21-27 eine Prophetie über Assur angeschlossen. Sie wird von STADE (ZATW 1883 S. 16), OORT (ThT 1886 S. 193 ff.), HACKMANN und MARTI Jesaja abgesprochen, weil als eigentlicher Plan Jahwes das allgemeine Weltgericht er-

scheine. Doch ist das erst in v 26 f. der Fall; v 24–25 reden nur von Assur und mögen daher von Jesaja stammen. Ihre Entstehungszeit dürfte wie die von 105 ff. zu beurteilen sein.

12. Der Abschnitt 17 12–14 wird teils als Schlußwort mit 17 1–11 verbunden, teils als selbständiges Orakel, teils als Einleitung zu Kap. 18 aufgefaßt. Das Fehlen jeder förmlichen Verknüpfung empfiehlt die Auffassung als selbständiges Orakel. Von Jesaja könnte es nur stammen, wenn wir die tosenden Völker auf die Syrer und Ephraimiten oder auf die Assyrer denken dürften; aber der Ausdruck עַמֵּי כְּשָׁדַי fordert die Deutung auf den letzten Ansturm der Heiden gegen Jerusalem, und damit ist der eschatologisch-apokalyptische Charakter des Stückes und die nachexilische Abfassung gegeben (cf. STADE, ZATW 1883 S. 16 und MARTI). Zur Stellung des Abschnittes vgl. Nr. 13.

13. Der Abschnitt 18 1–7 (vgl. STADE, De Isaias vatic. Aethiop. 1873; WINCKLER, Alttestl. Untersuch. 1892 S. 146 ff.) versetzt uns in eine Zeit, in der Gesandte der Aethiopier nach Jerusalem gekommen waren, wohl um über den Abschluß eines Bündnisses gegen Assur zu verhandeln. In Frage kommen also die Zeiten, die dem Aufstand gegen Salmannassar (724 ff.), gegen Sargon (711) oder gegen Sanherib (701) vorausgingen. Meist denkt man, doch ohne entscheidenden Grund, an die Zeit kurz vor 701. Erwägt man jedoch, daß Jesaja die Aethiopier hier mit großer Achtung behandelt (anders als 701, cf. Kap. 28 ff.), daß er (anders als kurz vor 711, cf. Kap. 20) nichts von einer Eroberung Aegyptens durch die Assyrer sagt, und daß v 1–2 ganz den Eindruck erwecken, als habe er zum erstenmal Vertreter der äthiopischen Nation kennen gelernt, so wird man eher geneigt sein, 18 1–7 in die Zeit kurz vor 724 zu verlegen. WINCKLERS Annahme, קַסְסוּ bezeichne die babylonischen Kassu, und es handle sich um eine in das Jahr 720 fallende Gesandtschaft Merodach-Baladdans, hat mit Recht keinen Anklang gefunden. Mit MARTI wird man v 3 und 7 als Zusätze ansehen müssen: v 3 geht unvermittelt aus der Anrede an die Aethiopier in die an alle Bewohner des Erdkreises über; v 7, durch אֲרָצוֹת עֲרָבִים nur lose angeknüpft, sieht die Bekehrung der Aethiopier zu Jahwe nur unter kultischem Gesichtspunkt an, was der Art Jesajas nicht entspricht (v 7 gilt auch DUUM, CHEYNE u. a. als unecht). Dagegen ist es nicht genügend begründet, wenn MARTI auch v 5–6 ausscheidet und an 17 11 anschließt; mit v 4 konnte das Orakel nicht schließen, und der Uebergang aus der Rede Jahwes in die über ihn ist unbedenklich. Seine Stellung verdankt Kap. 18 der sachlichen Zusammengehörigkeit mit Kap. 19 (die Aethiopier beherrschten seit 728 ganz Aegypten). Kap. 18 aber rechtfertigt auch die Stellung von 17 12–14, denn beide kündigen an, daß Jahwe durch sein plötzliches Eingreifen die Feinde Judas vernichten werde.

14. Sachgemäß schließt sich an das Orakel über Aegypten (Kap. 19)

auch **Kap. 20** an, das ebenfalls die Eroberung Aegyptens durch Assur voraussagt. Nach der Ueberschrift stammt es aus dem Jahre 711. Es erläutert eine symbolische Handlung Jesajas: er war drei Jahre lang barfuß und ohne Obergewand gegangen, um anzudeuten, daß Aegypten von Assur erobert werden würde. Der Befehl dazu (v 2) gehört also in das Jahr 713, ist daher sicher eine Glosse zur Vorbereitung des Verständnisses von v 3. Auch v 5 wird ein Zusatz sein, da sein Subjekt erst aus v 6 klar wird.

**15.** An das Orakel über Jerusalem (22 1-11) schließen sich solche über Beamte in Jerusalem an, **22 15-25**. Es sind drei zusammengehörige Aussprüche. Der erste (v 15-18) kündigt dem hochmütigen Majordomus Schebna die Exilierung an, der zweite (v 19-23) verkündet seine Absetzung und Ersetzung durch Eljakim, der dritte (v 24-25) den durch Nepotismus veranlaßten Sturz Eljakims. Der dritte Spruch gehört, da Eljakim nach 36 3 im Jahre 701 das Amt des Majordomus bekleidete, in die Zeit etwa um 701, die beiden andern in etwas frühere Zeit, der zweite speziell in die Zeit des Amtswechsels. Befremden hat allerdings erregt, daß Schebna nach 36 3 nicht gänzlich abgesetzt sein, sondern nur ein anderes, doch immer noch sehr einflußreiches Amt, das des **רַעַע**, erhalten haben müßte. KUENEN nimmt daher an, daß der Verfasser von 36 3 schlecht unterrichtet und in Wahrheit im Jahre 701 Schebna Majordomus, Eljakim aber **רַעַע** war; dann wären die drei Sprüche ein wenig später anzusetzen als eben angegeben (der erste etwa um 701). Doch können uns unbekanntere Verhältnisse sehr wohl veranlaßt haben, daß Schebna nicht ganz in Ungnade fiel, sondern nur ein anderes Amt erhielt. Andere halten es für unmöglich, daß Jesaja selbst seine Drohung v 17 f. später abgemildert haben sollte, indem er Schebna statt der Exilierung nur die Amtsenthebung androhte; sie sehen daher in v 19-23 resp. 19-25 den Zusatz eines Späteren, nach DURM und MARTI eines nachexilischen Bearbeiters (MARTI denkt bei Eljakim gar an den 160 abgesetzten Hohenpriester Alkimus, JOSEPHUS Ant. XII 9 7). Aber auch das ist unberechtigt: Jesaja kann durch die Aenderung der Verhältnisse sehr wohl zu einer Aenderung seines Urteils veranlaßt gewesen sein. Vor dem Verdacht der Unechtheit sind v 19 ff. dadurch geschützt, daß ein Späterer sicher 36 3 berücksichtigt und daher Jesaja dem Schebna nur die Versetzung in ein anderes Amt hätte verkünden lassen.

**16.** Bei der **Ergänzung der Massa-Sammlung**, die wir nach Nr. 10 im 3. Jh. ansetzen müssen, konnte noch eine Reihe echtjesajanischer Orakel benutzt werden (14 24-25 18 1-7\* 20 1-6\* 22 15-25). Daß diese bis dahin isoliert überliefert waren, ist a priori unwahrscheinlich, ebenso aber auch, daß sie im Zusammenhang der andern für Jes 1-39 benutzten Büchlein standen, denn dann wäre schwer zu erklären, warum sie dort weggenommen wären. Wir werden daher annehmen dürfen, daß sie sich in einem uns nicht erhaltenen Jesajabuch befanden. Vielleicht war das die Jesajabiographie, von der wir Reste in § 79.7 kennen lernten. Daneben benutzte der Ergänzter für

17<sup>12-14</sup> eine unechte Prophetie. Die Ergänzung von 14<sup>24-25</sup> durch v 20-27 mag auf seine eigene Hand zurückgehen.

### § 102. Analyse von Jes 24—27.

**Literatur:** ALLIGENFELD, *ZwTh* 1866 S. 437 ff., 1870 S. 448, 1886 S. 382 f. RSMEND, *ZATW* 1884 S. 161 ff.; HOORT, *ThT* 1886 S. 166 ff.; SOETTLI, *Kirchenfreund* Basel 1889 S. 113 ff.; KÜHN, *Festschr. f. Orelli* 1898 S. 321 ff.; ELIEBMAN, *ZATW* 1902 S. 1 ff., 285 ff., 1903 S. 209 ff., 1904 S. 51 ff., 1905 S. 145 ff.; JBOHMER, *ZATW* 1902 S. 332 ff.; ESTEYERS, *Alttestl. Miscellen* I 1904.

**1. Inhalt.** Kap. 24 enthält eine Schilderung des Weltgerichts in eschatologisch-apokalyptischen Farben. Das Gericht ergeht über alle Schichten der Bevölkerung der Erde und über die Natur selbst wegen der Sünden, die in der Uebertretung der Gottesordnungen bestehen, insbesondere über eine bestimmte Stadt (v 1-13). Im Westen erhebt sich schon der Jubel, als würde jetzt den Frommen die Verherrlichung zuteil (v 14-16<sub>a</sub>). Aber unser Verfasser kann in den Jubel nicht einstimmen, denn er weiß, daß eine Zeit furchtbaren Grauens bevorsteht, die Erde wird zertrümmert werden, und das Gericht wird ergehen über alle irdischen und himmlischen Mächte, ehe Jahwe das Königtum auf dem Zion antritt (v 16<sub>b-23</sub>). In 25<sup>1-5</sup> folgt ein Lobpreis Jahwes, der längst Geplantes ausführte, indem er die Stadt der Heiden zerstörte, den Seinen aber Schutz und Schirm war. In 25<sup>6-8</sup> schildert der Prophet das kommende Heil, das Mahl, das Jahwe allen Völkern auf dem Zion bereitet, sowie die Abschaffung des Todes und alles Leidens. Darauf folgen wieder zwei Lieder: 25<sup>9-12</sup> Jahwe hilft seinem Volke, Moab aber vernichtet er; 26<sup>1-7</sup> Jahwe ist eine feste Burg für alle, die auf ihn vertrauen, ihre Feinde stürzt er zu Boden. In 26<sup>8-19</sup> folgt ein Gebet der verzweifelten Gemeinde: Jahwes Nachsicht hat die Gottlosen übermütig gemacht, sie haben aus den kleinen Gerichten, die bisher über sie ergingen, nicht gelernt; möchte Jahwes Feuer sie verzehren. Möchte er der gegenwärtigen Generation helfen, wie er sich den früheren in jeder Not als Helfer erwiesen hat, möchte er insbesondere sein Volk durch Anferweckung seiner toten Glieder mehren. Die Antwort auf diese Bitte erteilt der Prophet in 26<sup>20-27</sup> 1: man soll nur noch ein wenig ausharren, denn schon zieht Jahwe zum Gericht über die Mächte der Welt aus. Es folgen wiederum zwei Lieder: 27<sup>2-6</sup> Jahwe hütet und pflegt seinen Weinberg, aber gegen die Dornen schreitet er im Kampf ein; 27<sup>7-11</sup> seine Gerichte über Israel bezwecken nicht wie die über die Heiden Vernichtung, sondern Besserung. Endlich schildern 27<sup>12-13</sup> das Gericht als ein Dreschen, bei dem die Israeliten als die Körner sorgfältig aufgelesen und gesammelt werden.

**2. Analyse.** Nachdem schon EWALD erkannt hatte, daß das Lied 25<sup>1-5</sup> den Zusammenhang stört, hat neuerdings DRUM dies Urteil auf die sämtlichen Lieder ausgedehnt. Und in der Tat erhält man einen wesentlich klareren Aufbau, wenn man sie ausscheidet. Dann haben wir in 24<sup>1-23</sup> die

Schilderung des Gerichtes, in 25 6-8 die des Heils. Daran schließt sich die Bitte der Gemeinde, daß Gericht und Heil bald kommen möchten (26 8-19), und die zusagende Antwort Jahwes (26 20—27 1,12,13). — Des weiteren macht BÖHMNER auf einige Unterschiede zwischen 24 1 ff. und 26 8 ff. aufmerksam: in 24 1 ff. ergeht das Gericht über alle, auch über Israel (24 2 und 10 ff. ?), nach 26 8 ff. ergeht es nur über die Heiden, während Israel durch das Gericht errettet und während desselben verwahrt wird; von dem Universalismus der Heilsverheißung (25 6-8) findet sich im zweiten Teil keine Spur. Danach dürften 26 8 ff. ein etwas jüngeres Nachwort sein, das durch das Ausbleiben der Erfüllung der durch die Apokalypse 24 1-23 25 6-8 erweckten Hoffnungen veranlaßt ist. Die lose Anknüpfung von 27 1,12 und 13 durch אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו kann sogar als Anzeichen dafür gewertet werden, daß am Schluß eine sukzessive Ergänzung stattgefunden hat. — Endlich mag man aus der Stellung der Lieder Schlüsse auf das allmähliche Anwachsen des Ganzen ziehen; man erhält dann folgenden Entstehungsprozeß: 1. ursprünglicher Umfang der Apokalypse 24 1-23, 2. Anfügung eines Psalms 25 1-5, 3. Erweiterung der Apokalypse durch 25 6-8, 4. Anfügung der Lieder 25 9—26 7, 5. Anfügung des Gebetes und der Antwort 26 8-21, 6. Ergänzung der letzteren durch 27 1, 7. durch die Lieder 27 2-11, 8. durch 27 12, 9. durch 27 13.

3. Daß Kap. 24—27 nicht von Jesaja stammen können, ist ziemlich allgemein anerkannt. Schon Stil und Sprache schliessen das aus, und zwar gerade auch für das relativ ursprüngliche Stück 24 1-23. Man beachte die Häufung der Kunstmittel wie Paronomasien (z. B. 24 1 בָּקָהּ und בָּלָהָהּ, v 3 הַיָּמִים הַיָּמִים und הַיָּמִים הַיָּמִים, v 4 אֲבָלָהּ אֲבָלָהּ, v 6 אֲבָלָהּ אֲבָלָהּ, v 16 בְּנֵי־בָנִים בְּנֵי־בָנִים etc.) und Anadiplosis (24 16 לֵי רָגַל לֵי רָגַל, 25 1 אֲמַנְתָּ אֲמַנְתָּ, 26 3 שְׁלוֹם שְׁלוֹם, 26 5 יִשְׁבְּלוּהָ יִשְׁבְּלוּהָ etc.). Zum Wortschatz vgl. die Statistik von CHEYNE, Einl. S. 147 ff. Dazu kommen eine Anzahl theologischer Ideen, die uns in die nachexilische Zeit verweisen, wie die Bezugnahme auf den Noahbund Gen 9 in 24 5, die Vorstellung von den Gestirnen als Herrschern 24 21 ff., die Hoffnung auf die Abschaffung des Todes 25 8 und auf die Auferweckung der verstorbenen Israeliten durch himmlischen Tan 26 13, die Betrachtung der Mehrheit der Altäre, der Ascheren und Sonnensäulen als Unerlaubtes 27 9. Vor allem aber entscheidet der eschatologisch-apokalyptische Charakter der Gerichtsvorstellung, speziell auch in Kap. 24, wo eine Zertrümmerung der Erde und eine Bestrafung aller irdischen und himmlischen Mächte erwartet wird.

4. Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit begegnet freilich großen Schwierigkeiten, da die Verfasser sich mit Anspielungen begnügen, die den Zeitgenossen wohl verständlich waren, für uns aber nicht deutlich genug sind, zumal da wir die Geschichte der nachexilischen Zeit fast gar nicht kennen, und da auch die Entwicklung der apokalyptischen Erwartungen für uns ziemlich im Dunkel liegt. Soviel ist jedoch klar, daß die eschatologischen Ideen schon des Kap. 24 recht weit fortgeschrittene sind,

daß wir also ziemlich tief in die nachexilische Zeit hinabgehen müssen. Text- und Kanongeschichte aber hindern uns, über das 3. Jh. hinabzugehen, wie denn auch die eschatologischen Vorstellungen noch weit einfacher sind als z. B. die des Buches Daniel, das im Jahre 164 verfaßt ist (§ 140,3). Eine Erklärung aus der hasmonäischen Zeit (DUMM, MARTI) ist daher völlig ausgeschlossen. Da wir die Stadt, von deren Zerstörung 24<sup>10</sup> ff. reden, nicht bestimmen und nicht einmal entscheiden können, ob es sich hier um Vergangenes oder Zukünftiges handelt, so ist der einzig sichere Anhaltspunkt für die Datierung von Kap. 24 der, daß nach 24<sup>14</sup> ff. die Juden im Westen zuerst aufjubeln, da sie in einem eben eingetretenen Ereignis den Anfang der Verherrlichung Israels sehen, während der Verfasser darin den Anfang des Weltgerichts sieht. Das findet seine Erklärung am ehesten in dem Aufbruch Alexanders des Großen zur Vernichtung des Perserreiches, von dem die Juden in den letzten Zeiten unter Artaxerxes III manches zu leiden gehabt hatten (so auch HILGENFELD, CHEYNE, CORNILL, während SMEND nur allgemein das 4. Jh. als Entstehungszeit annimmt). Die weiteren Stücke werden sich dann bald, jedenfalls spätestens im Laufe des 3. Jh. angeschlossen haben. Die Enttäuschung, die man erlebte, der Umstand, daß Palästina in den Diadochenkämpfen und weiterhin in den Kriegen zwischen den Ptolemäern und Seleuciden schwer zu leiden hatte, bilden einen vorzüglichen Hintergrund für die verzweifelte Bitte 26 s ff., die Tatsache, daß die jüdische Gemeinde in all den Wirren doch erhalten blieb, eine gute Erklärung für einige der eingestreuten Lieder (die Bezugnahme auf Moab in 25<sup>9</sup> ff. bleibt uns freilich aus Mangel an Kenntnis der Zeitgeschichte ganz dunkel). Mit diesem allgemeinen Resultat müssen wir uns wohl oder übel begnügen; alles Raten nach konkreteren Erklärungen ist völlig aussichtslos.

### § 103. Analyse von Jes 28—31.

**Literatur:** MBRÜCKNER, D. Composition d. B. Jes. cap. 28—33, 1897; JMEINHOLD, StKr. 1893 S. 1 ff.

**I. Inhalt:** 28<sup>1-6</sup> Ankündigung der Zerstörung Samarias und der Verherrlichung des Restes; 28<sup>7-22</sup> Gerichtsdrohung über die jüdischen Großen, die der prophetischen Mahnungen spotten; wer sich nicht durch Glauben als Stein in das Gebäude einfügt, dessen Grundstein Jahwe in Zion gelegt hat, wird hinweggefegt; dagegen schützen auch keine Bündnisverträge; 28<sup>23-29</sup> Jahwes scheinbar widerspruchsvolles Verfahren erläutert durch den Vergleich mit dem des Landmannes; 29<sup>1-8</sup> die Demütigung Ariels und die Enttäuschung seiner Feinde; 29<sup>9-14</sup> Jahwe muß das Volk noch weiter verwunderlich behandeln, da es seine Offenbarungen wie ein versiegeltes Buch betrachtet und ihn nur äußerlich verehrt; 29<sup>15-16</sup> die Torheit, daß man meint, Jahwe durchschaue die Pläne seines Volkes nicht; 29<sup>17-21</sup> in kurzem werden die Sünder vertilgt; den Blinden aber werden die Augen geöffnet, und sie

werden reiche Freude in Jahwe haben; 30<sub>1-7</sub> das Bündnis mit Aegypten führt zu Enttäuschungen; 30<sub>8-11</sub> die Verstocktheit des Volkes führt zu plötzlichem Zusammenbruch; 30<sub>15-18</sub> weil man sich auf Kriegsgrosse verläßt, statt auf Jahwe zu vertrauen und Ruhe zu halten, wird man den Verfolgern erliegen, die Begnadigung wird verzögert; 30<sub>19-26</sub> einst wird Jahwe sein Volk begnadigen, alle Wunden heilen, rechte Lehrer und reichen äußeren Segen schenken; 30<sub>27-33</sub> unter Judas Triumphgesang feiert Jahwe ein Opferfest in der Vernichtung Assurs; 31<sub>1-3</sub> die Aegypter sind Menschen, nicht Gott, ihre Rosse Fleisch, nicht Geist; 31<sub>4-9</sub> einem Löwen gleich läßt Jahwe sich seine Beute nicht rauben, er schirmt Jerusalem und vernichtet Assur.

2. Allgemein als echt anerkannt sind nur **die rein drohenden Abschnitte** 28<sub>1-4,7-22</sub> 29<sub>9-16</sub> 30<sub>1-18</sub> 31<sub>1-3</sub>, bei denen höchstens die Ausscheidung einzelner Zusätze in Frage kommt. Als solche betrachten DUHM, CHEYNE, MARTI abgesehen von inhaltlich bedeutungslosen Glossen und redaktionellen Zutaten (z. B. die an Kap. 13 ff. erinnernde Ueberschrift 30<sub>6a</sub>, ferner 30<sub>7b</sub>, 31<sub>3b2</sub> etc.) besonders 29<sub>11 f. 16</sub> 30<sub>18</sub>. Bei 29<sub>11-12</sub> nimmt man Anstoß an der prosaischen Form (aber konnte Jesaja nur in Versen sprechen?); außerdem findet MARTI, der Verfasser sei einer der späten  $\text{זֶבֶן זְבֻזָּה}$ , der in den prophetischen Schriften zu lesen verstehe und darin Offenbarungen über die Endzeit finde, wovon jedoch nichts im Text steht. Bei 29<sub>16</sub> soll das theologische Disputieren mit den Gegnern und das Bild vom Töpfer und Ton unjesajanisch sein, was unbeweisbar ist; ferner soll eine Verbindung mit v<sub>15</sub> unmöglich sein, aber eine solche schafft die Bekämpfung der Meinung, daß Jahwe die Menschen nicht durchschauen könne. Endlich soll 30<sub>18</sub> verheißend und darum von v<sub>17</sub> zu trennen sein; aber  $\text{זֶבֶן}$  beweist für den drohenden Charakter (Jahwe wartet mit der Begnadigung = versagt der gegenwärtigen Generation die Gnade). — Abgesehen von 28<sub>1-4</sub> zeigen alle diese Stücke gleichen Charakter. Sie setzen voraus, daß die Judäer entgegen dem Rat Jesajas, Ruhe zu halten und auf Jahwe zu vertrauen, ihr Heil in einem Bündnis mit Aegypten suchen und dadurch in einen scharfen Konflikt mit dem Propheten geraten sind. Sie stammen daher sicher aus einer Zeit, in der Juda sich gegen Assur auflehnte. Genauer scheint die Zeit dadurch bestimmt zu werden, daß 28<sub>7</sub> ausdrücklich an 28<sub>1</sub> ff. anknüpft, letztere aber, da sie den Fall Samarias ankündigen, sicher aus der Zeit von 724—722 stammen; denn in 28<sub>1-4</sub> einen historischen Rückblick zu sehen (HITZIG) oder Samaria als typische Bezeichnung für Jerusalem zu deuten (WELLHAUSEN), geht doch wohl kaum an. Daher hat man denn bis herab auf DILLMANN 28<sub>7</sub> ff. ebenfalls in diese Zeit verlegt. Aber die Verknüpfung von 28<sub>7</sub> ff. mit 28<sub>1-4</sub> kann rein redaktionell sein: ihren Anlaß kann die gleichmäßige Bezeichnung der Großen Samarias und der Judas als Trunkenbolde gebildet haben. Dann hindert nichts, 28<sub>7</sub> ff. in eine andere Zeit zu verlegen. Und das ist allerdings dadurch gefordert, daß Juda in der Zeit von 724 ff. nicht am Aufstand gegen

Assur beteiligt war. Auch die Zeit von 713—711 kommt nicht ernstlich in Betracht, da Juda damals am Aufstand nicht teilnahm oder doch alsbald davon zurücktrat (§ 99, 2): in Kap. 20, das aus dieser Zeit stammt, hat denn auch Jesaja auf Juda keine Rücksicht genommen. Mit Recht verlegt man daher die drohenden Orakel von 287 ff. jetzt so gut wie allgemein in das Jahr 701 und die Vorbereitungszeit des damaligen Aufstandes. DÜHM will 287—298\* von 299 ff. trennen und die ersteren der Zeit Sargons, die letzteren der Sanheribs zuweisen; doch liegt dazu kein ausreichender Grund vor.

**3. Allgemeines über die verheißenden Stücke.** Neben den rein drohenden stehen eine Anzahl rein verheißender Abschnitte und solche, die Drohung und Verheißung verknüpfen (28 5-6, 23-29 29 1-8, 17-24 30 19-33 31 4-9). Nachdem schon früher die Echtheit einzelner derselben bestritten oder wenigstens eine Uebersetzung angenommen war, ist neuerdings von HACKMANN, BRÜCKNER, CHEYNE, MARTI die Echtheit aller Verheißungen bestritten worden, teils aus allgemeinen, teils aus speziellen Gründen. **a.** Man weist darauf hin, daß die Drohung und Verheißung einander diametral entgegengesetzt sind: Jesaja könne nicht gleichzeitig die Zerstörung und die Errettung Jerusalems verkündet haben. Auch die Auskunft, daß Drohung und Verheißung an verschiedene Adressen gerichtet seien (EWALD), oder daß beide nur bedingt gemeint seien (GIESEBRECHT), befriedigt nicht, da weder ein Adressenwechsel noch eine Bedingung zum Ausdruck kommt. Aber das darf man mit Recht einwenden, daß der Gegensatz von Drohung und Verheißung übertrieben ist: die Drohung nimmt nur eine äußerste Demütigung in Aussicht, läßt also der Verheißung Raum, diese aber zielt nicht auf die gänzliche Bewahrung vor allem Unglück ab, sondern nur auf die Rettung vor völliger Vernichtung. Ganz deutlich ist das der Fall in 29 1-4; auch 28 16 f. 30 17 f. lassen keinen völligen Untergang erwarten. Freilich gibt es auch Stellen, die auf eine gänzliche Vernichtung gedeutet werden könnten; aber 28 26 besagt in Verbindung mit 28 16 f. 22a nur die Vernichtung der Ungläubigen und Verstockten, und auch 31 3 redet nur von dem Untergang derer, die sich auf Aegypten verlassen. Daß Drohung und Verheißung einander nicht ausschließen, das zu lehren ist der Zweck des Gleichnisses 28 23-29: wie der Landmann Pflügen und Säen aufeinanderfolgen läßt, wie er beim Dreschen darauf Bedacht nimmt, die Frucht nicht zu vernichten, so zerrißt und heilt auch Jahwe, so sollen auch seine Schläge den guten Rest nicht verderben. Wohl ist sein Tun seltsam, aber doch wohldurchdacht und planvoll. Nun hat freilich MARTI gegen die Echtheit von 28 23 ff. spezielle Gründe geltend gemacht, nämlich die Ausdrücke  $\text{וְיִשְׁרָעוּ}$  und  $\text{וְיִשְׁרָעוּ}$ , die der Sprache der  $\text{וְיִשְׁרָעוּ}$  angehören, und den Gedanken, daß Jahwe den Landmann unterwiesen habe, der mit dem altisraelitischen Glauben, daß Jahwe mit dem Ackerbau nichts zu tun habe, unvereinbar sei. Aber abgesehen davon, daß diese Gründe nur die durchaus entbehrlichen v 26 und 29 trüben, ist zu bemerken, daß  $\text{וְיִשְׁרָעוּ}$  und



הַיִּשָּׁהּ hier nicht im technischen Sinn der אֱלֹהֵי-לְבָבוֹת-Literatur gebraucht sind, und daß die Tatsache der Ackerbaufeste im Jahwekult beweist, daß die große Masse des Volkes längst Jahwe als Ackerbaugottheit betrachtete. — **b.** Weiter macht man geltend, wenn auch Drohung und Verheißung vereinbar wären, so könne man doch nicht glauben, daß Jesaja seinen Drohungen durch Verheißungen die Spitze abgebrochen hätte. Aber man muß bedenken, daß Jesaja nicht bloß das falsche Verhalten zu verurteilen, sondern auch das richtige zu lehren hatte, wie er es z. B. 28<sup>16</sup> 30<sup>15</sup> auch wirklich tat. So führte er aus, nicht Aegypten, sondern Jahwe sei der Retter seines Volkes. Sollte er Glauben an ihm fordern, ohne seine Hilfe in Aussicht zu stellen? Dazu kommt, daß Jesaja längst eine Bestrafung des Hochmuts Assurs angekündigt hatte; sollte er das jetzt preisgeben oder verschweigen? Es kam nur darauf an, daß er Drohung und Verheißung in das richtige Verhältnis zu einander setzte, und daß er das getan hat, läßt sich nicht bestreiten. — **c.** Endlich macht man geltend, daß zwar die Drohung konkret zeitgeschichtlich, die Verheißung aber viel matter sei und den zeitgeschichtlichen Hintergrund vermissen lasse. Das liegt aber teils im Wesen der Sache, teils ist es nur halb richtig. Denn die verheißenden Abschnitte sind von zweierlei Art und daher verschieden zu beurteilen.

**4.** Die Verheißungen in 29<sup>1-3</sup> 30<sup>27-33</sup> 31<sup>4-9</sup> haben einen ganz konkreten, zeitgeschichtlichen Inhalt: die Errettung Jerusalems vor seinen Angreifern, speziell Assur, freilich erst, nachdem es in die äußerste Bedrängnis geraten und gründlich gedemütigt ist. Diese Stücke wird man unbedenklich Jesaja zuschreiben dürfen. Fraglich kann nur sein, ob sie in vollem Umfang echt sind. Bei 29<sup>1-3</sup> ist die Abgrenzung von Drohung und Verheißung streitig. Zweifellos sind v 1-4 drohend; HACKMANN deutet so auch v 5-7, sicher mit Unrecht, CHEYNE und MARTI mit mehr Recht nur v 5b, 6. Dann wäre v 5abz als störender Einschub zu streichen, und damit wären auch v 7 f. dem Verdacht ausgesetzt, von einem Bearbeiter beigelegt zu sein, zumal da sie von einem Angriff aller Heiden reden. Aber v 5b, 6 können auch von einer gnädigen Heimsuchung Jerusalems durch Jahwes Kampf gegen Assur gedeutet werden, und das אֱלֹהֵי-לְבָבוֹת in v 7, 8 dürfte ein erweiternder, die Weissagung eschatologisch undentender Zusatz sein (in v 5 fehlt es hinter יְהוָה). So kann man an der wesentlichen Echtheit von v 5-8 festhalten: höchstens könnte man in v 7 mit STADE, ZATW 1884 S. 260 einen Korrekturversuch zu v 5 oder umgekehrt mit DUHM in v 8 eine Korrektur zu v 7 sehen. — Bei 30<sup>27-33</sup> wird gegen die Echtheit als spezieller Grund nur das Geschmacksurteil angeführt, daß das Bild für Jesaja zu grotesk sei. — Bei 31<sup>4-9</sup> erhebt sich wieder die Frage, ob v 4 drohend oder verheißend zu deuten ist: im ersten Fall wäre der Übergang in die Verheißung mit v 5 so unvermittelt, daß die letztere kaum als original gelten könnte. Aber nach v 4a, b scheint v 4 eher besagen zu sollen, daß Jahwe sich Jerusalem durch die Assyrer nicht ent-

reißen läßt. Nur v 6 und 7 fügen sich dem Zusammenhang so schlecht ein, daß sie wohl als Zusatz zu betrachten sind. — Soweit sie echt sind, stammen diese Abschnitte ebenso wie der sie mit den drohenden vermittelnde 28<sup>23-29</sup> aus dem Jahre 701.

5. Ganzandern Charakter tragen 29<sup>17-24</sup> und 30<sup>19-26</sup>, zu denen manche fälschlich auch 29<sup>16</sup> und 30<sup>18</sup> ziehen (nur 30<sup>15b</sup>; kann als redaktionelle Ueberleitung betrachtet werden). Sie setzen voraus, daß das Volk in gedrückter Lage ist (29<sup>18</sup> ff. 30<sup>19</sup>), man fürchtet, daß Jakob jetzt zuschanden werden könnte (29<sup>22</sup>). Die Not ist selbstverschuldet, denn es gibt im Volke freche Bösewichter (29<sup>20</sup> f.) und Götzendiener (30<sup>22</sup>). Trotzdem ist Mitleid am Platz, denn das Volk ist verführt (29<sup>21</sup>), und es fehlt an rechten Lehrern (30<sup>20</sup> f. cf. 29<sup>18</sup>). Zum Trost wird nun hingewiesen auf die Segnungen der messianischen Zeit. Hier ist in der Tat eine Lage und ein Verhalten des Volkes vorausgesetzt, die nicht der Zeit Jesajas entsprechen. Auch der Inhalt der Verheißung wurzelt nicht in den Verhältnissen der Zeit Jesajas. Dazu kommt, daß 29<sup>15</sup> die Offenbarung in Buchform voraussetzt, daß 29<sup>19</sup> f. 24 die spezifisch nachexilischen termini  $\text{ספר}$ ,  $\text{ספרים}$ ,  $\text{ספרים}$ ,  $\text{ספר}$  und  $\text{ספרים}$  vorkommen, und daß 29<sup>17</sup> 30<sup>25</sup> f. an Deuterjesaja anklingen. Diese Abschnitte werden daher nachexilisch sein. Bis in die Zeit von 168—165 hinabzugehen (DUBM, MARTI) hat man jedoch kein Recht. Man mag etwa an die Mitte des 5. Jh. denken. — Unecht sind auch 28<sup>5-6</sup>, da sie die Verknüpfung von 28<sup>7</sup> mit 28<sup>1-4</sup> stören. Doch lassen sie sich nicht datieren.

6. Die Entstehung der Sammlung Kap. 28—31. Nach 30<sup>8</sup> hat wohl Jesaja selbst seine Prophetien aus dem Jahre 701 aufgezeichnet, und es ist nicht unmöglich, daß er dabei das ältere, damals längst erfüllte Orakel 28<sup>1-4</sup> gleichsam als warnendes Vorwort an die Spitze stellte. Dies Büchlein muß dann aber in der nachexilischen Zeit erweitert und teilweise bearbeitet sein, wobei vielleicht auch seine ursprüngliche Anlage verändert ist. Ein Anordnungsprinzip läßt sich nicht erkennen: Verheißung und Drohung. Echtes und Unechtes sind jetzt bunt durcheinander gewürfelt.

#### § 104. Analyse von Jes 32—39.

Literatur: MBRÜCKNER, D. Composition d. B. Jes. cap. 28—33. 1897; BSTADE, ZATW 1884 S. 256 ff., 1886 S. 172 ff.; JMEINHOLD, D. Jesajaerzählungen Jes 36—39. 1898; GNÄGEL, D. Zug d. Sauerthum gegen Jerusalem 1902.

I. Inhalt: 32<sup>1-8</sup> einst werden gerechte Regenten im Lande richten, und die Verkehrung der sittlichen Urteile wird ein Ende haben; 32<sup>9-20</sup> zum Schrecken der vertrauensseligen Frauen Jerusalems wird die Stadt erobert werden, dann aber wird ein Geist der Erneuerung ausgegossen, daß im Lande wieder Gerechtigkeit, Friede und Sicherheit wohnen; 33<sup>1-12</sup> Jahwe verheißt seinem bedrückten Volke die Vernichtung seiner Feinde; 33<sup>13-24</sup> in Jahwes Nähe darf nur der Fromme weilen, Israel wird sich seines Schutzes erfreuen;

34 1-17 unter dem nahenden Weltgericht wird besonders Edom zu leiden haben, dessen Land zu einer ewigen Wüstenei werden soll; 35 1-10 Jahwe führt sein Volk durch die in einen Garten verwandelte Wüste heim, es schützend vor allen Gefahren. — Kap. 36—39 Jesajaerzählungen (= 11 Reg 18 13, 17 bis 20 19): Kap. 36—37 Jesaja ermutigt Hiskia durch die Verheißung, daß Jahwe Jerusalem vor Sanherib schützen werde; Kap. 38 er kündigt Hiskia Genesung von seiner Krankheit an; Kap. 39 er verkündet ihm Strafe wegen seiner Verhandlungen mit Merodach-Baladdan.

2. Nachdem bereits EWALD die Unechtheit von Kap. 33 erwiesen, hat STADE Kap. 32—33 in vollem Umfang für unecht erklärt. Vereinzelte Anklänge an Jesaja können auf Nachahmung beruhen, also die Echtheit nicht erweisen; im ganzen weicht die Art von der Jesajas stark ab. Dazu kommen bei jedem Stück spezielle Gründe. a. Die 32 1-5 gegebene Schilderung der sittlichen Besserung ist nicht an konkreten Sünden der Gegenwart orientiert und benutzt die nachexilische ethische Terminologie (בְּרָבָה, בְּרָבָה, בְּרָבָה resp. בְּרָבָה, בְּרָבָה, בְּרָבָה). Der Abschnitt ist daher nachexilisch, doch nicht genauer zu datieren. DUHM möchte wenigstens v 1-5 für echt halten; doch liegt zu deren Abtrennung kein genügender Grund vor. — b. Gegen die Herkunft von 32 9-20 von Jesaja sprechen die Erwartung einer Zerstörung und laugen Verödung Jerusalems, die aramäischen Formen der 2. plur. fem. imper. in v 11, die gekünstelten Paronomasien in v 19 (בְּרָבָה und בְּרָבָה, בְּרָבָה, בְּרָבָה), die Erwartung der Geistesausgießung v 15a und die deuteromesianische Art von v 15b. Daß die Eroberung Jerusalems als erst zukünftig dargestellt wird, beweist nicht für vorexilische Abfassung; daß wir es mit einem vaticinium ex eventu zu tun haben, ergibt sich aus dem frühestens exilischen v 15. Doch verteidigen DUHM, KITTEL, schwankend HACKMANN und betreffs v 9-14 auch BRÜCKNER die vorexilische oder wohl gar jesajanische Abfassung. — c. Kap. 33 wird vielfach so aus der Zeit Jesajas erklärt, daß man in dem ungenannten Feind Sanherib sieht, die Friedensboten (v 7) auf Hiskias Gesandte deutet und den Vertragsbruch (v 8) davon versteht, daß Sanherib die Unterwerfung Hiskias und seinen Tribut zunächst annahm und dann doch die Uebergabe Jerusalems forderte. Dann würden v 10 ff. verheißen, daß Jahwe Jerusalem jetzt erretten werde, und v 14 ff. würden prophetisch den Eindruck beschreiben, den die Errettung auf die Jerusalemer macht. Aber die Deutung aus dem Jahre 701 wird dem Inhalt nicht gerecht. Die Bedrängnis geht nicht bloß von einem Volke aus, sondern von גוֹיִם und גוֹיִם (v 3, 12: danach ist der Singular in v 1, 5, 18 ff. kollektiv), und betrifft nicht bloß Juda, sondern das ganze Land Israels in seinem idealen Umfang (v 9). Es handelt sich also um die eschatologische Erwartung eines Ansturms der vereinigten Heidenmächte am Ende der Tage, wodurch wir in die exilische oder besser noch nachexilische Zeit verwiesen werden. Als bestätigende Gründe kommen hinzu die erst in nachdeuteronomischer Zeit verständliche Bezeichnung Jerusalems als „Stadt unserer Feste“

(v 20), die mehrfachen Anklänge an Psalmen (v 14 f. cf. Ps 15, 24 f.; v 20 ff. cf. Ps 46) und die unjesajanischen Elemente in der Sprache, wie das sechsmalige  $\text{בָּרַךְ}$  in v 20-21. EWALD wollte das Kapitel einem Schüler Jesajas zuweisen: DILLMAN und KITTEL halten wenigstens an einer jesajanischen Grundlage fest, die von einem Jünger Jesajas (DILLMAN) oder einem nachexilischen Autor (KITTEL) bearbeitet ist. DUHM und MARTI erklären das Kap. aus der makkabäischen Zeit, schwerlich mit Recht. Man wird auf eine Erklärung der Einzelheiten und die genauere Datierung verzichten müssen.

3. Kap. 34—35 sind fast allgemein Jesaja abgesprochen. Die Schilderung des eschatologischen Weltgerichts (Gericht über alle Völker und das Heer des Himmels, Vergehen des Himmels) zwingt zur nachexilischen Ansetzung von 34 ff. Der 34 ff. hervortretende Haß gegen Edom hat Parallelen nur seit dem Exil und erklärt sich aus dem Verhalten der Edomiter im Jahre 586 (cf. Ezech 35 etc.). In 34<sup>16</sup> werden prophetische Schriften schon wie kanonische zitiert (doch ist v 16<sub>a</sub> vielleicht ein Zusatz). Kap. 35 setzt die Exilierung und Zerstreung Israels voraus und ist in starkem Maße deuterojesajanisch gefärbt, v 10 ist sogar ein direktes Zitat aus 51<sup>11</sup>. Sachlich ergänzen sich Kap. 34 und 35 (Gericht und Heil), und da 35<sup>4</sup> vielleicht ein Rückweis auf Kap. 34 ist, so ist Kap. 35 möglicherweise gleichzeitig mit Kap. 34 vom selben Autor verfaßt worden. Die genauere Abfassungszeit läßt sich nicht bestimmen: die Ansetzung in der makkabäischen Zeit (DUHM, MARTI) ist durch die Daten der Text- und Kanongeschichte ausgeschlossen.

4. Kap. 36—39 decken sich wesentlich mit II Reg 18<sup>13,17-20</sup> und sind zweifellos von dorthier übernommen, damit man im Jesajabuche alles beisammen habe, was von Jesaja bekannt war. Eingefügt ist jedoch der Psalm Hiskias (38<sup>9-20</sup>). Daß II Reg 18<sup>14-16</sup> nicht mit übernommen sind, erklärt sich jedenfalls daraus, daß dieses Stück damals noch nicht in Reg stand. Zur Analyse vgl. § 79, 7b-a.

### § 105. Der Prophet Jesaja und sein Wirken.

I. Ueber die äußeren Verhältnisse und Lebensschicksale Jesajas wissen wir nur sehr wenig. Geboren wurde er etwa 770 als Sohn eines gewissen  $\text{יְהוֹשָׁפָט}$  (1<sup>1</sup> 2<sup>1</sup> 13<sup>1</sup> 20<sup>2</sup>). Falsche Gleichsetzung desselben mit  $\text{יְהוֹשָׁפָט}$  (beide im Griechischen = Ἰηούσῆ) hat schon früh dazu geführt, Jesaja für einen Sohn des Propheten Amos zu halten (Ascens. Jes. 422, CLEMENS ALEX. Strom 1 327). Noch willkürlicher ist die auf die Namensähnlichkeit gestützte Annahme,  $\text{יְהוֹשָׁפָט}$  sei ein Bruder des Königs  $\text{יְהוֹשָׁפָט}$  gewesen, Jesaja habe also dem Königshause angehört (Meg. 10b). Da Jesaja, soweit wir sehen können, stets in Jerusalem gewirkt hat, wird hier sein Wohnsitz gewesen sein (cf. besonders 7<sup>2</sup> ff.). Nach der Annahme mancher Erklärer ist das rätselhafte  $\text{יְהוֹשָׁפָט}$  (22<sup>5</sup>) das Tyropöontal, und dies soll seine Bezeichnung dem Umstand verdanken, daß in ihm Jesaja seine „Schaunungen“ hatte; dann wäre anzunehmen, daß hier

sein Haus stand. Ueber seinen bürgerlichen Beruf wissen wir nichts: daß er Arzt gewesen sei, folgerte man später aus Jes 38<sup>21</sup>, daß er das Amt eines  $\text{נִזְכָּר}$  im Sinne des Hofhistoriographen (§ 76,<sup>36</sup>) bekleidete, aus II Chr 26<sup>22</sup>, beides ohne jedes Recht. Daß er verheiratet war, erfahren wir 8<sup>3</sup>, wo er sein Weib  $\text{נְשִׂאֵי}$  nennt, doch wohl nicht, weil auch sie als Prophetin auftrat, sondern einfach, weil sie das Weib eines  $\text{אִישׁ}$  war. Von seinen Kindern kennen wir zwei. Sie tragen Namen, die eine kurze Zusammenfassung prophetischer Lehren sind; sie sind daher jedenfalls beide erst nach Jesajas Berufung zum Propheten (738, cf. 61) geboren. Der erste hieß  $\text{שָׁרָיָה}$  = ([nur] ein Rest bekehrt sich); da er im Jahre 735/4 seinen Vater schon auf einem Gang vor die Stadt begleiten konnte (7<sup>3</sup>), muß er kurz nach Jesajas Berufung geboren sein. Der zweite hieß  $\text{בֶּן־חֶשֶׁב}$  (= „Raubebald, Eilebeute“); von seiner Geburt (735/4) erzählt 8<sup>3 f.</sup>, wo auch sein Name erläutert wird. Unwahrscheinlich ist es, daß auch der 7<sup>14</sup> erwähnte  $\text{אֶלְיָאֵזֶר}$  ein Sohn des Propheten war. Die letzte sichere Spur der Wirksamkeit Jesajas haben wir im Jahre 701. Er wird daher bald nachher gestorben sein. Nach einer späten, an II Reg 21<sup>16</sup> anknüpfenden Legende soll er unter Manasse den Märtyrertod erlitten haben (cf. Martyr. Jesajae [§ 179] und vielleicht auch Hebr II 37).

**2. Allgemeiner Charakter seiner Predigt.** Jesaja wird seit alter Zeit als der König unter den Propheten bezeichnet. In der Tat kennzeichnet ihn eine königliche Erhabenheit, die ihre Wurzel in der Ueberzeugung hat, der Vertreter des erhabenen himmlischen Königs Jahwe zu sein. Es ist hier nicht der Ort, die Theologie Jesajas ausführlich darzulegen. Wir müssen uns auf eine allgemeine Charakteristik beschränken. Grundlegend ist die Vorstellung von Jahwe, die sich in den beiden besonders beliebten Benennungen als  $\text{אֱלֹהֵי צְבָאוֹת}$  und  $\text{קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל}$  dahin ausprägt, daß er der absolut Erhabene ist. In königlicher Majestät, umgeben von den ihn preisenden Seraphim, erschien er dem Propheten in der Berufungsvision (61 ff.). Er leitet die Geschichte der ganzen Welt nach seinen Plänen; er benutzt die Völker, besonders Assur, als seine Werkzeuge, auch gegen ihren Willen; in sicherer Ruhe sieht er dem Toben der Völker zu, um ihm, wenn seine Stunde gekommen, mit einem einzigen Scheltwort ein Ende zu machen: in seinem Gericht wirft er alles Hohe und Stolze in den Staub, daß er allein als der Erhabene dasteht. Aber obwohl Herr der ganzen Welt, ist er doch besonders der Erhabene Israels ( $\text{קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל}$ ), nicht in dem Sinne, daß seine Größe unabtrennbar mit der Größe Israels verbunden wäre (offenbart er sich doch gerade auch in der Vernichtung des Nordreichs und der Demütigung Judas als den Erhabenen), sondern in dem Sinne, daß er seinen Thron auf dem Zion aufgeschlagen und hier den Grundstein seines Reiches gelegt hat. Dieses deckt sich nicht mit der Nation Israel resp. Juda, es umfaßt vielmehr nur die, welche auf ihm ihr Vertrauen setzen und in Demut und Gerechtigkeit (die Erhabenheit ist also eine sittlich qualifizierte) sich ihm unter-

ordnen (28 16f.). Immerhin bietet die Festigkeit dieses Grundsteines die Gewähr dafür, daß Juda nie restlos vernichtet werden kann. — Das Korrelat zu dieser Gottesvorstellung ist die Forderung, daß jedes Volk sich vor Jahwe demütigt, daß besonders Assur sich in die Rolle eines Werkzeuges fügt und keine eigenen Pläne verfolgt. Juda aber auf Jahwe vertraut, ihn allein walten läßt und selbst ruhig zuwartet (30 15). Die Sünde besteht nach Jesaja wesentlich in dem Stolz und Hochmut, in dem Mangel an Vertrauen auf Jahwe und seiner Kebrseite, dem Vertrauen auf die eigene Kraft, auf Götzen und Zauberei, auf irdische Machtmittel und Bundesgenossen, als seien sie vertrauenswürdiger als Jahwe. Nur in untergeordnetem Maße kommen daneben Bestechlichkeit, Rechtsbeugung, Lieblosigkeit als Sünden in Betracht. — Damit ist auch die Gerichtsvorstellung Jesajas bestimmt. Jahwes richterliches Einschreiten hat nicht den Zweck der Vernichtung, sondern der Demütigung. Nur die werden von ihm hinweggerafft, die sich nicht bekehren. So ist das Gericht ein Läuterungsprozeß, der die Schlacken ausscheidet, um das Edelmetall zu gewinnen. Ein Rest muß übrig bleiben, an dem Jahwe seinen Plan zu Ende führen kann. Das Ende aber ist das Reich Gottes, für die, zu denen es kommt, verbunden mit reichen religiösen, sittlichen, politischen und physischen Segnungen.

**3. Die geschichtliche Entfaltung dieser Grundgedanken** in der prophetischen Wirksamkeit Jesajas steht in engem Zusammenhang mit der Gestaltung der Zeitverhältnisse. Können wir auch nicht alle Orakel genau datieren, so ist doch die Entstehungszeit so vieler sicher genug zu bestimmen, daß wir einen geschichtlichen Aufriß zu geben wagen dürfen. **a. Der ersten Periode**, der Zeit von der Berufung (738) bis zum Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges gehören etwa an 1 21-26 2 6-19 3 1-9, 12-15, 16-41 4 2-6 5 1-7, 8-21 10 1-4a 9 7-20 + 5 25-30. Es sind Gerichtsankündigungen über Juda und in einem Falle auch über das Nordreich Israel, in der Hauptsache veranlaßt durch die Korruption der Beamten, die Ueppigkeit und den Hochmut der vornehmeren Gesellschaftsklassen, das stolze Vertrauen auf irdische Machtmittel, Götzendienst und Zauberei, durch die Verkehrung des sittlichen Urteils und die unbußfertige Haltung gegenüber der prophetischen Predigt und den göttlichen Gerichten. Die Vorstellung von dem kommenden Gericht ist noch wenig konkret: nur in 5 26-30, wohl einem der jüngsten Stücke dieser Zeit, erscheinen die Assyrer deutlich als Werkzeuge des Gerichtes. Mehrfach wird auch auf das Heil hingewiesen, das dem im Gericht übrigbleibenden Rest zu teil wird (1 26 4 2 ff.).

**b. Epochemachend** wurde für Jesajas Wirken **der syrisch-ephraimitische Krieg** (735 v.). Jesaja ermutigte den König und das Volk durch die bestimmte Ankündigung, daß Ephraim und Damaskus dicht vor ihrem Untergang ständen, also von ihnen keine große Gefahr drohe (7 2-9a 8 1-2, 3-4 17 1-3, 4-11). Um den König Ahas für die Politik des Glaubens zu gewinnen, bot er ihm

die Wahl eines Vorzeichens an und, da er auszuweichen suchte, verkündigte er ihm selbst ein Vorzeichen: es besteht in der baldigen Errettung Judas von der augenblicklichen Gefahr (78:27) und verbürgt die baldige Vernichtung von Ephraim und Damaskus, also das Freiwerden von weiterer Gefahr und das Eintreten einer Zeit des Heiles für Juda (710-16). Es ist nicht ausgeschlossen, freilich auch in keiner Weise beweisbar, daß auch 118-20 aus dieser Zeit stammen. Aber Jesajas Bemühungen waren vergeblich, Achas rief die Hilfe der Assyrer an. So verkündete nun Jesaja, daß dieser offenbare Unglaube seine Strafe darin finden solle, daß eben die Assyrer, von denen man Rettung erhoffte, Juda an den Rand des Verderbens bringen würden (717-25 85-8, 11-15). Von der Unmöglichkeit überzeugt, König und Volk vor diesem Gericht zu retten, zieht sich Jesaja aus der öffentlichen Wirksamkeit zurück, um nur noch im Kreise seiner Jünger zu wirken (816, 19-23). Aber den Glauben, daß Jahwe einen Rest durch das Gericht hindurch retten werde, und daß diesem reiches Heil zuteil werden würde, gibt er dennoch nicht preis, verleiht dieser Hoffnung auch im Kreise seiner Jünger deutlichen Ausdruck (817-18 91-6 111-9). Dieser vorläufige Abschluß seines öffentlichen Wirkens gibt ihm Anlaß, eine schriftliche Darstellung seiner vergeblichen Bemühungen zur Rettung des Volkes zu geben, und er eröffnet diese durch den Bericht über seine Berufung (61-13a).

c. Aus den **folgenden drei Jahrzehnten** (etwa 733—703) haben wir nur verhältnismäßig wenig Reden Jesajas. Es scheint danach, daß er nur ausnahmsweise bei besonders wichtigen Anlässen wieder zum Wort griff. Nur einzelne Stücke sind mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmter zu datieren. Aus der Zeit, in der der Aufstand gegen Salmanassar (724—720) vorbereitet wurde, stammt wohl 181-6, aus der Aufstandszeit selbst (doch noch vor 722) 281-4, vielleicht auch einzelnes von 174 ff. Jesaja erklärt hier, daß Jahwe dem Toben der Völker ruhig zusehen werde, bis seine Stunde komme; dann werde er seine Feinde vernichten. Damit fordert er, daß Juda sich von den politischen Händeln zurückhalte. Dem Nordreich aber kündigt er den Fall der Hauptstadt Samaria an. Aus der Zeit Sargons stammen 201-6. Als die Philister sich im Vertrauen auf die ägyptische Unterstützung empörten (713), legte Jesaja sein Obergewand ab und ging barfuß, um so zu veranschaulichen, wie die Ägypter als Kriegsgefangene von den Assyrern fortgeschleppt werden würden, das Vertrauen auf sie also täuschen würde. Das tat er drei Jahre lang; im Jahre 711 aber deutete er sein Tun durch eine Rede (201 ff.). Im übrigen müssen wir uns damit begnügen, die wahrscheinlich aus dieser Zeit stammenden Stücke sachlich zu gruppieren. Mehrfach beschäftigte er sich mit Assur. Es ist ihm gewiß, daß alle Völker, die sich gegen es antlehnen, seiner Macht verfallen, da es die Strafrute in der Hand Jahwes ist; so Israel (281-4, cf. schon 97 ff. 171 ff.), die Philister (142s ff.) und Moab (? 151—1613, Anwendung einer älteren, als Prophetie gedeuteten

Elegie). Aber ebenso gewiß ist es ihm, daß das hochmütige Prahlen der Assyrer, sie würden auch Juda vernichten, zu ihrem eigenen Verderben führen werde (10 5-19, 27, -34 14 24-25). Doch sei bemerkt, daß die Prophetien gegen Assur möglicherweise erst aus der Zeit um 701 stammen. Liegt den Erzählungen Kap. 38 und 39 etwas Historisches zugrunde, so dürfte auch das in diese Periode verwiesen werden müssen.

d. Ausführlicher sind wir schließlich wieder über **das Jahr 701** und die kurz vorübergehende Zeit unterrichtet, wo Jesaja aufs neue in Konflikt mit den Leitern der Politik geriet. Er empfahl das Ruhehalten und Vertrauen auf Jahwe als das allein berechtigte Verhalten. Aber Hiskia hatte sich im Vertrauen auf Aegypten der Koalition gegen Assur angeschlossen, verfolgte also eine ungöttliche Politik. Jesaja hielt den Großen Judas das Verkehrte derselben vor: die Aegypter werden nicht helfen können, sind sie doch nur Menschen und nicht Gott; sie haben sich auch schon oft genug als ein „Großman, das still sitzt“ erwiesen. Dazu kommt, daß man durch die falsche Politik sich gegen Jahwe versündigt, um so stärker, je mehr man der prophetischen Mahnungen spottet. Eben darum werden die Judäer kein Gelingen haben, sondern von Assur niedergeworfen werden. Auf der anderen Seite aber wird sich zeigen, daß Jahwe der rechte Helfer all derer ist, die auf ihn vertrauen. Vernichten können die Assyrer Juda nicht. Wenn sie es genügend geächtigt haben, dann wird Jahwe für Jerusalem streiten und Assur niederschlagen (28 7-29 16 30 1-18, 27-33 31 1-9). Es ist daher wohl möglich, daß den Erzählungen Jes 36-37 und speziell den darin mitgeteilten, freilich unechten Orakeln wenigstens etwas Historisches zugrunde liegt, daß nämlich Jesaja wirklich Hiskia den Rat gab, die Uebergabe Jerusalems zu verweigern. Aus derselben Zeit stammen auch die Aussprüche über Schebna (22 15-23; daran angeschlossen ein ergänzender Spruch über Eljakim, den Amtsnachfolger Schebnas, v 24-25); es liegt daher nahe, zu vermuten, daß Schebna die Hauptschuld an der falschen Politik Hiskias trug und dadurch den Zorn Jesajas herausgefordert hatte, der übrigens auch durch sein hochmütiges Benehmen wohl verdient war. Der Ausgang hat Jesaja bis zu einem gewissen Grade recht gegeben: Sancherib mußte abziehen, ohne Jerusalem erobert zu haben. Immerhin doch nur bis zu einem gewissen Grade, denn Assurs Macht war keineswegs gebrochen, und die Demütigung Judas war noch keine genügende. Die letzten erhaltenen Aussprüche Jesajas zeigen, wie er weitere Gerichte voraussieht (22 1-14), und wie er die fürchtbare Lehre der Geschichte zu einer eindringlichen Mahnung zu rechter Bekehrung verwertet (1 2-17).

4. **Formelle Charakteristik.** Die Reden Jesajas zeigen fast überall einen gehobenen Stil, der stark poetisch gefärbt ist und gelegentlich rein poetisch wird (Strophenbildung mit Kehrversen 26 ff. 97 ff.; das Klage lied 12 ff., das Weinbergslied 51 ff.). Die Darstellung ist durch zahlreiche, oft schnell



wechselnde Bilder oder die Ausmalung konkreter Einzelzüge belebt, ja bisweilen beschränkt sich die Schilderung einer Situation auf die Mitteilung einer das Ganze grell beleuchtenden Einzelheit (z. B. 36 f., 41–517, 715, 21, 23 ff., etc.). Gelegentlich treffen wir Lautmalerei (521, 287 f., 10, 296) oder Assonanzen (57, 1016, 225, 299, 3016). Das gleiche Thema weiß er in immer neuen Formen zu behandeln (vgl. z. B. die vielfachen Schilderungen des Gerichts über Assur). Finden wir auch gelegentlich lange Aufzählungen (111 ff., 212 ff., 318 ff., 1027 ff.) oder breitere Ausführungen von Bildern (15 ff., 51 ff.), so ist doch im ganzen große Knappheit des Ausdruckes und schnelles Fortschreiten der Gedanken charakteristisch. Beliebte sind schroffe Antithesen und überraschende Wendungen (12, 3, 21, 217 f., 51 ff., 85 ff., 11 ff., etc.). — In der Regel wirkt Jesaja nur durch das Wort; eine Veranschaulichung durch prophetische Handlung findet sich nur einmal (203); vgl. jedoch auch die Mitnahme des  $\text{זֶשֶׁר} \text{זֶשֶׁר}$  (73) und die Aufstellung einer Tafel mit den Worten  $\text{זֶשֶׁר} \text{זֶשֶׁר}$   $\text{זֶשֶׁר} \text{זֶשֶׁר}$  (81 f.), sowie die Benennung seiner Kinder mit prophetisch bedeutungsvollen Namen. Von Visionen hören wir, abgesehen von der Berufungsvision Kap. 6, nichts.

### § 106. Die Entstehung des Buches Jesaja.

1. Das Buch Jes setzt sich aus mehreren ursprünglich selbständigen **Grundsammlungen** zusammen. Zwei derselben scheinen von Jesaja selbst zusammengestellt zu sein: 1. 61–96\* kurz nach 734 und 2. Kap. 28–31\* im Jahre 701; die Zusammenstellung der übrigen dürfte auf die Jünger und Freunde des Propheten zurückgehen, nämlich 3. Kap. 2–4\* kurz nach 735, 4. Kap. 5+97–119\*, 5. Kap. 1\*, 6. der Grundstock der Massa-Sammlung Kap. 13–23 kurz nach dem Tode Jesajas. Die meisten dieser Büchlein waren so disponiert, daß auf eine Anzahl von Gerichts- und Bußpredigten am Schluß eine Heilswissagung folgte; ausgenommen sind die Massa-Sammlung, der die Heilswissagung ganz fehlte, und der ägyptisch-assyrische Redezyklus, in dem Drohung und Verheißung durcheinander laufen.

2. Diese Büchlein haben im Laufe der Zeit mehrfach **Erweiterungen** erfahren. Es handelt sich dabei nur in beschränktem Maße um Nachträge echten Materials (§ 100, 5–101, 16), das sich z. T. vielleicht in einer Jesajabiographie fand. In der Hauptsache fanden unechte Orakel meist nach-exilischen Ursprungs (ist ein anderer Ursprung wahrscheinlich, oder läßt sich die Zeit genauer bestimmen, so ist das im folgenden vermerkt) Aufnahme, und zwar namentlich am Schluß der Sammlungen. So wurde die Sammlung Kap. 1 ergänzt durch die Anhänge 127–31 und 22–4, die Sammlung Kap. 6–96 durch das in sie eingefügte Stück 89–10, die Sammlung Kap. 5+97–119 durch die eingeschobenen Stücke 1020–23, 24–27a und die Anhänge 1110, 11–16, 121–2, 3–6, die Sammlung Kap. 13–23 durch die Einschaltungen 131–1421 (aus dem Ende des Exils, später ergänzt durch

14<sup>22-23</sup>, 14<sup>26-27</sup> (Anhang an 14<sup>24-25</sup>), 17<sup>12-14</sup> 19<sup>1-22</sup> (mehrere Stücke aus der Zeit von etwa 660—630), 19<sup>23-25</sup> 21<sup>1-10</sup> (aus dem Ende des Exils), 21<sup>11-12,13-17</sup>, vor allem aber durch die Anfügung von 23<sup>1-14</sup> (348, überarbeitet 332), 23<sup>15-18</sup> (Anfang des 3. Jh.) und der Apokalypse Kap. 24—27 (Grundstock wohl aus der Zeit Alexanders des Großen, Ergänzungen aus der Folgezeit bis ins 3. Jh.), endlich die Sammlung Kap. 28—31 durch die Einschaltungen 28<sup>5-6</sup> 29<sup>17-24</sup> 30<sup>19-26</sup> und durch die Anhänge Kap. 32—35. Dazu kommen noch eine Reihe kleiner Bearbeiterzusätze und Glossen, besonders 2<sup>20 f.</sup> 22<sup>3</sup> 1<sup>1b,10-11</sup> 4<sup>3b,5b</sup> 5<sup>15 f.</sup> 6<sup>13b</sup> 7<sup>1,8b,9b,22</sup> 9<sup>14</sup> 10<sup>4b,10</sup> (oder 11a) 18<sup>3,7</sup> 19<sup>13b</sup> 20<sup>2,5</sup> 23<sup>5</sup> 29<sup>7-8\*</sup> etc.

**3. Die Vereinigung der Sammlungen.** Am frühesten scheinen die Sammlungen Kap. 2—4. 5—9 7—11 9 und 6<sup>1</sup> 9<sup>6</sup> in einem Buche vereinigt zu sein. Dafür spricht, daß sich am Schluß von Kap. 4 und hinter 9<sup>6</sup> keine nachexilischen Anhänge finden, und daß alle drei unter einer gemeinsamen Ueberschrift (2<sup>1</sup>, wozu vielleicht auch die chronologische Angabe 1<sup>1b</sup> gehörte, die später in die Ueberschrift von Kap. 1 übernommen wurde) zusammengefaßt sind. Die Vereinigung dürfte in der exilischen Zeit erfolgt sein (§ 141,5a). Es scheint dabei im ganzen eine chronologische Anordnung beabsichtigt zu sein. Daher wurden Kap. 2—4 und ein Teil der Sammlung Kap. 5. 9<sup>7 ff.</sup> vor Kap. 6<sup>1-9<sup>6</sup></sup> gestellt, da sie die frühesten Reden Jesajas enthielten, während 6<sup>1-9<sup>6</sup></sup> und 10<sup>5 ff.</sup> im ganzen erst der Zeit von 735 ff. angehören. Doch ist die ursprüngliche Anordnung verwirrt (§ 100,4a). So gab es im Anfang der nachexilischen Zeit nur noch vier selbständige Bücher: 1. Kap. 1\*, 2. Kap. 2—11 9\*, 3. den Grundstock der Sammlung Kap. 13—23, 4. Kap. 28—31\*, daneben wohl noch eine Jesajabiographie, die ebenfalls noch eine Reihe von Orakeln enthielt. — In die nachexilische Zeit fällt die durchgreifendere Bearbeitung und Ergänzung dieser Bücher, die sich wohl bis in das 3. Jh. hinein erstreckt (cf. Nr. 2). Wir können ihre Entwicklung im einzelnen nicht verfolgen. Nur bei Kap. 13 ff. haben wir zwei Stadien beobachtet. Im ersten wurden einige Orakel nachgetragen und alle mit der Ueberschrift  $\text{אָרָקֵל}$  versehen; da sich darunter auch das erst 348 resp. 332 entstandene Orakel 23<sup>1-14</sup> befindet, ist diese Bearbeitung wohl gegen Ende des 4. Jh. anzusetzen. Im zweiten Stadium wurden weitere teils echte, teils unechte Orakel nachgetragen und 23<sup>15-18</sup> Kap. 24—27 angefügt; da einige der nachgetragenen Stücke erst aus dem Anfang des 3. Jh. stammen, wird diese Bearbeitung in das 3. Jh. gehören. — Danach gehört die Schlußredaktion frühestens in das 3. Jh. Ueber dieses dürfen wir aber auch nicht hinabgehen, da der Prophetenkanon etwa um 200 abgeschlossen gewesen sein dürfte. Bei dieser Schlußredaktion wurden die Einzelbücher einfach aneinandergereiht, zugleich aber wurden Kap. 36—39 angehängt, damit in dem Buche alles vereinigt wäre, was von Jesaja überliefert war. Eine Erinnerung an diese späte Entstehungszeit des Gesamtbuches hat sich viel-

leicht darin erhalten, daß Baba bathra 14 b das Buch Jes hinter Jer und Ezech gestellt ist. Zu widersprechen scheint ihr die Tatsache, daß Kap. 36—39 in 11 Chr 32<sup>32</sup> bereits als Bestandteil des Jesajabuches zitiert werden: doch ist zweifelhaft, ob der Hinweis auf das Jesajabuch hier nicht sekundär ist (§ 87,7). — Zu den jüngsten, der Schlußredaktion erst folgenden Nachträgen mögen 2 2-4 gehören, die eigentlich den Abschluß von Kap. 1 bilden sollten, aber hinter die Ueberschrift von Kap. 2 geraten sind, also wohl zunächst am Rande standen. Die falsche Einordnung machte dann eine Ueberleitung von 2 2-4 auf v 6 ff. nötig, die wir in v 5 haben. Noch jüngere Nachträge sind die noch in LXX fehlenden 2 22 und 6 13b<sub>7</sub>.

### § 107—111. Deuterocesaja (Jes 40—66).

**Literatur** (vgl. die Literaturangaben vor § 98): Kommentare: LSEINECKE 1870; JLEY 1893; JSKINNER 1898. — Zum Text: AKLOSTERMANN (Sammlung hebr.-deutscher Bibeltexte, Heft 1) 1893; JHGGYNG, Jes 40—66, 1898. — Abhandlungen: FMKRÜGER, Essai sur la théologie d'Esaië XL—LXVI, 1881; EGRAF, De l'unité des chap. XL—LXVI d'Esaië 1895; HOORT, Krit. anteekeningen op Jez 40—66, THE 1891 S. 461 ff.; EKONIG, The exiles' book of consolation 1899; ESELLIN, Das Rätsel d. deuterocesajanischen Buches 1908; AVANHOONACKER, Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chap. XLss. d'Isaïe, RB 1910 S. 557 ff., 1911 S. 107 ff. 279 ff. — Spezialliteratur zum Ebed-Jahwe-Problem und zur Tritocesajafrage s. in § 108 u. 110.

#### § 107. Inhalt und allgemeiner Charakter von Jes 40—55.

**1. Inhaltsübersicht:** 40 1-11 Trostbotschaft an Zion, die Schuld ist gesühnt, Jahwe führt die Seinen einem guten Hirten gleich auf einem durch die Wüste gebalnten Weg heim; 40 12-26 Jahwes Erhabenheit und Unvergleichlichkeit; 40 27-31 Ermütigung Jakobs; 41 1-4 Jahwe ist's, der seinem Helden (Cyrus) Erfolg schenkt; 41 5-20 die Heiden geraten in Angst, Israel aber soll sich nicht fürchten, denn seine Feinde werden zuschanden, ihm aber hilft Jahwe; 41 21-29 die Ohnmacht der Götzen; 42 1-9 das erste Stück über den Ebed-Jahwe, seine Wirksamkeit und Aufgabe, Jahwe verbürgt ihm Erfolg; 42 10-17 Jahwe schreitet nach langer Zurückhaltung als ein rechter Kriegsheld gegen seine Feinde ein, Israel zum Heil, den Götzendienern zur Beschämung; 42 18-25 Israel ward wegen seiner Blindheit und Taubheit seinen Feinden preisgegeben; 43 1-7 nun aber will Jahwe es erlösen, die Heiden als Lösegeld für es preisgeben und es wieder sammeln; 43 8-13 daran, daß nur Jahwe dies vorausverkündet und tut, soll erkannt werden, daß er allein ein Gott und Helfer ist; 43 14-21 Jahwe schickt sich zu großen Taten an, durch die alle früheren in den Schatten gestellt werden sollen, er läßt Babel erobern und durch die Wüste einen Weg für Israel bahnen; 43 22-28 er tut es aus freier, unverdienter Gnade; 44 1-5 nun braucht sich Jakob nicht mehr zu schämen, unter Jahwes Segen wird es üppig gedeihen; 44 6-20 Jahwe allein ist Gott, denn er allein weissagt und handelt, die Götzen, bloße Machwerke von Menschenhand, verdienen nur Spott;

44<sup>21-23</sup> daher soll Israel sich zu Jahwe bekehren, die Welt aber soll über Jahwes Selbstverherrlichung durch Israels Erlösung jubeln; 44<sup>24-45<sup>5</sup></sup> um die heidnische Weisheit zuschanden zu machen und das Wort seiner Propheten zu erfüllen, Jerusalem und den Tempel wiedererstehen zu lassen und sich als alleinigen Gott zu erweisen, verheißt Jahwe Cyrus Sieg und Beute; 45<sup>9-17</sup> wehe über die, die mit Jahwe hadern! er schenkt Cyrus Sieg, um Israel zu helfen und sich als alleinigen Gott zu erweisen; 45<sup>18-25</sup> da Jahwes Weissagungen in Israel öffentlich ergangen sind, kein anderer Gott aber Weissagungen aufweisen kann, müssen auch die Heiden anerkennen, daß er allein Gott ist; 46<sup>1-13</sup> der Fall Babels und seiner Götzen ein Beweis der Unvergleichlichkeit Jahwes und der Unvernunft des Götzendienstes, zugleich ein Grund für Israel, neuen Mut zu schöpfen; 47<sup>1-15</sup> Triumphgesang auf den Fall Babels; 48<sup>1-22</sup> Jahwes frühere und jetzige Weissagungen haben den Zweck, das starrsinnige Israel zu überzeugen, daß er es ist, der alles wirkt: läßt es sich bekehren, dann soll ihm reiches Heil zuteil werden, besonders die Errettung aus Babel; 49<sup>1-6</sup> das zweite Ebed-Jahwe-Stück: der Ebed verzweifelt an seinem Erfolg, Jahwe aber will ihm noch eine größere Aufgabe übertragen; 49<sup>7-13</sup> Jahwe will Israel zum Staunen der Heiden herrlich wiederherstellen; 49<sup>14-50<sup>3</sup></sup> Tröstung Zions durch die Verheißung, daß ihre Kinder heimkehren und die Heiden in ihren Dienst treten, denn Jahwe läßt sich sein Eigentum nicht nehmen; 50<sup>4-11</sup> das dritte Ebed-Jahwe-Stück: der Ebed leidet willig im Dienst Jahwes und vertraut auf seine Hilfe; 51<sup>1-8</sup> Ermutigung Israels, seine Feinde werden zuschanden, ihm aber wird ewiges Heil zuteil; 51<sup>9-11</sup> Aufruf an Jahwe, wie in den Tagen der Urzeit mächtige Taten zum Heil seines Volkes zu verrichten; 51<sup>12-16</sup> Jahwe ist's, der tröstet, darum keine Furcht! 51<sup>17-23</sup> der Zorn Jahwes, unter dem Zion litt, wird sich nun über die Heiden entladen; 52<sup>1-12</sup> daher soll Zion sich aus dem Staub erheben, schon nahen die das Heil verkündenden Boten; 52<sup>13-53<sup>12</sup></sup> das vierte Ebed-Jahwe-Stück: der Ebed erlag scheinbar unter den Strafen, die Jahwe ihm wegen seiner Sünden auferlegte; in Wahrheit büßte er die Schuld der Heiden; darum erhöht ihn Jahwe so wunderbar, daß die Heiden darüber in Staunen geraten und ihn recht beurteilen lernen; 54<sup>1-10</sup> Zion mag jubeln, denn Jahwe zürnte nur kurze Zeit, nun aber soll seine Gnade ewig währen; 54<sup>11-17</sup> Zions Heil; 55<sup>1-13</sup> Aufforderung zum Ergreifen des Heils durch Bekehrung zu Jahwe, dessen Wort kein leerer Schall ist, sondern der ausführt, was er verheißt hat.

**2. Inhaltliche Charakteristik.** a. Der Verfasser knüpft deutlich an bestimmte Vorgänge der Geschichte an, an Cyrus' Heranzug gegen Babel, der nach seiner Überzeugung zum Fall Babels, zur Befreiung der Israeliten, zu ihrer Heimkehr nach Palästina und zur Wiederaufrichtung des Tempels führen wird. Aber er sieht in diesem Drama mehr als nur einen einfachen Vorgang der Geschichte. In ihm vollzieht sich der **Entscheidungskampf**

**Jahwes gegen das Heidentum** und der Sieg der Jahwereligion. Jahwe ist der einzige wahre Gott, der Schöpfer der Welt, der Lenker der Natur und der Geschichte. Die heidnischen Götter sind nichts als tote Götzenbilder, Machwerke von Menschenhand. Wenn sie trotzdem als Götter gelten, so wird Jahwe die ihm gebührende Ehre der alleinigen Gottheit vorenthalten, und die Rücksicht auf seine Ehre fordert es, daß er diesem Zustand ein Ende macht. Dazu hat er Cyrus als sein Werkzeug ausersehen, ihm schenkt er den Sieg über Babel, das Zentrum des Heidentums, um die Götzen zu stürzen und aller Welt zu beweisen, daß er allein Gott ist. Nun scheint es freilich, daß dieser Zweck besser erreicht werden könnte, wenn Jahwe in Israel einen Retter erweckte. Aber dann könnte Israel sich selbst den Ruhm zuschreiben. Um das auszuschließen, bedient er sich eines Heiden als Werkzeug. Freilich scheint es dann erst recht fraglich, ob der Sieg wirklich auf Jahwes Rechnung kommt, und ob das auch allgemein anerkannt wird. Dies sieht der Verfasser gesichert durch zweierlei. Erstlich dadurch, daß nur Jahwe, er aber auch in voller Öffentlichkeit, das geweissagt hat und noch weissagt, was sich jetzt vollzieht; so muß allgemein anerkannt werden, daß es sein Werk ist. Zweitens aber kommen die Erfolge in Betracht: durch den Sieg des Cyrus kommt es zur Wiederherstellung Israels und des Tempels Jahwes, woraus klar wird, daß alles im Interesse Jahwes geschah. Dazu kommt noch, daß er sich bei der Heimführung seines Volkes noch sinnenfälliger offenbaren wird; denn sie wird sich unter Wundern vollziehen, die all seine bisherigen Taten in den Schatten stellen und in aller Welt das größte Staunen erregen werden. So werden denn alle Völker in dem Fall Babels und in der Wiederherstellung Israels eine Selbstverherrlichung Jahwes und einen Beweis der Nichtigkeit der Götzen sehen, sich zu Jahwe bekehren und in seinen Dienst treten.

b. Damit ist in der Hauptsache auch schon **Israels Rolle in diesem Drama** bestimmt. Der Verfasser bezeichnet sie dadurch, daß er Israel den Titel des  $\text{קָדֵשׁ יִשְׂרָאֵל}$  gibt. Dieser, wohl dem Titel  $\text{קָדֵשׁ יִשְׂרָאֵל}$  (KAUTZSCH, Mitteilungen u. Nachricht. d. Deutsch. Palästina-Vereins 1904 S. 1 ff.) nachgebildet, weist weniger auf eine Aufgabe als auf eine besondere Vertrauensstellung hin; in Verbindung mit ihm stehen Aussagen Jahwes wie „ich habe dich erwählt, ich helfe dir“. Dem entspricht es, daß Israel in der Hauptsache bei Deuterocesaja passiv ist: nicht Israel soll Jahwe verherrlichen, sondern Jahwe verherrlicht sich an Israel. Immerhin weist der Titel doch auch auf eine Aufgabe hin, und auch Deuterocesaja redet von einer solchen. Es ist freilich zweifelhaft, ob die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder seiner Schrift ursprünglich angehörten, und ob in ihnen der Ebed von Israel zu verstehen ist (§ 108). Aber auch wenn wir von ihnen absehen, fehlt es nicht an Aussagen, die Israel eine Aufgabe zuschreiben. Es soll als Zeuge für Jahwe gegenüber den Heiden und ihren Götzen auftreten, vor allem bezen-

gen, daß Jahwe wirklich all das geweissagt hat, was er jetzt ausführt. — Indem nun Deuterocesaja Israel als **יְהוָה יִיֵּרָא** betrachtet, ergeben sich zwei einander scheinbar widersprechende Beurteilungen. Israel war blind und taub, erkannte Jahwe nicht recht und zog ihm vielfach die Götzen vor. Deswegen hat Jahwe es den Babyloniern preisgeben müssen. Auch jetzt hat es vielfach noch nicht das rechte Vertrauen zu ihm, Deuterocesaja muß seinen Kleinmut, seine Furcht vor den Götzen, gelegentlich auch sein Murren gegen Jahwe bekämpfen. Wenn Jahwe Israel jetzt verherrlichen will, so tut er das aus unverdienter Gnade und wesentlich mit Rücksicht auf seine eigene Ehre, um seines Namens willen, um sich selbst an Israel zu verherrlichen, daneben freilich aus Mitleid und Erbarmen mit seinem Knecht. Auf der andern Seite erscheint Israel als das einzige Volk, das Jahwe kennt und dient, während die Heiden den Götzen ergeben sind. So sollte es groß und herrlich in der Welt dastehen, während die Heiden gestraft werden sollten. In Wahrheit ist es genau umgekehrt. Israel wird von den Heiden bedrückt und geschmäht. Die Gerechtigkeit erfordert es, daß diesem Zustand ein Ende gemacht wird; das Heil ist etwas, was Israel von Rechts wegen zukommt, und wird daher von Deuterocesaja gern als **יְהוָה יִיֵּרָא** oder **יְהוָה יִיֵּרָא** bezeichnet. Es liegt auf der Hand, daß diese beiden einander widersprechenden Gedankenreihen, die von da an im Judentum immer neben einander herlaufen, in Wahrheit beide berechtigt sind: es handelt sich nur um eine Betrachtung von verschiedenen Gesichtspunkten aus und um den Widerspruch von Idee und Wirklichkeit, der um so mehr aufgehoben wird, je mehr das empirische Israel sich bemüht, seiner Idee zu entsprechen.

c. **Das bevorstehende Heil** malt Deuterocesaja in sehr lebhaften Farben aus. Es ist universalistisch und partikularistisch zugleich: universalistisch, denn es wird der Zustand eintreten, daß alle Welt die Herrlichkeit Jahwes erkennt und alle Völker sich in seinen Dienst stellen; partikularistisch, denn es ist Israels Gott, der allgemein anerkannt wird, an Israel hat er sich verherrlicht, in Israels Land, auf dem Zion, steht sein Tempel, und wenn auch alle Völker ihm dienen, so ist doch nur Israel sein **יְהוָה** im technischen Sinn des Wortes, und so erweist er seine Gnade an ihm in besonders sinnenfälliger Weise. Er bahnt den aus dem Exil Heimkehrenden einen Weg durch die Wüste, die sich in einen reich bewässerten Garten verwandelt; er selbst zieht vor ihnen her in einer Lichterscheinung und behütet sie vor allen Gefahren. Auf seinen Wink bringen die Heiden die unter ihnen verstreut lebenden Israeliten zurück nach Jerusalem, um dann in ihren Dienst zu treten. Das Land wird wunderbar fruchtbar, das Volk mehrt sich, daß die Städte ihm zu eng werden. Israel herrscht über alle Völker. Die Sünden sind getilgt, und so wird es nie wieder zu einer Verwerfung kommen; der Bund Jahwes und das auf ihm begründete Heil besteht bis in alle Ewigkeit.

**3. Formelle Charakteristik.** a. Die Art der Darstellung Deuterocesajas ist **mehr dichterisch als prophetisch**. Zwar teilt er Worte Jahwes mit, aber in überwiegendem Maße sind seine Ausführungen eigene Betrachtungen über sie, Erörterungen über das Tun Jahwes und deren paränetische Verwertung. Deuterocesaja ist also mehr ein Prediger über die ihm zuteil gewordene Offenbarung als der Mund Jahwes. Ihn als Dichter zu bezeichnen, berechtigt nicht bloß das dichterische Kolorit der Sprache, die sich häutig zum reinen Hymnus erhebt, sondern vor allem die ganze Art und Weise, wie er seine Gedanken ausführt. Er liebt es, anschauliche Bilder zu zeichnen und diese auf den Leser wirken zu lassen. So lehrt er die Ohnmacht der Götzen empfinden, indem er seine Leser bei der Entstehung eines Götzenbildes zusehen läßt (40<sup>19</sup> f. 41<sup>6</sup> f. und besonders 41<sup>12</sup> ff.), oder indem er ihnen eine Gerichtsverhandlung schildert, in der die Götzen ihren Anspruch auf Gottheit nicht verteidigen können (41<sup>21</sup> ff. 43<sup>8</sup> ff.), oder indem er zeigt, wie beim Fall Babels die Menschen die Götzen zu retten suchen, nicht die Götzen die Menschen (46<sup>1</sup> ff.). Er zeigt Zion, die ihrer Kinder beraubte Mutter, wie sie über deren Rückkehr in Staunen gerät (49<sup>14</sup> ff.), oder wie Jahwe sie, die von seinem Taumelkelch überwältigte, aus dem Staub aufstehen läßt (51<sup>17</sup> ff.). Er läßt geheimnisvolle Stimmen vernehmen, die in der Wüste die Herrichtung eines gebahnten Weges anordnen (40<sup>3</sup> ff.). Er belebt die Natur und läßt sie in Jubel ausbrechen über die herrlichen Taten Jahwes (44<sup>23</sup> 49<sup>13</sup> 52<sup>9</sup> 55<sup>12</sup>). Es fehlt seiner Sprache das Wichtige des Jesaja, aber sie ist voll Wärme und Leidenschaft und weiß, das Herz des Lesers gefangen zu nehmen. Aus wenig alttestamentlichen Schriften können so viele auch uns unmittelbar zu Herzen sprechende Worte angeführt werden wie aus Jes 40—55 (z. B. 40<sup>6-8,31</sup> 43<sup>1,24</sup> f. 49<sup>15</sup> 52<sup>7</sup> 54<sup>7</sup> f. 10 55<sup>8-11</sup>).

b. Eigentümlich ist auch der **Stil und Sprachschatz** von Jes 40—55, so daß man ähnlich wie von einem deuteronomischen auch von einem deuterocesajanischen Stil sprechen kann. Ausführliche Zusammenstellungen siehe bei KITTEL S. 348 ff., DRIVER-ROTHSTEIN, Einl. S. 256 ff. und besonders bei CHEYNE, Einl. S. 254 ff., wo zugleich der Versuch gemacht ist, den Sprachgebrauch von Jes 40 ff. als den des Exils und der ersten Jahrhunderte nach dem Exil zu erweisen. Uebrigens beziehen sich diese Zusammenstellungen auf Kap. 40—66. Als besonders charakteristisch für Jes 40—55 sei folgendes erwähnt: 1. stilistische Eigentümlichkeiten: die emphatische Verdoppelung eines Wortes (40<sup>1</sup> 41<sup>27</sup> 43<sup>11,25</sup> 48<sup>11,25</sup> 51<sup>9,12,17</sup>); die Anfügung einer Reihe von Appositionen an ein Substantiv, besonders gern in der Form von Relativsätzen oder von Partizipien (z. B. 41<sup>8</sup> f. 17 42<sup>1</sup> etc.), außerordentlich beliebt im Anschluß an die Nennung Jahwes (z. B. 40<sup>22</sup> f. 28 42<sup>5</sup> 43<sup>1,14,15,16</sup> f. 44<sup>2,24-28</sup> etc.); die Vorliebe für gewisse formelhafte Wendungen wie  $\text{וְיִשְׁמְעוּ אֲזַיְתָם}$  (41<sup>10</sup> 43<sup>1,5</sup> 44<sup>2</sup> 54<sup>4</sup> cf. 41<sup>13</sup>),  $\text{וְיִשְׁמְעוּ אֲזַיְתָם}$

(45 5, 6, 18, 21, 22 46 9 etc.), יְהוָה יִשְׁׁרָאֵל (41 4 44 6 48 12), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (41 4 43 10, 13 46 4 48 12); die Bezeichnung Jahwes als des Schöpfers, Erlösers, Erbarmers, Trösters Israels (z. B. 43 1, 15 44 2, 24 45 11 etc. 41 10 43 14 44 6, 24 47 4 48 17 etc.); — 2. ein z e l n e W o r t e, die wohl auch sonst gelegentlich vorkommen, hier aber besonders oft, z. T. in Verbindung mit der eigentümlichen Gedankenwelt von Jes 40—55: אֱלֹהִים, אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל) und אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל (als Prinzip für Jahwes Heilstaten und geradezu = Heil), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל von Ereignissen und Zuständen), אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל, אֱלֹהֵי יִשְׁׁרָאֵל etc.

e. **Die Gedankenführung.** Das Ganze zerlegt sich leicht in eine Reihe von Einzelabschnitten, die nur lose miteinander verknüpft sind, oft aber ganz unverbunden neben einander stehen. Es ist daher wohl begreiflich, daß man Jes 40—55 oft für eine Sammlung von Einzelprophetien oder Einzeldichtungen gehalten hat (KOPPE, EICHHORN, EWALD, LEX, BUDDE u. a.). Bedenkt man aber, daß die israelitischen Schriftsteller das Hauptgewicht nicht auf die scharfe Herausarbeitung des Gedankenfortschritts nach einer bestimmten Disposition legten, sondern auf die saubere und reizvolle Ausführung der Einzelglieder (cf. Hiob, Koheleth), daß die Einzelstücke ihre volle Bedeutung erst im Ganzen finden, für sich allein aber nur halb verständlich sind, und beachtet man endlich, daß es an einer gewissen Disposition keineswegs fehlt, so wird man doch die Vorstellung vorziehen, daß alle Einzelstücke gleichzeitig als Teile eines Ganzen publiziert wurden, und dann natürlich in schriftlicher Form. Von einer gewissen Disposition kann insofern die Rede sein, als große Abschnitte je von einem Hauptgedanken beherrscht sind. Sondert man 40 1-11 als Einleitung und 55 1-13 als parännetischen Schluß ab, so lassen sich fünf Hauptteile unterscheiden: 1. in 40 12 bis 44 23 wird Jahwes Erlaubenheit und alleinige Gottheit in den Mittelpunkt gestellt, teils in der Polemik gegen den Götzendienst, teils in der Ermunterung Israels; 2. 44 24 45 23 beschäftigen sich besonders mit Cyrus als dem Werkzeug Jahwes; 3. 46 1 47 15 behandeln den Fall Babels; 4. 48 1-22 erörtern die Bedeutung der Weissagungen für die Erreichung der Zwecke Jahwes; 5. 49 1-54 17 handeln von der Erhöhung des jetzt so verachteten Israel. Immerhin ist die Disposition derartig, daß nicht jedes Einzelstück, ja nicht einmal jeder Hauptteil als ein notwendiges Glied des Ganzen betrachtet werden müßte. Es steht der Ansicht, daß einzelne kleinere oder größere Stücke erst nachträglich Aufnahme gefunden haben, prinzipiell kein Bedenken im Wege.

### § 108. Die Ebed-Jahwe-Stücke.

Literatur siehe im Text des Paragraphen.

**I. Das Problem und seine Lösungen.** a. **Das Hauptproblem.** Ein viel verhandeltes Problem bieten die Stücke, in denen ausführlich vom



עֲבֵד יְהוָה behandelt wird (42<sup>a</sup> ff. 49<sup>a</sup> ff. 50<sup>a</sup> ff. 52<sup>13</sup> ff.; die Abgrenzung des Schlusses ist mehrfach streitig). Zweifellos ist עֲבֵד יְהוָה außerhalb dieser Stücke eine Bezeichnung Israels; streitig kann nur sein, ob Israel hier das empirische Volk oder das Israel  $\zeta\zeta\tau\zeta$   $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\zeta$  ist oder teils das eine, teils das andere. Dagegen hat man seit alter Zeit bei den genannten Stücken vielfach den Eindruck gehabt, daß hier von einer einzelnen Person gesprochen wird. Man fragte, ob der Prophet von sich selbst oder von einem andern (dem Messias) rede (Act 8<sup>21</sup>). Die Deutung auf den Messias findet sich mehrfach bei den Juden, besonders aber bei den Christen (so allgemein im NT). Man erklärte daher, daß der Begriff עֲבֵד יְהוָה bei Deuterocesaja nach Art einer Pyramide sich in drei Stufen verengere; er bezeichne 1. das empirische Israel, 2. das Israel  $\zeta\zeta\tau\zeta$   $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\zeta$ , 3. den Messias (z. B. DELITZSCH). Andere bleiben bei zwei Stufen stehen: 1. das empirische Israel, 2. in den Liedern das personifizierte Israel  $\zeta\zeta\tau\zeta$   $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\zeta$  (z. B. DILLMANN), oder 1. das Volk, 2. in den Liedern der Messias (z. B. LEY, Hist. Erklärung d. 2. Teils d. Jes. 1893, StKY 1899 S. 163 ff., 1901 S. 659 ff.; FÜLLKRUG, D. Gottesknecht d. Deuterocesaja 1899; HGRESSMANN, D. Ursprung d. israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 S. 312 ff. [der individuelle Ebed eine mythologische Gestalt]). In der neuesten Zeit sind jedoch Bedenken dagegen aufgetaucht, daß ein und derselbe Begriff in einer Schrift in verschiedenem Sinn gebraucht sein sollte. Man hat daher teils die Lieder aus dem Zusammenhang ausgeschieden, teils nachzuweisen gesucht, daß עֲבֵד יְהוָה in ihnen denselben Sinn habe wie sonst.

#### b. Spezielle Probleme bei Ausscheidung der Ebed-Jahwe-Stücke.

Unter denen, welche die Ebed-Jahwe-Stücke ausscheiden, herrscht eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten über folgende Punkte: 1. wie sind die Lieder abzugrenzen? 2. sind sie alle gleichen Ursprungs? 3. sind sie älter oder jünger als Deuterocesaja? 4. hat Deuterocesaja selbst sie verfaßt vor oder nach seiner Hauptschrift, oder hat ein anderer sie gedichtet? 5. hat Deuterocesaja sie selbst seiner Hauptschrift eingefügt (bei oder nach Abfassung seines Buches) oder ein anderer? 6. ist Jes 53 einheitlich? 7. was ist in den einzelnen Liedern unter dem עֲבֵד zu verstehen, überall das Gleiche oder nicht? — Im folgenden seien die wichtigeren Auffassungen in chronologischer Reihenfolge aufgeführt (vgl. dazu CORNILL, Theol. Rundschau 1900 S. 409 ff.). Zuerst sah EWALD (Propheten 1841) in 52<sup>13</sup>-53<sup>12</sup> ein Oratorium auf den Tod eines Märtyrers aus der Zeit Manasses, das Deuterocesaja in seine Schrift aufnahm und auf Israel anwandte. DUHM (Theol. d. Proph. 1875) war der erste, der eine ähnliche Auffassung für alle vier Lieder vertrat; nach ihm sollten sie sich ursprünglich auf Jeremia beziehen. Im Jesajakommentar (1892) ließ er dagegen die Lieder erst in der ersten Hälfte des 5. Jh. auf die Selicksale eines Toralehners und Seelsorgers gedichtet und nachträglich in Jes 40 ff. eingearbeitet sein; bei 52<sup>13</sup> ff. warf er die Frage der Ein-

heitlichkeit auf (52<sup>13-15</sup> 53<sup>11a,7-12</sup> und 53<sup>1-11az</sup>). SMEND (Alttestl. Relgesch. 1893) hielt die Lieder für älter als Deuterocesaja, gedichtet auf einen Propheten der Zeit Jeremias, doch nicht diesen selbst, in 42<sup>1</sup> ff. 49<sup>1</sup> ff. bereits mit einem Hinblick auf Israel: Deuterocesaja benutzte sie als Zitate und deutete sie sämtlich auf Israel (in der 2. Auflage 1899 ließ SMEND die Lieder von Haus aus auf Israel gedichtet sein; ähnlich WELLHAUSEN, Israel. u. jüd. Gesch. 1894). CHEYNE (Einl. in Jes 1895, deutsch 1897) meinte, Deuterocesaja habe die Lieder auf Hiob gedichtet und dann für Jes 40 ff. als Zitate benutzt; in seiner Uebersetzung und Auslegung des Jes in SBOT 1898 nahm er an, der Ebed sei der Genius Israels, wie er sich in Hiob, Jeremia und Deuterocesaja verkörperte, über das Alter der Lieder wagte er keine Entscheidung. SCHIÄN (D. Ebed-Jahwe-Lieder 1895) hielt 53<sup>2</sup> ff. für ein Gedicht auf einen Märtyrer aus der Zeit vor Deuterocesaja; ein Bearbeiter fügte es in Jes 40 ff. ein und bereitete es vor durch die von ihm verfaßten Lieder 42<sup>1-4</sup> 49<sup>1-6</sup> 50<sup>4-9</sup>, in denen der Ebed ebenfalls als Individuum gedacht ist, und durch 53<sup>1</sup>; ein zweiter Bearbeiter milderte die abrupten Uebergänge durch Einschlebung von 42<sup>5-7</sup> 50<sup>10-11</sup> 52<sup>13-15</sup>. Nach KOSTERS (ThT 1896 S. 588 ff.) sind alle Lieder jünger als Jes 40 ff.; 42<sup>1-4</sup> 49<sup>1-6</sup> 50<sup>4-9</sup> stammen aus der Zeit vor Nehemia und betrachten den Ebed als Zusammenfassung der Geistesverwandten Deuterocesajas in eine Person, 52<sup>13-53<sup>12</sup></sup> stammen aus der Zeit nach Nehemia und betrachten als Ebed die Gemeinde der Frommen: der Redaktor, der sie in Jes 40 ff. einfügte, deutete sie sämtlich auf die Gemeinde und schrieb 42<sup>5-7</sup> 49<sup>7-9a</sup> 50<sup>10-11</sup> 51<sup>4,5b</sup>. Nach LAUE (D. Ebed-Jahwe-Lieder 1898. StKr 1904 S. 319 ff.) entstanden 42<sup>1-4</sup> 49<sup>1-6</sup> 53<sup>1-12</sup> nach Esra, teils in Anknüpfung an Jes 40 ff., teils durch Umarbeitung (Kap. 53 aus einem Krankheitspsalm); in ihnen ist der Ebed der Messias; vom Redaktor stammen 42<sup>5-7</sup> 49<sup>7-9</sup> 52<sup>13-15</sup>; dagegen wurden 50<sup>4-9</sup> erst durch Anfügung von 50<sup>10-11</sup> zu einem Ebed-Jahwe-Lied (letzteres nahm auch schon LEY 1893 an). KITTEL (Kommentar 1898) nahm an, Deuterocesaja entlehnte die Lieder einem zeitgenössischen Dichter und arbeitete sie nachträglich unter Hinzufügung von 42<sup>5-9</sup> 50<sup>10</sup> 52<sup>13</sup> 53<sup>12</sup> in seine Schrift ein; ursprünglich handelten sie von einem geistigen Leiter der exilischen Gemeinde, in dem die Hoffnung den verheißenen Messias sah (in den Vorlesungen zur Theol. d. AT 1899 denkt KITTEL mit SELLIN an Serubabel oder Jojachin). SELLIN (Serubabel 1898) rechnete zu den Liedern auch 42<sup>19-21</sup>, hielt sie für Dichtungen Deuterocesajas aus der Zeit vor Abfassung von Jes 40 ff., die er als Zitate in diese Schrift aufnahm, und deutete sie auf Serubabel; in seinen Studien zur Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde 1901 setzte er an Serubabels Stelle Jojachin. BERTHOLET (Zu Jes 53. 1899) schloß sich im ganzen an DUMS Kommentar an, sah aber in 53<sup>1-11az</sup> eine Dichtung auf den Tod des Schriftgelehrten Eleazar (II Makk 6<sup>18</sup> ff.), die erst spät mit dem Ebed-Jahwe-Lied 52<sup>13-15</sup> 53<sup>11a,7-12</sup> verbunden wurde. ROY

(Israel u. d. Welt in Jes 40-55, Progr. Gnadefeld 1903) hält die Lieder 42 1-7 49 1-13 50 4 51 8 52 13 53 12, in denen der Ebed eine Personifikation der nachexilischen gesetzestreuen Gemeinde ist, für spätere Zusätze. STÄRK (Anmerkungen zu d. Ebed-Jahwe-Liedern, ZwTh 1908 S. 28 ff.) bezieht Jes 53 auf Jojachin, die übrigen auf Israel; sie sind teils älter, teils jünger als Deuterocesaja und in diesen sämtlich erst später eingefügt.

c. Als **Vertreter einheitlichen Ursprungs** und der Anschauung, daß sich der Ebedbegriff der Lieder mit dem der übrigen Teile von Jes 40 ff. decke, seien besonders genannt STADE (Gesch. d. Volkes Isr. II 1888 S. 77 ff.), GIESEBRECHT (Beiträge 1890 S. 146 ff.; D. Knecht Jahwes des Deuteroces. 1902), MARTI (Theol. d. AT 1894 etc.; Kommentar 1900), COBB (The servant of Jahweh, JBL 1895), KÖNIG (Deuterocesajanisches, NkZ 1898), BUDDE (D. sogen. Ebed-Jahwe-Lieder 1900), ZILLESSEN (Israel in Darstellung u. Beurteilung Deuterocesajas. ZATW 1904 S. 251 ff.).

2. **Ist der Ebed der Lieder = Israel?** Als Hauptgrund für die Ausecheidung der Ebed-Jahwe-Lieder wird angeführt, daß ihr Ebed nicht mit Israel identifiziert, vielmehr nur in einem Individuum, sei es einem historischen, sei es einem idealen, wiedererkannt werden könne. a. Diese Behauptung stützt sich zunächst darauf, daß 49 5 f. 50 10 f. 53 1 ff. **der Ebed Israel gegenübergestellt** werde. Aber in 49 5 ff. kann, wie BUDDE und GIESEBRECHT gezeigt haben, Jahwe das logische Subjekt zu den Infinitiven לִשְׁבֹּב, לְהִקָּם und לְהָשִׁיב sein (= indem oder damit er zurückführte; zu gering. daß ich aufrichte und zurückführe); überdies ist die Konstruktion so wenig glatt, daß die Vermutung berechtigt ist, die Worte לִשְׁבֹּב bis אֶסְפֶּה (v 5) und מִתְהַיָּתֵךְ לִי עַד (v 6) seien Zusätze. Ferner sind 50 10 f. schon allein darum von dem Ebed-Jahwe-Lied 50 1-9 abzutrennen, weil hier nicht mehr der Ebed redet; sie können also nur beweisen, daß ihr Verfasser den Ebed von Israel unterschied, aber nicht, daß er nach der Meinung des Dichters von 50 1-9 von Israel zu unterscheiden ist; in § 109,5 wird sich zeigen, daß 50 10 f. nicht von Deuterocesaja stammen. Betreffs 53 1-7 hat GIESEBRECHT (Beiträge S. 146 ff.) mit durchschlagenden Gründen bewiesen, daß hier die Heiden reden, der Ebed also nicht Israel gegenübersteht, und in 53 8 ist der Text entstellt und עַד kann korrekt (vgl. die Kommentare). — b. Für die Behauptung, der Ebed der Lieder müsse als ein Individuum aufgefaßt werden, beruft man sich auf die **individuellen Ausdrücke**, mit denen von ihm gesprochen wird (vgl. Worte wie „von Mutterleib an, Mund, Zunge, Ohr, Rücken, Wange, Seele, Tod, Grab“ etc. 42 2 49 1,2,5 50 1 ff. 52 14 53 3,7-10,12). Aber dergleichen findet sich oft auch, wo Israel personifiziert ist. Uebrigens käme man, wenn man alle diese Aussagen buchstäblich nehmen wollte, zu keiner klaren Vorstellung. Die Leiden des Ebed sind teils von Jahwe verhängte Krankheiten (Aussatz), teils Mißhandlungen vonseiten der Menschen. War der Ebed aussätzig, also aus dem Verkehr mit Menschen ausgeschlossen,

wie konnte er dann als Prophet unter ihnen wirken? Wie kann ein einzelner, noch dazu unansehnlicher Israelit die Augen der ganzen Welt auf sich ziehen? Wie soll man es sich vorstellen, daß er allen Völkern bis an das Ende der Welt die Lehre Jahwes verkündet? Die Aussage, daß er starb und dann doch erfolgreich wirkte, wäre von einem Individuum ganz unverständlich; denn eine Auferweckung, von der übrigens auch nichts gesagt ist, lag außerhalb des Gesichtskreises der Zeit. All diese Schwierigkeiten fallen nur dann fort, wenn wir in dem Ebed das Volk Israel sehen, das im Exil politisch tot war und doch lebte, dessen Leiden bildlich als Krankheit und Mißhandlung bezeichnet werden konnte, von dem die Erwartung wohl möglich war, es werde die Jahwereligion bis an die Enden der Welt ausbreiten. — c. Es gibt aber auch **positive Gründe für die Deutung auf Israel**. In 49<sup>3</sup> wird der Ebed ausdrücklich Israel genannt; zur Streichung von עַבְדֵי יְהוָה liegt kein genügender Anlaß vor. Außerdem stehen dem Ebed in 42 1-4 und nach richtiger Exegese auch in Kap. 53 nur die Heiden gegenüber, ja in Kap. 53 ist der Schluß der Heiden, der Ebed habe nicht für eigene Schuld gelitten, also für die der Heiden, nur dann begreiflich, wenn Israel nicht als dritte Größe in Betracht kommt, sondern mit dem Ebed identisch ist.

**3. Harmonieren die Lieder inhaltlich mit Deuterojesaja?** Auch wenn man in dem Ebed der Lieder Israel sieht, so meint man doch, die Ebedvorstellung sei hier eine andere als sonst in Jes 40 ff., und zwar besonders in zwei Beziehungen. a. Der **Charakter des Ebed** sei verschieden gedacht; denn nach 50 4 ff. sei der Ebed für Jahwes Offenbarungen empfänglich, und nach Kap. 53 leide er schuldlos, dagegen 42 18 ff. sei er blind und taub gegenüber Jahwe, und oft genug werde von Deuterojesaja betont, daß Israel seiner Sünden wegen leide. Aber der Widerspruch ist kein anderer als der schon in § 107,2b behandelte und für das ganze Judentum charakteristische. Er schließt daher die einheitliche Herkunft der Lieder und der übrigen Teile von Jes 40 ff. nicht aus. Daß aber in den Liedern ausschließlich die eine Betrachtungsweise vorliegt, erklärt sich daraus, daß hier die Beziehungen des Ebed zur Heidenwelt ins Auge gefaßt sind und die Frage, wieweit das empirische Israel seiner Idee als Ebed entspricht, nicht in Betracht kommt. — b. Ferner besteht ein Unterschied in der Beziehung, daß in den Liedern das Ebed-Sein wesentlich eine **Aufgabe** bezeichnet, während das sonst mindestens stark zurücktritt. Doch fehlt der Gesichtspunkt der Aufgabe auch außerhalb der Lieder nicht ganz, und so handelt es sich jedenfalls nicht um einen ausschließenden Gegensatz. — c. In Wahrheit ist der **Inhalt der Lieder die notwendige Ergänzung der Gedanken Deuterojesajas**. Wenn Jahwe im Kampf gegen die Götzen und Heiden nur Babel vernichtet, die Menge der übrigen Heiden aber verschont und ihre Sünden nicht straft, obwohl auch sie sich an der Mißhandlung seines Knechtes beteiligt haben, und wenn er auf der andern Seite seinen Knecht

nach der einen Betrachtungsweise schuldlos hat leiden lassen, ohne bisher für ihn einzutreten, so fragt man mit Recht, wie sich das mit der Gerechtigkeit Jahwes und mit der Erhebung Israels zum Rang seines Ebed reime. Es wäre eine Lücke in den Gedanken Deuterocesajas, wenn er darauf keine Antwort zu geben suchte. Wir erhalten diese Antwort, wenn wir die Lieder als einen organischen Bestandteil seines Buches betrachten. Die Schuld der Heiden ist gesühnt durch das stellvertretende unschuldige Leiden des Ebed, die Verhängung von Leiden über den Ebed aber ist dadurch gerechtfertigt, daß sie das Mittel zur Erreichung seiner Aufgabe werden und ihm selbst die größte Ehre und Verherrlichung einbringen.

4. Man beruft sich für die Ausscheidung der Lieder ferner auf **formale Gründe**. a. Den Sprachgebrauch der Lieder hat besonders SCHIÄN mit dem Deuterocesajas verglichen. Nur bei 50<sub>4</sub> ff. und bei Kap. 53 konstatiert er Verschiedenheiten: doch finden diese eine genügende Erklärung in dem Inhalt, der die Benutzung von Ausdrücken erforderte, zu deren Verwendung sonst kein Anlaß vorlag. — b. Man hat ferner behauptet, daß der Kontext durch die Ausscheidung der Lieder gewinne. Aber ein strenger Gedankenfortschritt von Abschnitt zu Abschnitt liegt überhaupt nicht in der Art Deuterocesajas. Man könnte mit gleichem Recht z. B. auch 41<sub>1-7</sub> oder 41<sub>5-20</sub> ausscheiden. In Wahrheit aber würde zwar durch die Ausscheidung von 42<sub>1-7</sub> und 52<sub>13-53<sub>12</sub></sub> der Zusammenhang verbessert, aber nicht durch die von 49<sub>1-9</sub> und 50<sub>4-11</sub>; hier würden sich sogar Schwierigkeiten ergeben. — c. Man weist darauf hin, daß die Lieder mit dem Kontext durch redaktionelle Bindeglieder verknüpft seien (42<sub>5</sub> ff. 49<sub>7</sub> ff. 50<sub>10</sub> f. 52<sub>13-15</sub>); aber abgesehen von 50<sub>10</sub> f., die aus andern Gründen für unecht gelten müssen (§ 109,5), liegt kein zwingender Grund vor, diese Stücke für redaktionell zu halten. — d. Auch die Behauptung, daß einige Lieder (besonders Kap. 53) erst durch redaktionelle Ueberarbeitung zu Ebed-Jahwe-Liedern geworden seien, ist nicht genügend begründet, wird übrigens auch nur von einzelnen aufgestellt. — e. Im Gegenteil liegen so viele Beziehungen zwischen den Liedern und den übrigen Stücken vor, daß die Annahme der Gleichheit des Verfassers als die natürlichste gelten muß; vgl. z. B. 40<sub>27</sub> mit 49<sub>4</sub>; 41<sub>9</sub> f. mit 42<sub>1</sub>; 43<sub>4</sub> mit 49<sub>5</sub>; 44<sub>21,23</sub> mit 49<sub>3</sub>; 45<sub>14</sub> mit 49<sub>7</sub> 53<sub>12</sub>; 45<sub>22</sub> mit 49<sub>6</sub>; 51<sub>4</sub> f. mit 42<sub>1,4</sub> 49<sub>6</sub> 50<sub>8</sub>; 51<sub>7</sub> f. mit 50<sub>9</sub>; 55<sub>5</sub> mit 42<sub>1</sub>.

#### 5. Gleichzeitige Abfassung der Lieder und der übrigen Stücke?

Sind die Lieder von Deuterocesaja selbst gedichtet und nicht erst nachträglich in den Zusammenhang eingearbeitet, so bleibt immer noch die Wahl zwischen den Annahmen, daß sie früher entstanden und dann als Zitate in die Hauptschrift verwoben wurden, oder daß sie gleichzeitig mit dieser verfaßt wurden. Für die erstere führt man an, daß die Lieder mehrfach wie Texte einer Predigt benutzt zu sein scheinen, indem einzelne ihrer Gedanken nachher predigtartig ausgeführt werden. Da nun in einer solchen Ans-

führung gelegentlich auch schon ein Ausdruck verwandt wird, der im Text erst viel später vorkommt (עַל־כַּף 42 c cf. 49 c), so scheint schon jener spätere Text bei Abfassung von 42 c vorgelegen zu haben. Aber eine sichere Entscheidung ist unmöglich, da der Eindruck, daß die Lieder als Texte für Predigten benutzt sind, täuschen kann. Die Frage ist auch relativ bedeutungslos.

### § 109. Die Entstehung von Jes 40—55.

**1. Der Verfasser nicht Jesaja.** Da Jes 40—55 als Teil des Jesajabuches überliefert sind, ist es leicht begreiflich, daß bis in die Neuzeit hinein Jesaja als Verfasser auch dieser Kapitel galt. Man verkannte zwar nicht, daß sie die zeitgeschichtliche Farbe des Exils tragen, glaubte das aber so erklären zu können, daß Jesaja als Prophet die Zukunft voraussah und sich in sie hineinversetzen konnte. Aber selbst, wenn man ein so konkretes Voraussehen der Zukunft (selbst der Name des Cyrus ist schon genannt, 44 2s 45 1) für möglich halten wollte, wäre es doch ohne jede Analogie, daß ein Prophet diese Zukunft nicht weissagt, sondern als bereits eingetreten voraussetzt, von der so angenommenen Gegenwart aus die weitere Zukunft weissagt und Mahnungen und Tröstungen an eine Generation richtet, die noch gar nicht existiert. Dazu kommt, daß die ganze inhaltliche und formelle Eigenart von Jes 40 ff. (§ 107, 2-3) von der Jesajas abweichen und nur wenige Berührungen vorhanden sind, wie die Hervorhebung der Erhabenheit Jahwes und seine Benennung als  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ . Seit DÖDERLEIN (1775) hat sich denn auch die Erkenntnis immer mehr durchgesetzt, daß Jes 40 ff. nicht von Jesaja stammen, und gegenwärtig kann das als allgemein anerkannt gelten.

**2. Der terminus a quo für die Abfassung** von Jes 40 ff. läßt sich mit großer Sicherheit bestimmen. Durchgängig erscheint Israel als von Jahwe verstoßen, aus seinem Lande fortgeführt und in alle Welt zerstreut (40 2, 27 42 22, 24 f. 43 5 f. 2s 48 10 49 5 f. 12, 17 ff. 50 1 f. 51 17 ff. 52 2 ff. 54 7 f.). Als hauptsächlichster gegenwärtiger Aufenthaltsort wird Babel genannt (43 14 47 c 48 20, cf. 46 1 ff. 47 1 ff. 48 14). Jerusalem und die Städte Judas sind zerstört und verödet (44 26, 28 49 8, 19 51 3). Verweist uns das in das babylonische Exil, so führen uns andere Indizien genauer in die letzte Zeit desselben. Nach 40 2 ist Jerusalems Schuld reichlich gesühnt, die Erlösung gilt als nahe bevorstehend (z. B. 40 2 ff. 9 ff. 41 10 ff. 42 11 ff. 43 1 ff. etc.). Der Verfasser kennt bereits Cyrus (44 2s 45 1) und kann schon auf seine ersten Erfolge hinweisen (41 2 f. 2s 45 1 ff. c. Nach 41 2s 43 14 befindet er sich bereits auf dem Zuge gegen Babel. Damit sind wir in die Zeit von 546 abwärts verwiesen (vgl. KIB III 2 S. 133).

**3. Die Abfassung von Kap. 40—48.** Bei der Untersuchung der genaueren Abfassungsverhältnisse müssen Kap. 40—48 und 49 ff. getrennt werden. In den ersteren ist die Einnahme Babels durch Cyrus überall noch zukünftig (46 1 ff. cf. v 11 f. 47 1 ff. 48 14). Danach sind sie vor 539 abgefaßt,

und so mögen sie etwa um 540 angesetzt werden. Diejenigen, die in ihnen eine Sammlung von Einzelprophetien sehen, verteilen sie auf den Zeitraum von 546—539 resp. 555—539; so besonders LEY und FÜLLKRUG, welche meinen, daß sie chronologisch geordnet seien und den fortschreitenden Gang der Ereignisse widerspiegeln. SEINECKES Ansetzung in der Zeit nach dem Erlaß des Cyrusediktes (539), auf das angeblich in 44<sup>25</sup> als ein schon publiziertes angespielt sein soll, hat mit Recht keinen Anklang gefunden. Da käme Deuterocesajas Buch sehr *post festum*! — Als Abfassungsort betrachten die meisten Babylonien, da der Verfasser die babylonischen Exulanten anredet und an den Geschicken Babels und den Erfolgen des Cyrus gegen Babel ein lebhaftes Interesse zeigt. Man hat freilich eingewandt, er rede dafür zu wenig über spezifisch babylonische Verhältnisse, die Vorstellung, daß die Exulanten in Gefängnissen schmachten (42<sup>22</sup>), sei bei einem Augenzeugen unmöglich, und in 44<sup>14</sup> werden Bäume genannt, die in Babylonien nicht vorkommen. Man hat daher den Verfasser in Palästina (SEINECKE), in Aegypten (EWALD, MARTI) oder im Libanongebiet (DUHM) gesucht. Aber auf babylonische Verhältnisse geht der Verfasser doch immer noch mehr ein als der sicher in Babylonien lebende Ezechiel: in 42<sup>22</sup> darf man den Ausdruck sicherlich bildlich fassen; und wenn wirklich die 44<sup>14</sup> genannten Bäume auch im Altertum in Babylonien fehlten, so beweist das höchstens, daß der eine Abschnitt, zu dem dieser Vers gehört (44<sup>9-20</sup>), nicht ursprünglich ist; überdies ist der Text von 44<sup>14</sup> unsicher.

4. Viel umstrittener sind Kap. 49—55. Die meisten erklären sie aus den gleichen Verhältnissen wie Kap. 40—48. Nach KUENEN dagegen sind wenigstens Kap. 50. 51. 54. 55, nach SEINECKE, KOSTERS, KITTEL die sämtlichen Kap. 49—55 erst nach der Rückkehr in Palästina verfaßt. Nach CORNILL, BAUDISSION, SELLIN (der seine frühere Ansetzung von Kap. 40—55 nach 515 zurückgenommen hat) sind Kap. 49—55 nach der Eroberung Babels resp. nach dem Erlaß des Cyrusediktes, doch noch vor der Rückkehr in Babel geschrieben. Nach FÜLLKRUG verfaßte Deuterocesaja 49<sup>1</sup>—52<sup>12</sup> noch in Babel nach der Einnahme der Stadt durch Cyrus, doch nicht in einem Zuge, sondern nach und nach entsprechend dem Fortschritt der Ereignisse; 52<sup>13</sup>—53<sup>12</sup> schrieb er nach der Rückkehr in Palästina auf Grund einer älteren Ausarbeitung; Kap. 54—55 sind von einem der in Babel Zurückgebliebenen kurz nach der Rückkehr der ersten Exulanten verfaßt, also Deuterocesaja abzusprechen. — Für die spätere Ansetzung von Kap. 49 ff. beruft man sich darauf, daß viele der in Kap. 40—48 behandelten Thematata (Cyrus und die Eroberung Babels) hier fehlen, dagegen andere (die Wiederherstellung Israels und die Verherrlichung Zions) das ganze Interesse beanspruchen, daß hier Freude und Jubel über das bevorstehende Heil herrschen, während in Kap. 40—48 Klein glauben und Verzagt heit zu bekämpfen waren, daß der Verfasser die bereits wiederbergestellte Gemeinde

in Jerusalem anrede, nicht die erste Rückkehr, sondern die Sammlung der noch Verstreuten aus aller Welt verheiße, nicht den Wiederaufbau der in Trümmern liegenden Stadt, sondern die Verklärung der bereits wieder aufgebauten erwarte, daß er sich nicht um die Sorgen der noch im Exil Schmach tenden, sondern um die der jungen Kolonie betreffs ihrer gesunden Weiterentwicklung kümmere, und daß er besonders in dem  $\text{עֲזָרָה}$  52<sup>11</sup> deutlich seinen Standpunkt außerhalb Babels verrate. All das hat einen Schein des Rechts, aber auch nur einen Schein. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß Deuterjesaja sein ganzes Buch hindurch sich immer nur mit der aller nächsten Zukunft beschäftigte; es ist vielmehr ganz natürlich, daß er je länger desto mehr seinen Blick auch in die fernere Zukunft richtete. Damit ist dann aber der Wechsel der Themata und der Stimmung gegeben. Wenn er mehrfach die wiederhergestellte Gemeinde anredet, so handelt es sich dabei um eine dichterische Vergegenwärtigung eines künftigen Zustandes: das zeigt sich darin, daß Zion immer noch klagt, Jahwe habe es vergessen (49<sup>14</sup>), daß 49<sup>19</sup> die Stadt noch immer in Trümmern liegt, daß 51<sup>9</sup> der Arm Jahwes scheinbar noch nicht aufgewacht ist, daß 51<sup>17</sup> ff. der Taumelkelch noch immer nicht aus der Hand Jerusalems genommen und den Feinden gereicht ist, daß in Kap. 53 die Wiederbelebung des toten Ebed, d. h. die Wiederherstellung des Volkes, und seine Verherrlichung nicht zwei zeitlich auseinanderfallende Akte sind, von denen der eine vergangen, der andere noch zukünftig ist. Das „dort“ von 52<sup>11</sup> aber erklärt sich wohl daraus, daß hier die Worte der Späher Jerusalems mitgeteilt werden; Deuterjesaja selbst redet 52<sup>5</sup> von Babel mit einem „hier“. Wären Kap. 49 ff. erst nach der Einnahme Babels durch Cyrus verfaßt, wie nahe hätte es dann gelegen, daß Deuterjesaja hier ebenso wie in Kap. 40 ff. auf die Erfüllung der früheren Weissagungen hingewiesen hätte als auf eine Gewähr dafür, daß auch seine jetzigen neuen Verheißungen erfüllt werden würden! Aber davon finden wir nichts. Nach alledem wird man es doch für wahrscheinlicher halten müssen, daß Kap. 49—55 in einem Zuge mit Kap. 40—48 noch vor dem Falle Babels geschrieben sind.

5. Streitig ist, auch abgesehen von den Ebed-Jahwe-Stücken (§ 108), wieweit die Schrift Deuterjesajas intakt erhalten, wieweit durch **spätere Uebersarbeitung** verändert ist. Vor allem scheint Kap. 48 eine stärkere Veränderung erfahren zu haben, da es keine klare Auslegung zuläßt. Es ist aber kaum möglich, hier das Ursprüngliche und das Sekundäre sicher zu scheiden. Wahrscheinlich sind zu streichen wenigstens  $\nu$  1b, 2, 4, 5b, 8b-10, 17-19, 22, die in einer sonst bei Deuterjesaja nicht üblichen Weise Israel als ein abtrünniges Volk betrachten. Aus dem gleichen Grunde sind auch 50<sup>10-11</sup> 55<sup>7</sup> für Zusätze zu halten. Im übrigen handelt es sich bei den streitigen Stellen um ziemlich bedeutungslose Elemente, und die Gründe für ihre Anfechtung sind meist ziemlich subjektiv oder erledigen sich auf dem Wege der Exegese.



## § 110. Die Tritojesajafrage (Jes 56—66).

**Literatur:** WILKOSTERS, *ThT* 1896 S. 604 ff.; HGRESSMANN, Ueber die in Jes 56 bis 66 vorausgesetzten zeitgeschichtl. Verhältnisse 1898; ELITTMANN, Ueber d. Abfassungszeit d. Tritojesaja 1899; KRAMER, D. geschichtl. Hintergrund d. Kap. 56 bis 66 im B. Jes 1905; AZILLESSEN, „Tritojesaja“ u. Deuterojesaja, *ZATW* 1906 S. 231 ff.

**1. Geschichte der Tritojesajafrage.** Nachdem man anfangs Kap. 56 bis 66 mit Kap. 40—55 zu einer literarischen Einheit verbunden hatte, tauchten schon frühzeitig Zweifel an der Richtigkeit dieser Ansicht auf. Bereits EWALD sonderte 56<sup>9</sup>-57<sup>11</sup> als eine Prophetie aus der Zeit Manasses aus. Vielfach wurden dann Kap. 63 ff., zum Teil auch Kap. 56—59 Deuterojesaja abgesprochen, während man für Kap. 60—62 meist an der Abfassung durch ihn festhielt. Dieser Standpunkt wird auch heute noch vielfach vertreten. Dagegen hat DUHM in seinem Kommentar (1892) Kap. 56—66 in vollem Umfang Deuterojesaja abgesprochen und (unter Umstellung von Kap. 56—60 und 61 ff.) für das einheitliche Werk eines Propheten aus der Zeit kurz vor Nehemia, des sogenannten Tritojesaja, erklärt. Er hat in der Hauptsache Zustimmung gefunden bei CHEYNE, KOSTERS, KITTEL, GRESSMANN, LITTMANN, MARTI, CRAMER, CORNILL, BUDDE, ZILLESSEN u. a.; doch folgten ihm die meisten nicht in der Umstellung von Kap. 56 ff. und 61 ff. und in der Meinung, daß Kap. 56 ff. eine einheitliche Schrift seien: Tritojesaja gilt ihnen nur als eine Kollektivbezeichnung für eine Sammlung verwandter Stücke aus annähernd gleicher Zeit, nämlich dem ersten Jahrhundert nach dem Exil.

**2. Inhaltsübersicht:** 56 1-8 Jahwes Heil naht für alle, die Recht üben und den Sabbath beobachten, auch für Proselyten und Eunuchen; 56<sup>9</sup>-57<sup>2</sup> Klage über das Umkommen der Frommen, da die Leiter des Volkes nur auf eigenen Gewinn und Genuß bedacht sind; 57 3-13a Ankündigung des Gerichtes über die von Jahwe abgefallenen Götzendiener; 57 13b-21 denen, die bei ihm Zuflucht suchen, wird Jahwe nicht länger zürnen, er wird ihnen gegen die Gottlosen helfen und Heil schaffen; 58 1-14 bloß äußerliches Fasten vermag das Heil nicht herbeizuführen, sondern nur geistiges Fasten = Umkehr zur Nächstenliebe und Sabbathbeobachtung; 59 1-15, nicht Jahwes Ohnmacht, sondern die Sünde seines Volkes verschuldet das Ausbleiben des Heils; 59 15b-21 da niemand sonst für die Gemeinde eintritt, macht sich Jahwe selbst auf, für die Bußfertigen als Erlöser, für die Gottlosen als Widersacher; 60 1-22 Schilderung des kommenden Heiles (die Heiden bringen die unter ihnen verstreuten Israeliten heim, weihen ihren Besitz Jahwe, bauen die Mauern Jerusalems und dienen Israel, Jahwe verherrlicht Jerusalem, helles Licht strahlt, alle werden gerecht sein, das Land besitzen und sich wunderbar mehren); 61 1-11 ich bin gesandt, die Trauernden durch die Ankündigung dieses Heiles zu trösten; 62 1-12 ich werde Jahwe nicht Ruhe lassen, bis das Heil kommt, die Mauern gebaut sind, die Feinde nicht mehr scha-

den, die Versprengten heimkehren und Israel wieder Jahwes heiliges Volk ist; 63<sup>1-6</sup> das Gericht über Edom; 63<sup>7</sup> 64<sup>11</sup> Gebet um Jahwes Hilfe; freilich hat Israel durch seine Sünden seine einstige Liebe verscherzt, doch sehnt man sich nach ihm zurück, er kann als Vater seine Kinder nicht dauernd verstoßen und die Entweihung seines Heiligtums durch die Feinde nicht dulden; möchte er daher mit wunderbaren Machttaten für sein Volk vom Himmel herabsteigen! 65<sup>1-25</sup> da das sündige Volk an den Fremdkulten festhält und Jahwes ausgestreckte Hand nicht ergreift, soll es büßen; sein eigenes Volk aber wird Jahwe um der Frommen willen nicht vernichten; Gegenüberstellung des Loses der Frommen und der Gottlosen und Ausmalung des Heiles der ersteren; 66<sup>1-4</sup> Jahwe, der Schöpfer und Herr der Welt, will keinen Tempel von Menschenhand; er blickt auf die Demütigen, versetzt aber die, die ihm und zugleich den Götzen opfern, in Schrecken; 66<sup>5-22</sup> eure Brüder, die euch wegen des Ausbleibens eurer Heilserwartungen verhöhnen, wird Jahwe zuschanden werden lassen; wie er Zion wiederherzustellen angefangen hat, wird er auch das volle Heil schenken, im allgemeinen Gericht wird er seine Herrlichkeit so offenbaren, daß alle Völker sie erkennen und die unter sie versprengten Israeliten heimbringen; auch von ihnen sollen etliche levitische Priester werden, Israels Geschlecht und Name soll ewig dauern; 66<sup>23-24</sup> an jedem Neumond und Sabbath wird alles Fleisch Jahwe anbeten und dann die Leichen der erschlagenen Abtrünnigen sehen, die zu ewiger Abschreckung nie verwesen.

3. Eine gewisse **Verwandtschaft zwischen Kap. 56 ff. und Kap. 40 ff.** ist unleugbar vorhanden. Beide wollen Israel in seiner gedrückten Lage trösten, beide stellen ihm eine außerordentliche Verherrlichung in Aussicht und verheißen ein Einschreiten Jahwes gegen seine Feinde. Auch im einzelnen finden sich zahlreiche Berührungen. Ganze Sätze und einzelne charakteristische Wendungen Deuterocesajas treffen wir in Kap. 56 ff. wieder, z. B. 56<sup>1</sup> cf. 46<sup>13</sup>; 57<sup>11</sup> cf. 47<sup>7</sup>; 59<sup>1</sup> cf. 50<sup>2</sup>; 59<sup>19</sup> cf. 45<sup>6</sup>; 60<sup>4</sup> cf. 49<sup>18,22</sup>; 60<sup>9</sup> cf. 51<sup>5</sup> 43<sup>6</sup>; 60<sup>13</sup> cf. 41<sup>19</sup>; 60<sup>16</sup> cf. 49<sup>26</sup>; 61<sup>8</sup> cf. 55<sup>3</sup>; 61<sup>11</sup> cf. 45<sup>8</sup>; 62<sup>11</sup> cf. 40<sup>10</sup>; 65<sup>17</sup> cf. 43<sup>15</sup> f. Von beliebten Einzelworten finden sich in beiden Abschnitten gemeinsam z. B.  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$ ,  $\text{רָחַם}$  etc. Aber das Maß der Übereinstimmung ist nicht groß genug, um die Identität der Verfasser zu erweisen; es erklärt sich auch aus der Annahme, daß der Verfasser resp. die Verfasser von Kap. 56 ff. unter der Einwirkung Deuterocesajas standen und ihm bewußt oder unbewußt nachahmten. Und diese letztere Erklärung verdient den Vorzug, weil sich auch Gründe finden, welche die Einheit des Verfassers ausschließen.

4. **Bekämpfung der Samaritaner.** Bei Deuterocesaja hat Israel von Babel zu leiden, in Kap. 56 ff. dagegen von Feinden, die nicht die Babylonier sind, vielmehr mit großer Wahrscheinlichkeit in den Samaritanern wiedererkannt werden. Es kommen hier besonders Kap. 57, 65 und 66 in Be-

tracht. Freilich herrscht Streit darüber, ob die hier erwähnten Gottlosen innerhalb oder außerhalb der jüdischen Gemeinde zu suchen sind. Für die letztere Auffassung entscheiden folgende Gründe: 1. In Kap. 57 stehen die Gottlosen im Gegensatz nicht bloß zu den Frommen, sondern zu dem ganzen Volk; nach v 14 ff. will Jahwe das Volk, dem er um seiner Sünden willen zürnte, heilen, die Gottlosen aber vom Heil ausschließen (vgl. auch 65 s ff.). 2. Die Sünden der Gemeinde sind Blindheit, Selbstsucht und Ueppigkeit der Gemeindeführer, Sabbathentweihung durch Arbeit und Streit, Bedrückung der Armen, Rechtsbeugung, Lügen und Blutschuld; aber Götzendienst wird ihr nicht vorgeworfen (56 10 ff. 58 2 ff. 59 2 ff.). Dagegen den Gottlosen von Kap. 57, 65, 66 wird ausschließlich Götzendienst, Festhalten am altisraelitischen, heidnisch entarteten Höhenkult und Teilnahme an rein heidnischen Kulturen vorgeworfen; sie sind also andere als die Sünder innerhalb der Gemeinde. 3. Auch andere Quellen, die uns einen Einblick in die Verhältnisse der Gemeinde gestatten (Hag, Sach, Mal, Esr-Neh), bezeugen zwar Sünden der in Kap. 56, 58, 59 geschilderten Art, wissen aber von Götzendienst nichts. — Haben wir danach die Götzendiener außerhalb der Gemeinde zu suchen, so können wir doch nicht an die Babylonier denken, gegen die Deuterojesaja polemisiert. Denn die Gottlosen werden als von Jahwe Abtrünnige, als solche, die Jahwekult mit heidnischem Kult verbinden, die Jahwe sogar einen Tempel bauen wollen, und als Brüder der Juden bezeichnet (cf. 57 3 f. s. 11 65 1 f. 7, 11 f. 66 1 ff. 5). Wir können daher in ihnen nur die Samaritaner sehen. Nach 57 11 scheint der Streit mit den Samaritanern schon lange anzudauern (cf. auch 63 15). So werden wir jedenfalls für Kap. 57, 65, 66 in die nachexilische Zeit, und zwar nicht die allererste, verwiesen.

5. Verschieden ist auch die Stimmung und der Inhalt der Heilserwartung in Kap. 40 ff. und 56 ff. Deuterojesaja ist auf das bestimmteste von der Nähe des Heils überzeugt und jubelt bereits auf in seiner Erwartung. In Kap. 56 ff. beobachten wir eine schmerzliche Enttäuschung über das Ausbleiben des Heils. Dieses ist teils ein Problem, das der Verfasser durch den Hinweis auf die Sünden Israels zu lösen sucht (Kap. 58, 59), teils Anlaß zu der Bitte, daß Jahwe doch endlich helfen möge (62 1, cf.). Wenn wir daneben die bestimmte Ankündigung der Nähe des Heils finden, so dürfte es sich da nicht um eine unerschütterliche prophetische, sondern um eine nur zeitweise durch Gebet errungene, aber immer wieder schwankend werdende Gewißheit handeln (56 1 57 18 f. 60-62, 65 s ff. 13 ff. 66 7 ff.). Und was den Inhalt der Heilserwartung betrifft, so fehlt das, was Deuterojesaja als das erste und nächste geweissagt hat, völlig, der Erfolg des Cyrus, der Fall Babels, die Heimkehr der Exulanten. Das liegt nicht daran, daß diese Thematika im ersten Teil der Schrift schon genügend behandelt sind, sondern daran, daß diese Vorgänge schon der Vergangenheit angehören. Eine erste Rückkehr von Exulanten ist deutlich vorausgesetzt 56 s 57 10 (die Nahen =

die schon in Jerusalem Weilenden, die Fernen = die noch nicht Heimgekehrten, vgl. auch 66 9. Der Verfasser von Kap. 56 ff. hat nur noch die Vervollständigung der Sammlung der zerstreuten Israeliten und die endliche Verherrlichung zu erwarten, also das, was von Deuterocesajas Verheißungen in der Zeit nach der ersten Heimkehr noch unerfüllt geblieben war. Dazu treten dann neue Verheißungen, die in den spezifischen Notständen der nach-exilischen Gemeinden wurzeln, das Gericht über die Samaritaner und der Bau der Stadtmauern. Der Einzelvergleich hat ZILLESSEN zu dem Ergebnis geführt, daß der Verfasser die noch unerfüllten Weissagungen Deuterocesajas noch zu überbieten sucht, daß er sie grob materialisiert, daß er das, was darin nur einmalige, vorübergehende Bedeutung hat, in bleibende Zustände umdeutet, deren Eintreten und Dauer aber zugleich von dem sittlich-religiösen Verhalten der Gemeinde abhängt. Alles in allem ist der Verfasser ein Epigone Deuterocesajas.

6. Auch in den Einzelheiten bestehen charakteristische Unterschiede zwischen Deuterocesaja und Kap. 56 ff. Der singularische Begriff  $\text{יְהוָה יִשְׂרָאֵל}$  von Kap. 40 ff. fehlt; statt seiner erscheint der pluralische  $\text{יְהוָה יִשְׂרָאֵלִים}$ . In Kap. 40 ff. bezeichnen  $\text{עָזַר}$  und  $\text{עָזְרָה}$  den Rechtsanspruch Israels, in Kap. 56 ff. gewöhnlich die sittliche Rechtbeschaffenheit.  $\text{עָזַר}$  hat in Kap. 40 ff. stets ein persönliches, in Kap. 56 ff. stets ein sachliches Objekt.  $\text{עָזַר}$  bedeutet in Kap. 40 ff. gern machen zu etw., in Kap. 56 ff. nur geben.  $\text{עָזַר}$  ist in Kap. 40 ff. der Zorn Jahwes über Israel, in Kap. 56 ff. der über seine Feinde. Dazu kommt für Kap. 56 ff. eine in Kap. 40 ff. nicht bemerkbare Abhängigkeit von Dtn und Ezech, z. B.  $\text{עָזַר עָזְרָה}$  = eine Vorschrift beachten,  $\text{עָזַר עָזְרָה}$ ,  $\text{עָזַר עָזְרָה}$ ,  $\text{עָזַר עָזְרָה}$  etc.

7. Ergebnis. Nach alledem können Kap. 56—66 jedenfalls nicht in vollem Umfang, ja nicht einmal in der Hauptsache Deuterocesaja zugeschrieben werden. Sie gehören in die nachexilische Zeit, genauer in die Zeit der Anfeindung durch die Samaritaner, und stammen von einem resp. mehreren Verfassern, die von Deuterocesaja zwar abhängig, aber in vielen Beziehungen doch auch selbständig sind, ihren Meister aber bei weitem nicht erreichen. Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit und die Entscheidung der Frage, ob alle Stücke von einem Verfasser stammen, ob Kap. 56 ff. eine einheitliche Schrift oder eine Sammlung bilden, ist nur auf Grund der Einzelanalyse (§ 111) möglich.

### § 111. Analyse von Jes 56—66.

1. Der Abschnitt 56<sup>1-8</sup> setzt in v 8 eine erste Sammlung von Exulanten, in v 5 und 7 den Wiederaufbau des Tempels voraus, gehört also der Zeit nach 516 an. Dagegen folgt aus der Erwähnung der  $\text{מִצְדֵי}$  in v 5 nicht, daß wir bis in die Zeit nach Nehemias Mauerbau hinabgehen müssen; denn  $\text{מִצְדֵי}$  bezeichnet neben  $\text{מִצְדֵי}$  nicht die Stadtmauer, sondern die den Tempelplatz um-

gebende Mauer. Der Anlaß zur Abfassung von 56<sup>1-8</sup> war wohl die Vorbereitung der Heimkehr einer neuen Exulantenschar (v 7), wobei auch jüdische Eunuchen und Proselyten zum Anschluß aufgefordert waren, aber Bedenken äußerten, ob ihre Beteiligung Zweck habe; diese Bedenken will der Verfasser zerstreuen. Sie wären gegenstandslos gewesen, wenn damals schon im Gesetz entschieden gewesen wäre, daß auch Proselyten Opfer im Tempel Jahwes darbringen dürften, wie es tatsächlich in P<sup>s</sup> der Fall ist (§ 57, 1 f.). Daher stammen wohl 56<sup>1-8</sup> aus der Zeit kurz vorher, als diese Frage diskutiert wurde und ihre Entscheidung in einem für die Proselyten ungünstigen Sinn als wahrscheinlich gelten konnte, weil in der jüdischen Gemeinde ein exklusiver Geist zur Herrschaft gekommen war, also aus der Zeit Esras und Nehemias.

2. Den Abschnitt 56<sup>9-57</sup><sup>21</sup> zerlegt man meist in zwei selbständige Stücke, das drohende 56<sup>9-57</sup><sup>13a</sup> und das verheißende 57<sup>13a-21</sup> (doch ist die genauere Abgrenzung streitig). Aber die Gründe sind nicht entscheidend. Der Wechsel des Metrums (56<sup>9-57</sup><sup>13</sup> zeigen das Kinametrum, cf. BUDDE, ZATW 1891 S. 239 ff.) und der ganzen Art (56<sup>9-57</sup><sup>13a</sup> erinnern an Ezechiel, 57<sup>13a-21</sup> an Deuterijosaja) ist durch den Inhalt bedingt. Sachlich bilden die beiden Teile Gegenstücke, 57<sup>20f.</sup> weisen auf 57<sup>3-13a</sup> zurück. Mit LITTMANN ist daher an der Einheitlichkeit festzuhalten. Die Schilderung der Gottlosen in 57<sup>3-13a</sup> paßt nicht auf Judäer der vorexilischen Zeit (EWALD), sondern nur auf die Samaritaner (§ 110, 1). Ihr Höhnen (57<sup>4, 11</sup>) paßt am besten auf die Zeit, in der sie einen Erfolg gegenüber der jüdischen Gemeinde errungen hatten, d. h. auf die Esr 4<sup>7-23</sup> geschilderte Zeit kurz vor 445. Aus dieser sind auch 56<sup>9-57</sup><sup>2</sup> und 57<sup>13a-21</sup> gut erklärlich; der Verfasser will nicht bloß die Samaritaner bedrohen, sondern auch die jüdische Gemeinde ermutigen: mögen auch die Hirten des Volkes ihre Pflicht versäumen, die Feinde triumphieren, die Gemeinde des Heils gar nicht würdig sein, das Heil wird dennoch durch Jahwes Hilfe kommen! Zur Streichung von 57<sup>3</sup> (DUHM, CHEYNE, MARTI) liegt kein ausreichender Grund vor.

3. Nach 58<sup>1-14</sup> ist das Volk zwar eifrig in der Verehrung Jahwes (v 2), aber das Heil ist noch immer nicht gekommen. Auch das Fasten war vergeblich (v 3). Insbesondere gelingt es nicht, die „uralten Trümmer“ wieder aufzubauen und die Risse zu vermauern (v 12). Das weist uns auf die Zeit, in der bereits wieder ein geordneter Kultus im Tempel besteht, aber alle Bemühungen um den Wiederaufbau der Stadtmauern vergeblich waren, also die Zeit kurz vor 445. Dazu stimmen auch die sittlichen Mängel, auf die der Verfasser zur Erklärung hinweist: gerade diese sind uns auch durch Mal, Esr-Neh als für jene Zeit charakteristisch bezeugt. Nach KOPPE'S Vorgang werden v 13-14 gewöhnlich als Zusatz betrachtet, mit Recht, da die Sabbathentweihung in v 6 f. 9 f. nicht mit genannt ist und v 12 einen guten Schluß bildet. Nach CHEYNE stammt der Nachtrag aus der Zeit des zweiten Aufenthaltes Nehemias in Jerusalem, cf. Neh 13<sup>15</sup> ff.

4. In **Kap. 59** sind wohl v 1-15<sub>a</sub> und v 15<sub>b</sub>-21 von einander zu trennen: die ersteren sind eine Parallele zu Kap. 58 (die Sünder sind solche in der Gemeinde v 12), die letzteren zu 57<sub>3-21</sub> (die Feinde Jahwes stehen außerhalb der Gemeinde). Danach werden sie mit diesen ungefähr gleichzeitig sein; doch fehlen spezielle Handhaben für die Datierung. Ein Zusatz ist v 13<sub>b</sub>, der in LXX fehlt: dagegen liegt zur Streichung von v 5-8 und v 21 (DUHM) kein genügender Grund vor.

5. Die **Kap. 60–62** zeigen am meisten denterojesajanisches Gepräge und werden daher vielfach von Deuterjesaja hergeleitet und als Abschluß seiner Schrift betrachtet. In Wahrheit sind auch sie nur aus der nachexilischen Zeit, genauer aus der Zeit kurz vor 445 recht erklärlich. Freilich scheinen Stellen wie 61<sub>1,4</sub> 62<sub>10</sub> das Exil als noch andauernd vorauszusetzen. Aber 61<sub>1</sub> ist nur bildlich zu verstehen (cf. <sup>1</sup>—): 61<sub>4</sub> ist auch aus der nachexilischen Zeit erklärlich, da bei der Rückkehr sicher nur ein Teil der zerstörten Ortschaften wiederaufgebaut war, viele also noch immer in Trümmern lagen: und 62<sub>10</sub> kann sich auf die Sammlung der auch nach der ersten Heimkehr noch immer in alle Welt Versprengten beziehen, wofür der Schluß des Verses spricht. Wenn z. B. 60<sub>7,12,17</sub> nicht die Wiederaufrichtung des Altars und Tempels, sondern nur ihre Verherrlichung verheißen wird, wenn 60<sub>18</sub> 62<sub>5 f.</sub> voraussetzen, daß Israel in seinem Gebiet über Gewalttat und Verheerung klagen muß, so weist uns das in die nachexilische Zeit. Und wenn 60<sub>10</sub> 62<sub>6 f.</sub> (cf. auch 60<sub>14</sub>) gerade auf den Bau der Stadtmauern ein besonderes Gewicht gelegt wird, so ist das ein deutliches Zeichen für die Abfassung kurz vor 445. Die Ausscheidung von 60<sub>12</sub> verbessert den Zusammenhang, und auch 61<sub>10</sub> mag, da hier Zion ganz unvermittelt redend eingeführt wird, zu streichen sein. Dagegen ist die Ausscheidung von 60<sub>14a, 17, 17a, 2</sub> 62<sub>25</sub> (DUHM) oder 61<sub>5-6</sub> (STADE) und anderer Stellen unnötig.

6. Bei 63<sub>1-6</sub> ist schwer zu entscheiden, ob das Gericht über Edom (die Aenderung von <sup>1</sup>— in <sup>1</sup>— = rot und von <sup>1</sup>— in <sup>1</sup>— = mehr als ein Winzer [LAGARDE, DUHM, MARTI u. a.] ist kaum berechtigt) schon eingetreten ist oder nur als eingetreten vorgestellt und prophetisch geschildert ist (• vor den Imperfektformen ist wohl überall als • cons. zu punktieren). Im ersteren Fall wäre das Stück wohl etwa gleichzeitig mit Mal (etwa um 460, cf. § 138.3) anzusetzen. Da aber v 6 das Gericht über Edom als Teil des allgemeinen Völkergerichts erscheinen läßt, handelt es sich wohl eher um eine ideale Schilderung, die sicher nachexilisch ist, aber keine genauere Datierung gestattet. Auch die Ähnlichkeit von v 5 mit 59<sub>16</sub> entscheidet nicht, da eine Nachahmung vorliegen kann und die Prioritätsfrage nicht sicher zu beantworten ist.

7. Der Abschnitt 63<sub>7</sub> 64<sub>11</sub> wird sehr verschieden beurteilt. DUHM, MARTI, CRAMER u. a. verlegen ihn ebenfalls in die Zeit kurz vor Nehemias Ankunft (445). Dabei bereitet jedoch 64<sub>10</sub> unüberwindliche Schwierigkeiten:

denn daß man damals über die Zerstörung des Tempels im Jahre 586 noch so geklagt haben sollte, ist, da er inzwischen wiederaufgebaut war, undenkbar. Daß die Samaritaner den Tempel Serubabels kurz vor 445 zerstörten, ist eine Hypothese der Verzweiflung und in Anbetracht des Schweigens Nehemias darüber höchst unwahrscheinlich; daß 64<sup>9-11</sup> ein Zusatz aus der Zeit der Syrennot seien (I Makk 4<sup>28</sup>), ist nicht genügend zu begründen. CHEYNE verlegt deswegen 637–6411 in die Zeit um 350, indem er annimmt, damals sei der Tempel bei Niederschlagung des Aufstandes gegen Artaxerxes III zerstört worden; doch hat auch das an JOSEPHUS Ant. XI 71, SOLINUS 354 keine ausreichende Stütze. SELLIN (Serubbabel S. 80 ff.) postulierte eine Zerstörung des Tempels um 500, nahm dies aber in seiner Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde II S. 129 ff. zurück, indem er 637–6411 in die Zeit um 529 verlegte, 631<sup>8</sup> von einer Entweihung der heiligen Stätte (nicht des Tempels) durch die Samaritaner, 641<sup>6</sup> von der Verbrennung des Tempels im Jahre 586 deutete; er schloß sich damit der Auffassung von LEY, GRESSMANN, LITTMANN u. a. an. Man wird die Beziehung auf die Zerstörung von 586 für die einzig natürliche halten, dann aber den ganzen Abschnitt, für dessen nach-exilische Ansetzung keine zwingenden Gründe vorliegen, mit BUDDE für exilisch halten müssen. Wegen der in dem Gebet zum Ausdruck kommenden verzweifelten Stimmung ist an Abfassung durch Deuterocesaja freilich nicht zu denken.

**8. Kap. 65** ist eng verwandt mit 56<sup>9</sup>–57<sup>21</sup>, stammt also wohl aus der gleichen Zeit (kurz vor 445). Die Zeit, in der man bereit war, die Samaritaner unter der Bedingung der Bekehrung in die Gemeinde aufzunehmen, liegt in der Vergangenheit (v 1 f. 12); gegenwärtig besteht eine erbitterte Feindschaft (v 11 ff.), wie wir sie tatsächlich aus Esr 4 und Neh kennen.

**9. Kap. 66** zerlegt man nach CHEYNES Vorgang gewöhnlich in zwei Prophetien (v 1–5, 17, 18a<sup>2</sup> und v 6–16, 18a<sup>3</sup>–22) und einen beide verbindenden Anhang v 23 f. In der Tat passen die von dem Gericht über die Samaritaner handelnden v 17, 18a<sup>2</sup> nicht recht in den Zusammenhang, der von einem allgemeinen Weltgericht redet. Das gibt aber kein Recht, sie an v 5 anzuschließen, da ihre Umstellung kaum zu erklären wäre. Besser trennt man zunächst v 1–4 als ein selbständiges Stück ab (beachte die neue Einleitung v 5) und betrachtet sodann v 17, 18a<sup>2</sup>, 23 f. als Zusätze, die das allgemeine Gericht speziell auf die Samaritaner beziehen. — In dem ersten Abschnitt (v 1–4) handeln v 3 f. sicher von den Samaritanern. Daher werden auch v 1 f. nicht gegen den Tempelbau der jüdischen Gemeinde (520—516), sondern gegen einen Tempelbauplan der Samaritaner gerichtet sein. Freilich nehmen v 1 f. streng genommen auch dem jüdischen Tempel sein Daseinsrecht; aber der Verfasser, der diese Konsequenz wohl gar nicht bemerkt, würde sicher erklärt haben, diesen Tempel habe Jahwe selbst gefordert, er sei also anders zu beurteilen als ein Tempel, den Menschen aus eigenem Antrieb bauen, als könnten sie

bestimmen, wo der Herr der Welt Wohnung nehmen sollte. Wann nun freilich die Samaritaner diesen Bau planten, wissen wir nicht. Es ist möglich, daß sie es taten, als sie im Jahre 520 von der Beteiligung am Bau in Jerusalem zurückgewiesen waren; doch können wir ebenso gut an irgendeine andere Zeit denken, speziell an die etwa um 330, wo der Plan auf dem Garizim wirklich ausgeführt wurde. — Der zweite Abschnitt (v 5-16, 18a, 7-22) stammt nach v 5 aus der Zeit, in der die Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern bereits bestand, nach v 21 (עֲרֵב לַיְהוּדִים) aber noch aus der Zeit vor Einführung des Priesterkodex, also wohl ebenfalls aus der Zeit kurz vor 445, die Zusätze v 17, 18a, 23, 24 aus etwas späterer Zeit.

**10. Ergebnis.** Die Einzelanalyse erweist Kap. 56—66 als eine Sammlung verschiedener selbständiger Stücke, die freilich meist aus der gleichen Zeit (kurz vor 445) stammen und daher von einem Autor (Tritojesaja) stammen mögen, aber jedenfalls nicht in einem Zuge geschrieben sind. Die Sammlung enthält in 637—6411 wohl sicher ein exilisches Stück, und auch 631-6 und 661-4 stammen nicht aus der gleichen Zeit wie die übrigen. Damit erledigen sich auch die Annahmen, daß Kap. 56—60 hinter Kap. 61—66 zu stellen seien, und daß der Verfasser die Schrift Deuteriojesajas ergänzen wollte. Nicht einmal das ist sicher, daß der Sammler Kap. 56 ff. an Kap. 40 bis 55 anschloß, um diese zu ergänzen: vielmehr kann sein Buch zunächst als ein selbständiges gedacht gewesen sein.

## Kapitel II.

### Das Buch Jeremia.

**Literatur:** Kommentare: FHTZIG (KEH) 1841, \*1866; WNEUMANN 1856 bis 1858; KHGRAP 1862; CWENAGELSBACH (LANGES Bibelwerk) 1868; CFKEIL (KD) 1872; CVORILLI (SZ) 1882, \*1905; FGLSEBRECHT (NHK) 1894, \*1907; BDIRM (MHC) 1901, d. B. Jer. übersetzt 1903; CHCORNILL 1905; SRDRIVER 1906. Vgl. auch WÉREB, Jer. u. seine Zeit 1902; AKOBERLE, D. Prophet Jer. 1908; JWROTHSTEIN (HSAT) 1909. — Zum Text: JDMICHAELIS, Observationes phil. et crit. in Jer. vaticinia et threnos, ed. CGSCHLEUSNER 1793; FCMOVERS, De utriusque recensionis vaticiniorum Jer., Graecae Alexandrinae et Hebraicae masorethicae, indole et origine 1837; JWI-CHELHAUS, De Jer. versione Alexandrina 1847; PFFRANKL, Studien über d. LXX u. Peschito zu Jer. 1873; ASCHOLZ, D. massorethische Text u. d. LXX-Übersetzung d. B. Jer. 1875; EKUHL, D. Verhältnis d. Massora zur LXX im Jer. 1882; GCWÖRKMAN, The text of Jer. 1889; CHCORNILL (SBOT) 1895; ECOSTE, D. Weissagungen des Jer. wider d. fremden Völker 1895; AWSTREANE, The double text of Jer 1896. — Metrik: CHCORNILL, Die metrischen Stücke des B. Jer. rekonstruiert 1901; FGLSEBRECHT, Jer.'s Metrik 1905. — Abhandlungen: FRKOSTLIN, Jesaja und Jer., Leben u. Wirken 1879; TKCHEYNE, Jeremiah, his life and times (Men of the bible) 1888; KMAFFI, D. Proph. Jer. von Anatot 1889; MLAZARUS, D. Proph. Jer. 1894; RLICHTENHAN, Jer. (RVB II 11) 1909; KMAYER, Jer. d. Prophet 1909. — GJACOBY, Glossen zu d. neuesten krit. Aufstellungen über d. Komposition d. B. Jer. 1903, Zur Komposition d. B. Jer., StKr 1906 S. 1 ff.; OKESER, D. Jeremiabuch im Lichte d. neuesten Kritik, StKr 1905 S. 479 ff. — BGTJHE, De foederis notione Jeremiana 1891; AVBULMERING, D. Zukunftsbild d. Proph. Jer. 1894; CSTEUBERAGEL, Jer.



u. d. Bekehrung Judas (Deutsch-evang. Blätter 1901 Heft 2 u. 3); FKRETLER, Jahwe u. sein Volk nach Jer., ZATW 1908 S. 81 ff. — Literatur zu einzelnen Abschnitten s. in § 115 ff.

## § 112. Der Text des Buches Jeremia.

**1. Das Minus der LXX.** Wir besitzen das Buch Jer in zwei außerordentlich stark von einander abweichenden Gestalten; die eine repräsentiert der MT, die andere die LXX. Die letztere hat vor ersterer etwa 100 Worte voraus, meist unbedeutende, kleine Elemente, die wohl auf die Rechnung der Abschreiber kommen. Andererseits fehlen ihr etwa 2700 Worte des MT, d. h. etwa  $\frac{1}{8}$  des Ganzen. Das erklärt sich nur durch die Annahme, daß entweder der Uebersetzer resp. ein Bearbeiter, sei es des griechischen Textes, sei es seiner hebräischen Vorlage, den Text absichtlich zusammengestrichen hat, oder daß LXX eine ältere, MT eine durch Zusätze erweiterte jüngere Textform repräsentiert. Kann man auch im Einzelfall nicht immer sicher zwischen diesen beiden Möglichkeiten entscheiden, so dürfte im allgemeinen doch die zweite den Vorzug verdienen; denn an vielen Stellen, wo eine Kürzung leicht möglich gewesen wäre, ist sie tatsächlich nicht vollzogen (z. B. sind eine Reihe von Dubletten beibehalten, vgl. § 114,1a), und andererseits sind manche der in LXX fehlenden Stücke zu bedeutsam, als daß man ihre Streichung für wahrscheinlich halten könnte. In LXX fehlen, von ganz kleinen Elementen abgesehen, besonders 1 10b 21,2az 5 13b,15bz 7,16a 7 1,2ab 9,27b 8 10a 9-12 9 21az 10 6-s,10 11 7,8\* (außer  $\Psi\Psi$  85\*) 22az 12 3bz 13 12a\* 14 3b 5,4b,5 16 1, 5b 5,6a,17a 17 1-4,5az 19 11b 21 14a 23 7-8 (hinter v 10 nachgetragen) 10az,31,36b, 37abz,38az 25 1b,3a 5\*1b 7,7a 9a 5\*,14,20a 5,24a,25az,26b,38b 26 2a, 27 1,5a\*,7,8a\*10b 5,12b\*,13, 14a\*,17,18b\*,19a 5b 20\*,21,22\* 28 3b,4a\*,14\*,15a 5,16b 5,17a 29 1b 5,11az,13az,14\*,16-20,21a\*, 25\*,32b 30 10,11,15,19b 31 17b,28a 5\*,37 (in abweichender Gestalt vor v 35) 39az 32 5a 5b,11b,18b 5,30b 33 14-26 34 3b,1b 5,10a 5-11a\*,19,20a 5,21a 5 35 14a 5,17b,18azbz,19a 36 6a\*, 9b\*,25\*,26\*,32a\* 38 9a\*,12a\*,28b 39 4-13,16b 40 3b 5,4a 5\*,7b\*,12a 41 2a 5,3b,7b\*,10\*,13b,14\*, 16a 5 42 9b,19b 5,21a 44 12a\*,21b 5,29b 45 4b 46 8a 5,25a\*,26 47 1\*48 15b,40a 5b,41b,45-47 49 6,10b\*, 12b 5,24b,34\* 50 1\*,2a 5\*1b 5,3b 5,14b,25b 5,36a,39b 51 22b,28b,37\*,44b-49a,57a 5,64b 52 2,3,12a 5,15, 16a\*,27b-30,34b.

**2. Stellung und Reihenfolge der Heidenorakel. a. Die Unterschiede von MT und LXX.** In der Anordnung des gemeinsamen Stoffes weicht die LXX z. T. von MT ab, in Kap. 1—45, 52 nur in verschwindenden Kleinigkeiten (10 9 23 7-8 31 37), erheblich dagegen in der Gruppe der Heidenorakel Kap. 46—51. Diese steht in LXX nicht hinter Kap. 45, sondern hinter 25 13, und außerdem sind in ihr die einzelnen Orakel ganz abweichend geordnet, wie die folgende Tabelle zeigt.

MT: 1. Aegypten Kap. 46	LXX: 1. Elam 25 14-26 1
2. Philistäa Kap. 47	2. Aegypten 26 2-28
3. Moab Kap. 48	3. Babel Kap. 27—28
4. Ammon 49 1-3	4. Philistäa 29 1-7

- |                      |                      |
|----------------------|----------------------|
| 5. Edom 49 7-22      | 5. Edom 29 3-23      |
| 6. Damaskus 49 23-27 | 6. Ammon 30 1-5      |
| 7. Araber 49 28-33   | 7. Araber 30 6-11    |
| 8. Elam 49 34-39     | 8. Damaskus 30 12-16 |
| 9. Babel Kap. 59—51  | 9. Moab Kap. 31.     |

Da MT und LXX das gleiche Material in gleicher Form bieten, müssen sie auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen, die nachmals durch Aenderung der Disposition differenziert wurde.

**b. Die Reihenfolge** der Orakel in MT hält man meist für die originale, weil sie durch die der Aufzählung der Heidenvölker in 25 15 ff. gestützt werde. Die abweichende Reihenfolge in LXX soll dadurch zu erklären sein, daß später Persien die Weltmacht geworden war und darum den ersten Platz verdiente (Elam soll auf Persien gedeutet sein); Aegypten und Babel sollen als die demnächst wichtigsten an die zweite und dritte Stelle gesetzt sein. Doch erklärt sich damit nicht alles. Umgekehrt könnte man annehmen, daß die von LXX bezeugte Reihenfolge die originale ist, die in MT mit Rücksicht auf 25 15 ff. geändert wurde. Aber die Reihenfolge stimmt auch mit 25 15 ff. nicht ganz überein. Die Differenz zwischen MT und LXX bleibt also in bezug auf die Reihenfolge der einzelnen Orakel ein ungelöstes Rätsel.

**c. Die Stellung** der ganzen Gruppe soll nach SCHWALLY, ZATW 1888 S. 177 ff. ursprünglich die von LXX bezeugte gewesen sein, denn 25 15 ff. seien ein Index zu den Heidenorakeln, die also vorhergegangen sein müßten. Meist stimmt man jedoch KUENEN zu, der urteilt, sie hätten ursprünglich hinter Kap. 25 gestanden; denn sie verhielten sich zu 25 15 ff. wie die Ausführung zum Programm. Die Versetzung vor 25 15 in LXX erklärt KUENEN aus dem Eindringen der Glosse 25 13a, die es nahe legte, hier anzuschließen, „was Jeremia über alle Völker geweißt hat“. Die Versetzung hinter Kap. 45 erklärt BUDDE durch die Annahme, das Orakel über Babel habe ursprünglich nicht zu dieser Gruppe gehört, sei zunächst am Schluß des Buches nachgetragen (Kap. 52 ist ein Anhang) und habe nun in MT die übrigen Heidenorakel an sich gezogen, während es in LXX von jenen angezogen wäre. Aber daß die Heidenorakel wegen ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit mit 25 15 ff. mit diesem Abschnitt auch räumlich kombiniert waren, ist keineswegs notwendig. Beide können auch getrennt überliefert gewesen sein wie in MT und einander erst nachträglich angezogen haben wie in LXX.

**d. Folgerungen.** Da die Aenderung der Disposition sich auf die Heidenorakel beschränkt, so ist die einfachste Annahme die, daß diese ebenso wie die Sammlung von Heidenorakeln Jesajas ursprünglich ein besonderes Buch bildeten (cf. § 98, 2; beachte auch die besondere Ueberschrift der ganzen Gruppe 46 1), von dem durch Aenderung der Disposition zwei Rezensionen entstanden. Die eine derselben wurde mit dem Buche Kap. 1—45 so kom-

biniert, daß sie in Kap. 25 eingeschaltet wurde (LXX), die andere so, daß sie hinter Kap. 45 versetzt wurde (MT).

### § 113. Der Aufbau des Buches Jeremia.

1. Im Buche Jer kann man leicht drei **Hauptteile** und einen Anhang unterscheiden: 1. Kap. 1—35 Orakel über Juda, 2. Kap. 36—45 Erzählungen aus dem Leben Jeremias, 3. Kap. 46—51 Orakel über die Heidenvölker; Kap. 52 zeitgeschichtlicher Anhang. Die Scheidung der ersten beiden Teile ist jedoch nicht ganz scharf: Erzählungen aus Jeremias Leben finden sich vereinzelt auch im ersten Teil (z. B. Kap. 1, 20<sup>1-6</sup> 26, 28, 29<sup>29</sup> ff. 32), Orakel auch im zweiten, doch da abgesehen von Kap. 45 nur in erzählendem Rahmen. Der erste Hauptteil läßt sich in zwei Abschnitte zerlegen: die Orakel von Kap. 1—23 sind im allgemeinen nicht datiert (Ausnahmen 12 36 21<sup>1</sup> ff.), die von Kap. 24—35 sind meist datiert (Ausnahmen Kap. 29, für das aber wohl das Datum von 28<sup>1</sup> mitgilt, und Kap. 30—31).

2. **Der erste Teil (Kap. 1—23)** ist wenig deutlich gegliedert. Einige Haupteinschnitte sind durch besondere Ueberschriften (über das jüdische Königshaus 21<sup>11</sup>, über die Propheten 23<sup>9</sup>) oder Einführungsformeln wie  $\text{וְהָיָה בְּהַיְתָר אֲשֶׁר הָיָה אֶלְיָהוּמָהוּ מֵאֵת יְהוָה לֵאמֹר}$  (7<sup>1</sup> 11<sup>1</sup> 18<sup>1</sup> cf. 25<sup>1</sup> 30<sup>1</sup> 32<sup>1</sup> 34<sup>1s</sup> 35<sup>1</sup> 40<sup>1</sup> 44<sup>1</sup>) oder  $\text{וְהָיָה בְּהַיְתָר אֲשֶׁר הָיָה דְבַר יְהוָה אֶלְיָהוּמָהוּ}$  (12 [cf. § 115, 1<sup>1</sup>] 14<sup>1</sup>, cf. 46<sup>1</sup> 47<sup>1</sup> 49<sup>21</sup>) markiert, andere größere oder kleinere Einschnitte durch  $\text{וְהָיָה בְּהַיְתָר אֲשֶׁר הָיָה אֶלְיָהוּמָהוּ}$  (14, 11, 13 21 etc.) oder  $\text{כֹּה אָמַר יְהוָה}$  (sehr häufig) u. a. Oft aber ist der Anfang einer neuen Rede oder eines kürzeren Ausspruches äußerlich nicht gekennzeichnet und nur an dem Wechsel des Redenden oder Angeredeten oder der Anredeform (2. sg. m. oder 2. sg. f. oder 2. pl. m.) oder an einem Bruch im Gedankengang zu erkennen. Vielfach bleibt es daher auch zweifelhaft, ob wir einen Einschnitt zu machen haben. So viel ist sicher, daß wir in Kap. 1—23 nur wenige längere Reden, im übrigen aber eine lose Aneinanderreihung kürzerer Aussprüche besitzen, was meist verkannt, von ERBT aber sicherlich übertrieben ist. Bisweilen sind in einem Abschnitt verwandte Sprüche zusammengestellt, so daß wir ihm leicht eine zusammenfassende Ueberschrift geben können; anderwärts ist das Material eines Abschnittes so heterogen, daß er höchstens eine auf die Hauptmasse zutreffende Ueberschrift erhalten kann. Mit diesem Vorbehalt läßt sich etwa folgende Disposition von Kap. 1—23 geben: Kap. 1 die Berufung Jeremias; Kap. 2 der religiöse Abfall Israels; 3<sup>1</sup>—4<sup>4</sup> Judas und Israels Treubruch und die Möglichkeit der Begnadigung; 4<sup>5</sup>—6<sup>30</sup> Judas Sünde und Bestrafung durch den Feind aus dem Norden; 7<sup>1</sup>—10<sup>25</sup> allerlei Gerichtsankündigungen (darin 7<sup>1-15</sup> Warnung vor falschem Vertrauen auf den Tempel, 7<sup>21-28</sup> Opfer und Gehorsam, 10<sup>1-16</sup> die Nichtigkeit der Götzen und Jahwes Erhabenheit); 11<sup>1-17</sup> der Bruch des deuteronomischen Bundes: 11<sup>18</sup>—12<sup>6</sup> Anfeindungen Jeremias; 12<sup>7-17</sup> Judas Verwüstung und Jahwes Verhalten zu seinen Feinden; 13<sup>1-27</sup> die

Vernichtung Judas (13 1-11 Bild des Gürtels); 14 1—15 9 Ablehnung der Fürbitte Jeremias; 15 10-21 Jeremias Klagen über Leiden; 16 1-21 Vorschriften für sein persönliches Verhalten im Hinblick auf Jahwes Zorngericht; 17 1-11 Sprüche über das Herz; 17 12-18 Jeremias Ergebung in die Fügungen Jahwes; 17 19-27 über die Sabbathheiligung; 18 1-23 das Verfahren des Töpfers ein Bild der souveränen Macht Jahwes, Anfeindungen Jeremias; 19 1—20 6 Zerschmetterung eines Kruges als Bild der Zerschmetterung Judas, Jeremias Bestrafung durch Pasechur; 20 7-18 seine Verzweiflung und Ergebung; 21 1-10 Jeremia verkündet Zedekia und dem Volke die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar; 21 11—23 8 Aussprüche über die Könige; 23 9-40 Aussprüche über die falschen Propheten.

3. In dem **zweiten Teil (Kap. 24—35)** sind die einzelnen Abschnitte durch Ueberschriften im allgemeinen deutlich von einander abgegrenzt, so daß höchstens ihre Auflösung in die kleinsten Elemente zweifelhaft bleibt. Es ergibt sich folgende Einteilung: Kap. 24 das Gesicht von den zwei Feigenkörben; Kap. 25 Gerichtsankündigung über Juda und die Heiden (der Zornbecher); Kap. 26 Jeremias Gefährdung aus Anlaß der Tempelrede; Kap. 27 Warnung vor falschen Hoffnungen auf das Freiwerden vom babylonischen Joch; Kap. 28 Jeremias Konflikt mit dem falschen Propheten Chananja; Kap. 29 sein Brief an die Exulanten; Kap. 30—31 Heilsw Weissagungen; Kap. 32 Jeremia kauft einen Acker und erörtert die Bedeutung des Kaufs; Kap. 33 Heilsw Weissagungen; 34 1-7 Orakel an Zedekia; 34 8-22 Strafandrohung aus Anlaß dessen, daß man die freigelassenen Sklaven wieder in das Sklavenverhältnis zwang; Kap. 35 Jeremia und die Rechabiten.

4. Im **dritten Teil (Kap. 36—45)** wird zunächst von der ersten Aufzeichnung der Reden Jeremias erzählt (Kap. 36), sodann (Kap. 37-44) von seinen Schicksalen und Reden während und nach der Belagerung und Zerstörung Jerusalems (37 1-10 Orakel an Zedekia; 37 11-16 Verhaftung und Einkerkering Jeremias; 37 17-21 Unterredung mit Zedekia und Milderung der Haft; 38 1-13 Jeremia wird in eine Zisterne geworfen, aber von Ebed-Melech gerettet; 38 14-28 Unterredung mit Zedekia; 39 1-11 Eroberung Jerusalems und Freilassung Jeremias; 39 15-18 Orakel an Ebed-Melech; 40 1-6 Freilassung Jeremias; 40 7-41 18 Ermordung Gedaljas und Flucht des Volkes nach Aegypten; 42 1—43 7 Jeremias erfolglose Warnung vor der Flucht nach Aegypten; 43 8-13 Ankündigung der Eroberung Aegyptens durch Nebukadnezar; Kap. 44 Strafrede wegen des Rückfalls in den Götzendienst); den Schluß bildet ein Orakel an Baruch (Kap. 45).

5. Ueber den **vierten Teil (Kap. 46—51)** vgl. die Uebersicht in § 112.2. Kap. 52 erzählt von der Eroberung Jerusalems, der Deportation der Judäer nach Babel und der schließlichen Begnadigung Jojachins.

### § 114. Allgemeine Analyse des Buches Jeremia.

1. Das Buch Jer weist eine Reihe von Erscheinungen auf, die uns zu dem Schluß nötigen, es sei durch die Ausgleichung und teilweise **Kombination mehrerer Rezensionen** entstanden, die stark von einander abwichen. Ein Teil dieser Erscheinungen findet sich in MT und LXX gleicherweise, ein anderer nur in MT; danach erfolgte die Kombination und Ausgleichung allmählich, teils schon vor dem Auseinandergehen der Textformen von MT und LXX, teils erst nach ihr. Solche Erscheinungen sind: **a.** Dubletten ganzer Abschnitte, teils in gleicher, teils in verschiedener Form. Beispiele 1. in MT und LXX: 6<sup>22-24</sup> || 50<sup>41-43</sup>; 7<sup>1-11</sup> || Kap. 26 (die gleiche Rede, in Kap. 26 im Rahmen einer Erzählung, in Kap. 7 ohne diesen); 10<sup>12-16</sup> || 51<sup>15-19</sup>; 16<sup>14-15</sup> || 23<sup>7-8</sup> (in LXX hinter 23<sup>40</sup>); 21<sup>1-7</sup> || 37<sup>3-10</sup> (cf. § 115,10); 23<sup>19-20</sup>; 30<sup>23-24</sup>; 37<sup>17-21</sup> || 38<sup>14-28a</sup> (cf. § 117,1); 39<sup>3,14</sup> || 40<sup>1b-6</sup>; 49<sup>19-21</sup> || 50<sup>14-16</sup>; vielleicht auch Kap. 42—43 || Kap. 44 (cf. § 117,1); — 2. nur in MT: 6<sup>12-15</sup>; 8<sup>10-12</sup>; 15<sup>13-14</sup> || 17<sup>3-4</sup>; 23<sup>5-6</sup> || 33<sup>15-16</sup>; 30<sup>10-11</sup> || 46<sup>27-28</sup>; 31<sup>35-37</sup> || 33<sup>25-26</sup>; 39<sup>4-10</sup> || 52<sup>7-16</sup>. Da ein und derselbe Sammler schwerlich eine größere Anzahl von Stücken doppelt aufgenommen hat, bleibt für diese Dubletten kaum eine andere Erklärung als die, daß diese Stücke in den einen Handschriften an dieser, in den andern an jener Stelle standen und unser Text beides kombiniert. — **b.** Dubletten in Ueberschriften und sonstigen Zusatzbemerkungen zu Reden. Beispiele 1. in MT und LXX: 1<sup>2</sup> und 4 (cf. § 115,1a), 32<sup>1</sup> und 6, 34<sup>1</sup> und 6-7; 2. nur in MT: 27<sup>1</sup> und 2, das doppelte Datum in 28<sup>1</sup>. — **c.** der Uebergang aus der Orakelmitteilung in Erzählung in MT und LXX: 29<sup>24-32</sup> 40<sup>1-6</sup>. Hier dürfte der Abschreiber erst der einen, dann der andern Vorlage folgen. — **d.** auffallende Erscheinungen in der Disposition. So dürfte sich z. B. die Anordnung von Kap. 22—24 so erklären, daß sich in einer Handschrift an die Sprüche über die historischen Könige (Kap. 22) die über den idealen König (23<sup>1-5</sup>) und dann die über die Propheten anschlossen (23<sup>9-16</sup>), in einer andern dagegen an die Sprüche über die historischen Könige, die mit einem Ausspruch über die Deportation Jojachins (Chonjas 22<sup>24-30</sup>) schlossen, ein an eben diese Deportation anknüpfendes Stück (Kap. 24), und daß beide Dispositionen kombiniert wurden. Ähnlich dürfte die Anordnung von Kap. 25—29 zu erklären sein: der Gruppe Kap. 27—29 ging in einer Handschrift Kap. 25 voraus (verknüpfender Gedanke: alle Völker sollen das Joeh des Königs von Babel tragen), in einer andern Kap. 26 (Verknüpfung: Zerstörung des Tempels und Schicksal der Tempelgeräte). Auch sei hier an die verschiedene Anordnung und Stellung der Heidenorakel in MT und LXX erinnert (§ 112,2).

**2. Die Bearbeitung.** Gelingt es auch nicht, die Rezensionen überall von einander zu unterscheiden, so beweist doch schon ihre Existenz, daß die Bearbeiter und Abschreiber sich eine ziemliche Freiheit in der Ueber-

lieferung des ursprünglichen Buches gestattet haben, da sonst überhaupt nicht mehrere Rezensionen entstanden wären. Diese Freiheit betrifft auch den Inhalt, nicht bloß die Disposition. Vor allem ist der Text durch Zusätze stark erweitert. Das beweist für die Zeit nach dem Auseinandergehen der Textformen von MT und LXX das starke Plus des MT, etwa  $\frac{1}{8}$  des Ganzen, cf. § 112.1. Ein gleiches ist dann aber auch für die ältere Geschichte des Buches wahrscheinlich. Es handelt sich dabei teils um die Aufnahme ganzer Abschnitte oder Sätze, die dann natürlich in der Hauptsache als unecht gelten müssen, teils um kleine Auffüllungen des Ausdruckes. Bezüglich der Unechterklärung ganzer Abschnitte und Sätze vgl. im allgemeinen § 97,9 ff. Die dort aufgestellten Grundsätze sind gerade beim Buche Jer in der neuesten Zeit nicht genügend beachtet. Manche Kritiker sind daher mit ihren Streichungen viel zu weit gegangen. So hält z. B. DUHM von den rund 1350 Versen unseres Buches etwa 850 für unecht. Es ist in einer Einleitung nicht möglich, die Gründe für und gegen die Echtheit in allen Fällen zu erörtern. Wir müssen uns auf die wichtigeren Stücke beschränken und fügen nur die allgemeine Bemerkung hinzu, daß die Nichterörterung der Echtheitsfrage nicht dahin gedeutet werden darf, daß die Echtheit positiv behauptet sein soll, sondern nur dahin, daß sich die Unechtheit nicht erweisen läßt, oder daß für die Beurteilung des Wirkens Jeremias die Echtheit oder Unechtheit des betreffenden Stückes keine besondere Bedeutung hat. — Noch größere Zurückhaltung müssen wir uns bezüglich der kleineren Auffüllungen auferlegen, deren Erörterung nur im Rahmen eines Kommentares möglich wäre. Es muß auch hier die allgemeine Bemerkung genügen, daß die Auffüllung des Textes durch kleine und kleinste Elemente gerade bei Jer eine außergewöhnlich starke gewesen zu sein scheint, und daß dabei die Auffüllung nach Parallelstellen des Buches eine besondere Rolle spielte. Beispielsweise vergleiche man 1<sup>18</sup> f. mit 15<sup>20</sup>; 2<sup>15</sup> mit 4<sup>7</sup>; 2<sup>28</sup> mit 11<sup>13</sup>; 4<sup>5</sup> mit 8<sup>14</sup>; 4<sup>6</sup> mit 6<sup>1</sup>; 5<sup>9</sup> mit 5<sup>29</sup> 9<sup>8</sup>; 7<sup>16</sup> mit 11<sup>14</sup> 14<sup>11</sup>; 7<sup>31</sup> mit 32<sup>25</sup>; 7<sup>32</sup> mit 19<sup>6</sup>; 7<sup>33</sup> mit 16<sup>4</sup> 19<sup>7</sup> 34<sup>20</sup>; 7<sup>34</sup> mit 16<sup>9</sup> 25<sup>10</sup> 33<sup>11</sup>; 8<sup>2</sup> mit 16<sup>4</sup> 25<sup>33</sup>; 8<sup>14</sup> mit 9<sup>14</sup> 23<sup>15</sup>; 11<sup>20</sup> mit 20<sup>12</sup>; 15<sup>2</sup> mit 43<sup>11</sup>; 17<sup>20</sup> mit 19<sup>3</sup>; 19<sup>8</sup> mit 49<sup>17</sup> 50<sup>13</sup>; 21<sup>9</sup> mit 38<sup>2</sup>; 48<sup>40-41</sup> mit 49<sup>22</sup>; 49<sup>18</sup> mit 50<sup>40</sup>; 49<sup>26</sup> mit 50<sup>30</sup> (sämtlich in MT und LXX bezeugt). Dazu kommen zahlreiche Auffüllungen, die nur in MT bezeugt sind; vgl. auch die starke Ergänzung der Heidenorakel Jeremias nach denen anderer Propheten (cf. § 118,26). — Wieweit die Bearbeiter das überlieferte Material auch sachlich verändert haben, ist bei der Einzelanalyse zu erörtern.

3. Betreffs der **Datierung** der einzelnen Stücke (Reden und Ereignisse) sind wir insofern in einer günstigen Lage, als viele von ihnen ausdrücklich einer bestimmten Zeit zugewiesen sind, und zwar z. T. bis auf Monat und Tag, andere wenigstens zu einem datierbaren Ereignis in Beziehung gesetzt sind. In den meisten (doch nicht in allen) Fällen haben wir keinen Grund,

an dieser überlieferten Datierung Kritik zu üben. Bei der Umrechnung in unsere Datierungsweise sind jedoch einige allgemeine Grundsätze zu beachten. **a.** Die Jahre decken sich nicht mit unseren: vielmehr laufen die Regierungsjahre der judäischen Könige von Herbst bis Herbst, die der babylonischen von Frühjahr bis Frühjahr. Wenn wir nichts Näheres beifügen, bezeichnet eine Jahreszahl dasjenige judäische Königsjahr, welches im Herbst des betreffenden Jahres begann, also z. B. 607 das Jahr von Herbst 607 bis Herbst 606. Ein vorgesetztes „bab.“ bedeutet babylonische Rechnung, also z. B. „bab. 605“ das Jahr von Frühjahr 605 bis Frühjahr 604. Ist dagegen ein Monatsname beigelegt, so bezeichnet die Jahreszahl unser von Januar bis Dezember laufendes Jahr. — **b.** Bei der Umrechnung der Jahreszahlen legen wir die synchronistischen Angaben von II Reg 24<sup>12</sup> 25<sup>8</sup> Jer 25<sup>1</sup> 32<sup>1</sup> 52<sup>12</sup> zugrunde, nicht die von II Reg 25<sup>27</sup> Jer 46<sup>2</sup> 52<sup>28,29,31</sup>, da die Angabe von Jer 46<sup>2</sup> sicher falsch ist. — **c.** Die Angabe „im Anfang der Regierung“ deuten wir nicht nach babylonischer Weise auf das Jahr des Regierungsantrittes, da die Israeliten nicht postdatierten (§ 77,1), sondern als unbestimmte Angabe = in einem der ersten Regierungsjahre. Nach 28<sup>1</sup> konnte so selbst noch das 4. Regierungsjahr bezeichnet werden; daher braucht auch das Datum 26<sup>1</sup> nicht auf das erste Jahr Jojakims gedeutet zu werden. — **d.** Die Monate wurden in vorexilischer Zeit mit Namen genannt, vom Exil ab dagegen gewöhnlich mit Zahlen bezeichnet, und zwar so, daß die Zählung nach babylonischer Weise mit dem Frühlingsmonat Nisan (etwa = April) begann. Die Bearbeiter der alten Texte fügten den alten Namen die neue Bezeichnung mit Zahlen bei (I Reg 8<sup>2</sup>) oder ersetzten die Namen durch Zahlen. Dadurch entstand eine Unklarheit, da die Jahresangaben sich auf im Herbst beginnende Jahre beziehen, die Monatszählung aber auf im Frühling beginnende. Nur wenn man das beachtet, lösen sich einige Schwierigkeiten. Aus dem Vergleich von 36<sup>1</sup> mit 36<sup>9</sup> würde scheinbar folgen, daß zwischen der Aufzeichnung und der Verlesung der Reden Jeremias mindestens neun Monate lagen, was unwahrscheinlich ist: denkt man bei 36<sup>1</sup> etwa an den Sept. 603, so erhält man bis 36<sup>9</sup> (Dez. 603) eine viel angemessenere Frist. Ebenso ergibt sich aus 39<sup>1</sup> f., daß die Belagerung Jerusalems im Jan. 588 begann und im Juli 586 endete, also nicht bloß 1 1/2, sondern 2 1/2 Jahre dauerte, wodurch auch die Daten von Ezech 24<sup>1</sup> f. und 33<sup>21</sup> ohne Korrektur verständlich werden (vgl. § 121,2a Anm. 7).

**4.** Nach den in Nr. 3 dargelegten Grundsätzen ergeben sich folgende **Daten für die Zeitgeschichte Jeremias** (cf. § 77,3):

637—607 Josias Regierung.

625 = 13. Jahr Josias, Berufung Jeremias.

ca. 625 Verheerung Vorderasiens durch die Skythen.

620 = 18. Jahr Josias, die deuteronomische Reform.

607 Pharao Nechos Zug nach Asien, Schlacht bei Megiddo, Josias Tod;  
Eroberung Ninives.

607 Joachas' Regierung, Deportation durch Necho.

607—597 Jojakims Regierung.

bab. 605 der Kronprinz Nebukadnezar schlägt Necho bei Karchemisch, erobert Nordsyrien, besteigt den Thron.

bab. 605—562 Nebukadnezars Regierung (bab. 604=1. Jahr).

604=4. Jahr Jojakims, gegen Ende des Jahres (etwa Sept. 603) beginnt Jeremia mit dem Diktat seiner Reden.

603=5. Jahr Jojakims: Dez. 603 Verlesung der Reden Jeremias.

bab. 602 Nebukadnezars Feldzug im südlichen Syrien, Unterwerfung Jojakims (wohl Spätherbst 602).

599 Jojakims Auflehnung, Verwüstung Judas durch die II Reg 24<sub>2</sub> erwähnten Streifscharen (wohl Frühjahr 598).

598—597 Nebukadnezars Feldzug gegen Juda.

597 Jojakim stirbt während der Belagerung Jerusalems.

597 Jojachins Regierung, erste Deportation nach Babel.

597—587 (genauer bis Juli 586) Zedekias Regierung.

594=4. Jahr Zedekias, Aufstandsverhandlungen, Zedekias Reise nach Babel: etwa gleichzeitig Eroberung Elams durch die Meder.

589 Zedekias Aufstand im Bunde mit Phrao Hophra.

Jan. 588 Beginn der Belagerung Jerusalems.

Sommer 588 Hophras Zug gegen Nebukadnezar, Unterbrechung der Belagerung Jerusalems, Jeremias Verhaftung, Niederlage Hophras, erneute Belagerung Jerusalems.

Juli 586 Eroberung Jerusalems, Gefangennahme Zedekias.

Aug. 586 Zerstörung der Stadt und des Tempels, zweite Deportation nach Babel, Einsetzung des Statthalters Gedalja, Freilassung Jeremias.

Okt. 586 Ermordung Gedaljas, Flucht der Judäer nach Aegypten unter Mitnahme Jeremias.

5. Ueber die **Anfänge der Entstehung des Jeremiabuches** erhalten wir in Kap. 36 ausdrückliche Kunde. Danach begann Jeremia im vierten Jahre Jojakims (wohl etwa September 603) im Auftrag Jahwes seine früheren Reden aufzuzeichnen, indem er sie dem Baruch b. Nerija diktierte. Im Dezember 603 ließ er das Buch durch Baruch öffentlich im Tempel vorlesen, in der Hoffnung, daß das Volk jetzt auf seinen Inhalt hören und sich bekehren würde. Der König Jojakim ließ sich das Buch bringen und vernichtete es. Jeremia aber diktierte dem Baruch seine Reden aufs neue (wohl in den ersten Monaten des Jahres 602). Der Bericht schließt (v 22) mit den Worten: „fernerhin wurden noch viele Reden gleicher Art hinzugefügt“. Aus diesem Bericht ergibt sich folgendes: 1. Bis 603 hat Jeremia im allgemeinen nur mündlich gewirkt: doch ist dadurch die Annahme privater Aufzeichnungen über seine Reden nicht ausgeschlossen. 2. Die Aufzeichnung der bis 603 gehaltenen Reden geht auf Jeremia selbst zurück und mag teils auf Erinne-



rungen, teils auf Notizen aus früherer Zeit beruhen. 3. Sie erfolgte zu praktischen Zwecken; es kam daher weder auf Vollständigkeit, noch auf genaue chronologische Ordnung, noch auf diplomatische Genauigkeit an; man wird sogar eine gewisse Anpassung an die Gegenwart für wahrscheinlich halten dürfen. 4. Ist auch die Aufzeichnung vom Jahre 603 vernichtet, so besitzen wir doch wohl ihre Reproduktion vom Jahre 602 in irgendeiner Form in unserm Buch Jer. 5. Dies erste, auf Jeremia selbst zurückgehende Buch ist später durch Nachträge ergänzt, vermutlich in gleicher Weise, d. h. so, daß Jeremia dem Barnach weitere Stücke diktierte; doch sind Nachträge von anderer Hand nicht ausgeschlossen (beachte den unpersönlichen Ausdruck von v 32).

6. Die Hauptaufgabe der Analyse muß daher die **Scheidung der Diktate Jeremias und der von andern nachgetragenen Stücke** sein. a. Das Hauptkriterium ist dabei der Gebrauch der ersten resp. dritten Person von Jeremia („Ichstücke“ und „Erstücke“). Von einem in den mitgeteilten Reden vorkommenden Ich und einem vorkommenden Er in Reden anderer über ihn müssen wir dabei natürlich absehen. Wir müssen ferner den mehrfach vorkommenden Differenzen zwischen MT und LXX Rechnung tragen; in einigen Fällen bleibt zweifelhaft, welcher Text den Vorzug verdient, dann fügen wir ein Fragezeichen bei. Die Ichform findet sich 1<sub>4</sub> (MT) 6.7.9-11 2<sub>1</sub> (MT) 3 6.11 9<sub>12</sub> (? LXX) 11 5.6.9.13.19.21 (LXX) 13<sub>1</sub> (MT) 2.3.5-8 14 11.13.14 15<sub>1</sub> 16<sub>1</sub> (fehlt LXX) 18 3.5 19<sub>1</sub> (? LXX) 24 1.3.4 25<sub>15</sub> (MT) 17 27<sub>2</sub> (MT) 12. 16 32 6<sub>b</sub> (MT) 8-13.16.26 (LXX) 35 3-5.12 (LXX). Die Erform liegt vor in 1.1.2 7<sub>1</sub> (fehlt LXX) 11<sub>1</sub> 14<sub>1</sub> 18<sub>1</sub> 19<sub>14</sub> 20<sub>1-3</sub> 21<sub>1.3</sub> 25<sub>1.2.13b</sub> 26 7-9.12.20.24 27<sub>1</sub> (fehlt LXX) 28 5.6.10-12.15 29 1.29.30 30<sub>1</sub> 32 1-3.6<sub>a</sub> (fehlt LXX) 33 1.19.23 (33 14-26 fehlen LXX) 34 1.6.8.12 35<sub>1</sub> und durchgängig von Kap. 36 an. In 3 19 bezieht sich das Ich auf Jahwe (anders LXX); in 4 10 lies יְהוָה (Subjekt die v 9 Genannten); in 17 19 28<sub>1</sub> ist יְהוָה mit LXX zu streichen; in 35 18 ist die Erform durch umfassende Aenderung nach LXX zu beseitigen.

b. Das **Ergebnis** ist folgendes: 1. Die Erform beherrscht die selbständigen Erzählungsstücke Kap. 26. 28 und 36 ff. vollständig; diese gehören also einem Herausgeber an. — 2. Die Erform beschränkt sich in Kap. 1. 11. 14. 18. 25. 27 (?) 32. 35 auf die Ueberschrift, während das mitgeteilte Stück selbst die Ichform zeigt (25 13<sub>b</sub> ist sicher eine Glosse); hier stammt also das mitgeteilte Stück aus den Diktaten Jeremias, die Ueberschrift vom Herausgeber. Die letztere steht in Kap. 1. 27. 32 pleonastisch vor der von Jeremia selbst stammenden Ueberschrift, in Kap. 11. 18. 35 ist sie an deren Stelle getreten. — 3. Aehnlich beschränkt sich die Erform auf die Ueberschrift resp. auf einen historischen Anhang an ein Redestück in Kap. 7. 24. 29. 30. 34<sub>1</sub> ff. 8 ff. 19 14-20 6 29 29 ff. 34 6-7. Hier bezeugt sie die Herkunft von einem Herausgeber nur für die Ueberschrift resp. den Anhang; das Redestück kann aus Jeremias Diktaten stammen. — 4. Wo die Ichform in Erzählungen

vorkommt, beweist sie die Herkunft der ganzen Erzählung aus Jeremias Diktaten (1 4-19 13 1-7 18 1-17 24 1-10 32 6b-41 35 2-19, natürlich vorbehaltlich der Ausscheidung von Zusätzen); wo sie nur in Einführungsformeln von Reden vorliegt, beweist sie nur die Herkunft des nächsten Ausspruches aus Jeremias Diktaten, nicht die der ganzen folgenden Sammlung (z. B. 15<sup>1</sup> nicht auch für 15<sup>10</sup> ff.). — 5. Wo das Zeugnis der Ich- und Erform im Stich läßt, dürfen wir im allgemeinen den Kanon aufstellen, daß alle Stücke, für die nicht das Gegenteil bewiesen werden kann, wahrscheinlich von Jeremia diktiert sind. Das gilt besonders für die Zeit vor 603, da hier spätere Herausgeber nur ausnahmsweise in der Lage gewesen sein werden, das Material zu ergänzen, weniger für die Zeit von 603 an, da hier namentlich Baruch wohl Ergänzungen liefern konnte: doch bestehen über die Stücke aus der Zeit nach 603 nur selten Zweifel.

7. Als Herausgeber und Ergänzter kommt in erster Linie **Baruch** in Betracht. Niemandem lag diese Aufgabe so nahe als ihm, da er von 603 an dauernd in Verbindung mit Jeremia stand (Kap. 36. 32<sup>12</sup> ff. 43 3.6) und schon an der ersten Aufzeichnung hervorragend beteiligt war. Dazu kommen noch zwei positive Gründe. 1. Der biographische Anhang Kap. 36—45 beginnt mit dem Bericht, wie Baruch in den Dienst Jeremias trat, und schließt mit einem Orakel an ihn: das erklärt sich besonders leicht, wenn Baruch sein Verfasser war. 2. Die sicher konstatabaren Zutaten des Herausgebers in Kap. 1—35 beziehen sich mit Ausnahme von 19 14—20 6 und Kap. 26 sämtlich auf die Zeit, in der Baruch Jeremia nahe stand: die beiden Ausnahmen aber gehören der letzt vorhergehenden Zeit an, über die er wohl genauere Kunde haben konnte, da gerade sie die Erklärung dafür bieten, daß Jeremia ihn in seinen Dienst nahm. — Es erhebt sich nun die Frage, ob Baruch die Reden, die ihm Jeremia diktiert hatte, unverändert, nur mit Zusätzen und Nachträgen herausgab, oder ob er sich Freiheiten gestattete. Das letztere ist wohl möglich, da manches seine ursprüngliche Bedeutung einbüßte, daher an Interesse verlor und gekürzt werden konnte. Doch fehlt es uns an den nötigen Handhaben zu einer sicheren Entscheidung. Die Kritiker, die zwischen wörtlichen Wiedergaben und freieren Referaten unterscheiden, urteilen vielfach nach subjektiven Eindrücken: was ihnen gut und eindrucksvoll erscheint, halten sie für wörtliche Wiedergabe, das Uebrige für freies Referat. Auch die Metrik spielt dabei eine große Rolle: poetische Stücke, womöglich nur solche mit einem bestimmten Metrum (DCUM), sollen von Jeremia formuliert sein, wo das Metrum fehlt oder mangelhaft ist, soll freies Referat vorliegen. Bedenkt man, daß sich auch die späteren Bearbeiter große Freiheit gestattet haben (cf. Nr. 2), so wird man die Frage, wie sich Baruch zu den vorliegenden Texten verhielt, für eine unlösbare halten. Von Authentizität der Form kann auch bei den echten Stücken durchgängig nur in beschränktem Maße die Rede sein.

## § 115. Analyse von Jer 1—23.

**1. Kap. 1. a.** Die Überschrift des Gesamtbuches oder wenigstens der Kap. 1—35 beschränkte sich zunächst wohl auf v 1; v 2 war, wie es scheint, einst eine Datierung für 14 ff. (beachte: „im 13. Jahre“, nicht „vom 13. Jahre an“), die erst nachträglich zur Buchüberschrift gezogen und durch v 3 ergänzt wurde. Daß das Buch, dem diese Überschrift gilt, Kap. 42—44 noch nicht enthielt, ist möglich, aber aus v 3 („bis zur Exilierung“) kaum sicher zu beweisen. — **b.** Der Bericht über die Berufung, die ersten Visionen und die Ermutigung Jeremias (1 4—19, cf. STADE ZATW 1903 S. 153 ff., 1906 S. 97 ff.; CORNILL, ZATW 1907 S. 100 ff.) stammt nach seiner Ichform von Jeremia selbst. Wer an der Idee Anstoß nimmt, daß Jeremia nicht bloß Prophet für Juda, sondern für die Völker war, mag mit STADE עַמֵּי (v 5) in עַמֵּי ändern oder besser tilgen und v 10 für einen Zusatz erklären; nötig ist das jedoch nicht, selbst wenn Jeremia nur ausnahmsweise als Völkerprophet wirkte. Kleine Zusätze sind wohl v 8 (greift v 17 vor, auch stört עַמֵּי עַמֵּי in der Rede Jahwes), v 10<sup>b</sup> (fehlt LXX) und v 18 f. (cf. 15 20; die Anfeindung durch Könige setzt spätere Erfahrungen voraus).

**2. Kap. 2** (Israels einstige Treue und Behütung, sein jetziger Abfall und seine Bestrafung) wird durch den Mangel einer klaren Disposition, den mehrfachen Wechsel der Anredeform und die Verschiedenheit des historischen Hintergrundes als eine Komposition aus kleinen Stücken erwiesen. Doch liegt gegen die Echtheit des Einzelmaterials kein ausreichender Grund vor. Die meisten Stücke entstammen der Zeit, wo Juda dem Synkretismus ergeben war, die Strafe aber noch ausstand, also vor 620. Doch weisen einige auf spätere Zeit: v 14 f. setzen eine Verwüstung Judas voraus, v 36 f. kennen das Bündnis mit Aegypten nach dem Untergang Assurs (589 ff.). Liegt eine Zusammenstellung Jeremias zugrunde (cf. die Ichform in v 1, der allerdings in LXX fehlt), so dürften spätere Bearbeiter sie als Rahmen für allerlei Nachträge benutzt haben.

**3. Kap. 31—44. a. Inhalt:** 31—5 das buhlerische Juda hat, zumal bei dem Mangel aufrichtiger Reue, keinen Anspruch auf Wiederannahme bei Jahwe; 3 6—10 es ist schuldiger als Nordisrael, dessen warnendes Beispiel es vor Augen hatte; 3 11—13 daher soll dieses unter der Bedingung der Reue begnadigt werden; 3 14—18 Heilsweissagungen; 3 19—20 Untreue der Dank für Jahwes Liebe; 3 21—25 Israels Schuldbekennnis; 4 1—2 Gnadenverheißung für den Fall aufrichtiger Bekehrung; 4 3—4 Aufforderung zur Bekehrung. **b.** Der verheißende Abschnitt 3 14—18 gilt jetzt fast allgemein als unecht. Er unterbricht die Anrede in der 2. f. sing. (v 12 lies שִׁירֵי הַיַּיִן הַיָּצֵרִים; streiche v 12 עֲבָדֶיךָ אֲנִי וְעַבְדֶּיךָ, v 13 בָּךְ und 22<sub>a</sub>; in v 20 lies עַמֵּי) durch die in der 2. m. plur.: Verheißungen sind vor dem Bekenntnis verfrüht; das betonte עַמֵּי v 19 fordert vor sich eine Aussage über das Verhalten des Volkes. Isoliert man danach 3 14—18, so reden sie von Juda

(v<sup>18</sup> auch von Israel), setzen dann aber dessen Exil voraus. Der Inhalt weist in die nachexilische Zeit: zu v<sup>14</sup> cf. Neh 11 1: die Lade vermißte man wohl besonders beim Neubau des Tempels; die Erwartung einer allgemeinen Bekehrung der Heiden spielt erst im Judentum eine Rolle; zu v<sup>18</sup> cf. Jes 11 12 ff. Ezech 37 15 ff. Hos 2 2 etc. (sämtlich exilisch resp. nachexilisch). Uebrigens handelt es sich um eine Sammlung von Einzelsprüchen (beachte das wiederholte  $\text{לְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  resp.  $\text{לְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ ), deren erster nach dem Stichwort  $\text{יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  (cf. v<sup>12</sup>) eingefügt ist und dann die anderen nach sich zog. — c. Verbindet man 3 19-25 mit 3 6-13, so beziehen sie sich auf die exilierten Nordisraeliten. Viele bevorzugen den Anschluß an 3 1-5 (z. B. KUENEN, CORNILL, DUHM, der jedoch den Anschluß durch 3 12<sup>\*</sup>.13 vermittelt sein läßt, und früher auch STADE, ZATW 1884 S. 151 f.). Sie gewinnen damit die Beziehung von 3 19 ff. auf Juda, müssen aber 3 6-13 (DUHM 3 6-12az) ausscheiden. Die meisten sehen in 3 6-13 dann ein versprengtes, doch echtes Stück; DUHM hält 3 6-12az für das Elaborat eines Bearbeiters, der  $\text{לְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  fälschlich auf Nordisrael und  $\text{יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  auf die physische Rückkehr deutete und diese Deutung vorbereiten wollte. Doch schließt 3 1 die 3 19 ff. in Aussicht genommene Rückkehr zu Jahwe aus, und das konsequente  $\text{לְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  in 3 19 ff. spricht gegen die Deutung auf Juda. Gegen die Unechtheit von 3 6-12az spricht die Ichform (v 6.11); auch hätte ein nachexilischer Bearbeiter Israel kaum für besser als Juda erklärt. Danach bilden 3 6-13.19-25 ein von 3 1-5 zu trennendes, nach 3 6 aus der Zeit Josias, wegen 3 8 ff. aus der vor 620 stammendes Stück. Ebenso bilden 4 1-2 (Anrede an Israel in der 2. m. sing.) und 4 3-4 (Anrede an Juda) wohl selbständige Sprüche. Die Streichung des ganzen Abschnittes 3 6-4 4 durch STADE, ZATW 1903 S. 156 f. ist unbegründet. — d. Der Abschnitt 3 1-5 setzt die dtm. Reform wohl schon voraus (v 1 cf. Dtn 24 1-4; v 4 f. Hinweis auf die ungenügende Bekehrung von 620), stammt aber wohl aus etwas späterer Zeit, in der die Fruchtlosigkeit der Reform schon deutlich zutage getreten war, vielleicht schon aus der Zeit nach Josias Tod.

4. Kap. 4 5-6 30 sind ein Konglomerat vieler kleiner Stücke mit reichlichen Spuren redaktioneller Tätigkeit. a. Aus der Masse heben sich zunächst die sogenannten **Skythenlieder** heraus, in denen in mehr oder weniger poetischer Form eine Juda drohende Verwüstung durch einen Feind aus dem Norden und der dadurch veranlaßte Schrecken geschildert wird (4 5-8. 13-18. 19-21. 23-26. 29-31 5 15-17 6 1-5. 22-26). Die Echtheit ist, abgesehen von kleinen Zusätzen, fast allgemein anerkannt; GIESEBRECHTS Zweifel an 4 23-26 beruhen auf Verkennung des poetisch-hyperbolischen Charakters der Schilderung. Fast allgemein ist auch anerkannt, daß Jeremia bei dem Feind aus dem Norden ursprünglich die Skythen im Auge hatte, die um 625 Vorderasien brandschatzten und auch an den Grenzen Judas erschienen (HERODOT I 103 ff.). Damit ist die Entstehung der „Skythenlieder“ (DUHM) in den ersten Jahren Jeremias gegeben. Beim Diktat im Jahr 603/2 dagegen wird

Jeremia an die Babylonier gedacht haben, die damals zu erfüllen drohten, was er einst von den Skythen erwartet hatte. Vielleicht hat er dabei das Bild der Feinde ein wenig umgezeichnet. — **b.** Um die Skythenlieder lagern sich in Kap. 5 f. einige Abschnitte, welche **Motivierungen des Gerichtes** durch Judas Sünde enthalten (5 1-6,7-9,10-14,20-31 6 6-8,9-15,16-21,27-30). Es ist wahrscheinlich, daß Jeremia seine Drohungen durch solche Ausführungen rechtfertigte, daß also die jetzige Verknüpfung mit den Skythenliedern historisch berechtigt ist. So werden auch diese Stücke der Zeit vor 620 angehören. — **c. Die übrigen Teile** (4 9-10,11-12,22,27-28 5 18-19) sind formell Anhänge und Zusatzbemerkungen, die wohl erst von Späteren nachgetragen sind. Wieweit sie dabei echtes Material verwerten konnten, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Sicher unecht ist 5 18, der die vorhergehende Drohung abschwächt. Die Bearbeitung hat aber mehrfach auch in den Text der echten Stücke eingegriffen: mit 5 18 gehören 4 27b 5 10a<sup>β</sup> zusammen; durch ihre Anredeform stören den Zusammenhang 4 7b (cf. 2 15) 11,17b-18 5 25,31b; einzelnes fehlt in LXX, z. B. 5 13b,15b\*,16a; Dubletten sind z. B. 5 9 und 29 etc. Namentlich 5 20-31 scheinen stärker bearbeitet zu sein.

**5.** Auch **Kap. 7—10** sind eine Sammlung von kürzeren und längeren Redestücken. **a.** Als **unecht** gelten fast allgemein 10 1-16; die hier vorliegende Warnung vor den Götzen, die nur Bildwerke von Menschenhand sind, während Jahwe eine lebendige und machtvolle Gottheit ist, hat bei Jeremia keine Analogie und ist ganz deuterocesajanisch geartet, stammt also von einem nachexilischen Autor. Uebrigens ist der Zusatz nicht einheitlich, denn es finden sich Wiederholungen, v 6-8,10 fehlen in LXX, v 9 ist in LXX erst nachträglich in v 5 eingefügt, v 11 ist rein aramäisch (im Anfang des v 12 lies mit LXX נִשְׁמָעִי). — Mit 10 1-16 sind vielleicht auch 9 22-23 (Jahwe der einzige Ruhmesgrund) und 9 24-25 (Gericht über die geistig Unbeschnittenen; v 25b falsch deutende Glosse) auszuschneiden, da sie zum Charakter der übrigen Stücke von Kap. 7—10 nicht passen, mit 10 1-16 aber durch Ideenassoziation leicht zu verbinden sind; doch könnten 9 22-25 in andern Zusammenhang echt sein. — Auch 10 23-25 sind wohl unecht; Jeremia hätte schwerlich dem Volk die Bitte in den Mund gelegt, Jahwe möge seinen Zorn auf die Heiden ablenken; außerdem ist v 25 = Ps 79 6-7 (zu v 24 vgl. Ps 6 2). — **b.** Der Rest 7 1-9 21 10 17-22 ist eine Sammlung von Gerichtsankündigungen über Juda nebst Motivierungen. Die **Anordnung** erklärt sich teils durch sachliche Verwandtschaft (7 1-20,21-26 Warnung vor falschem Vertrauen auf Tempel und Opfer; 7 29-34 8 1-3 das Schicksal der Toten; 8 4-7,8,9,10-12,14-16 Mangel an Weisheit und Enttäuschung; 8 18-23 9 9-15,16-20 10 17-22 Klage), teils durch Stichworte (7 21-26,27-28 נִשְׁמָעִי שָׁמְעוּ; 8 23 9 1 נִשְׁמָעִי; 9 1-5,6-8 Trugreden), bleibt aber im einzelnen doch oft rätselhaft, ohne daß das ein Recht zu Ausscheidungen gäbe. Die Ermittlung kleiner Zusätze muß den Kommentaren überlassen werden. — Für die **Datierung** kommt die Zeit vor 620 und nach 607 in

Betracht: beide Perioden waren gleichartig, da die 620 abgestellten Mißstände nach 607 wieder auflebten, Jeremia also auch wesentlich das Gleiche zu sagen hatte. Nun stammen einzelne Stücke sicher aus der Zeit nach 607. Der Abschnitt 7 1-20, der in der Androhung einer Zerstörung des Tempels zu Jerusalem gleich dem zu Silo gipfelt, stammt nach 26 1 ff. aus einem der ersten Jahre Jojakims. Die Publizierung des Dtn ist vorausgesetzt in 8 6 9 12 und wohl auch 7 22 ff.; danach hat Jeremia bereits die Wirkungslosigkeit der dtu. Reform erkannt, ein so schroffes Urteil wie 8 8 ist sicherlich erst durch eine längere Erfahrung gewonnen. Worte wie 8 21 ff. 9 16 ff. dürften das Unglück des Jahres 607 zur Voraussetzung haben. Wegen der wesentlichen Gleichartigkeit aller Stücke von 7 1—9 21 10 17-22 dürfen wir sie dann aber gewiß sämtlich der ersten Zeit Jojakims zuweisen. Dagegen könnte man einwenden, daß 8 16 10 22 durch die Erwartung eines Feindes aus dem Norden an die Prophetien aus der Zeit vor 620 (4 5—6 30) erinnern. Aber nach der Schlacht bei Karchemisch (605) drohte tatsächlich wieder ein Feind vom Norden aus, Nebukadnezar, und so mag damals Jeremia das Thema seiner älteren Reden wieder aufgenommen haben.

**6. Kap. 11—12.** a. Der Abschnitt 11 1-17 gibt über Jeremias Stellung zum Dtn und das Verhalten des Volkes zu ihm Auskunft: einst hat er die Beachtung des Gesetzes empfohlen, auch als Wanderprediger umherziehend (v 1-5.6.8), jetzt muß er dem Volke wegen des Rückfalles in die Sünden der Väter unentrinnbares Verderben verkünden (v 9-12 mit Anhängen, v 13 = 2 25b, v 14 = 7 16 und v 15-17). Deutlich versetzen uns v 1-8 in die Zeit kurz nach Auffindung des Dtn (620 ff.), v 9-17 in die Zeit der Reaktion nach 607. An der wesentlichen Echtheit zu zweifeln (DUBM, CORNILL), liegt kein Grund vor; denn daß Jeremia später (8 8) das Dtn als „Lügenschrift“ bezeichnet, schließt nicht aus, daß er es früher anders beurteilte (vgl. § 120, 3.4), und daß er als Wanderprediger umherzog, ist durchaus nichts Unmögliches. Die Ichform (v 5.6.9) spricht für die Herkunft aus Jeremias Diktaten. Doch ist der Anfang (etwa: Jahwe sprach zu mir: geh hin und rede) von einem Herausgeber durch eine der ihm geläufigen Formeln ersetzt und durch die seltsame Anfügung des v 2a = v 6b entsteht. Ferner mag der Text von Abschreibern mit dtu. und jeremianischen Formeln aufgefüllt sein. Der Ausfall von v 7-8 in LXX ist wohl durch Homoioteleuton verschuldet. — b. In 11 18—12 6 berichtet Jeremia in der Ichform, wie Jahwe ihm Kunde von einem Anschlag auf sein Leben gab und den Bewohnern von Anathoth Vernichtung androhte (11 18-23), sodann, wie Jeremia mit Jahwe haderte, daß er seine Feinde nicht strafe, wie aber Jahwe ihm zurechtwies und auf noch größere Anfeindungen vorbereitete (12 1-6). Die beiden Stücke zu einer Einheit zu verbinden, geht nicht an, auch nicht unter Umstellung (CORNILL); sie sind wohl nur wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft zusammengestellt. Sie gehören wahrscheinlich in die Anfangszeit Jojakims: die Anfeindungen,

die auch sonst aus dieser Zeit bezeugt sind, werden dadurch veranlaßt sein, daß Jeremia jetzt wieder eine schärfere Tonart anschlug. So ist auch die Verbindung mit 11 9 ff. historisch begründet. Mit LXX streiche 11 22az. In 12 1abz liegt wohl eine falsch eingeordnete und durch v 14b; notdürftig dem Zusammenhang eingepaßte Glosse zu 12 11 vor. — c. Der Abschnitt 12 7-17 schildert die Verwüstung des Landes durch viele von Jahwe herbeigerufene Feinde (v 7-11, 12-13), droht den Nachbarn Judas Exilierung an (v 14), verheißt ihnen aber auch die Wiederherstellung unter der Bedingung ihrer Bekehrung zu Jahwe (v 15-17). Da mit v 14 ein neuer Spruch anhebt, kann er für die Deutung der Feinde in v 7-13 nicht entscheiden. Es ist also nicht sicher, daß es die II Reg 24 2 erwähnten Streifscharen sind, und daß daher v 7-13 in das Jahr 599 gehören, in welchem Fall die Stellung des Abschnittes zwischen Stücken aus der Zeit Jojakims befremdlich wäre; man kann vielmehr in v 7-13 eine dichterisch-prophetische Schilderung einer erst von der Zukunft erwarteten Verwüstung des Landes aus der Zeit Jojakims sehen. Dagegen mag v 14 an jene Streifscharen vom Jahre 599 denken und vom Herausgeber nach der Ideenassoziation „die Juda umringenden Feinde“ hier angefügt sein. Ihn für unecht zu erklären (STADE, DUHM), geht kaum an, da er dann ein nichterfülltes vaticinium ex eventu wäre. Nur die die Drohung in Verheißung umbiegenden v 15-17 werden ein Zusatz sein.

**7. Kap. 13.** In v 1-11 berichtet Jeremia in der Ichform, wie er das dem Volke drohende Verderben bildlich darstellte, indem er einen Gürtel in eine Felsspalte am Euphrat legte, wo er vom Wasser verdorben wurde; in v 12-17 verkündet er die Vernichtung unter dem Bilde der Anfüllung mit Taumelwein; in v 18-19 droht er dem Könige und der Königinmutter schmachvolle Erniedrigung an; in v 20-27, wo v 23 wohl ein Zusatz aus anderm Zusammenhang ist, weissagt er die Schändung Judas durch den Feind aus dem Norden. — Da die Handlung v 1-11 ihren Zweck nur dann erfüllte, wenn das Volk sie beobachten konnte, eine zweimalige Reise zum Euphrat auch in keinem Verhältnis zum Zweck stände, wird man annehmen dürfen, der Name des Euphrat sei erst mit Rücksicht auf die Erfüllung von einem Bearbeiter an die Stelle eines andern (etwa וַדִּי פָּרָא = Wādi Fāra in der Nähe von Anathoth<sup>2)</sup>) gesetzt worden. Man braucht dann weder die Zuverlässigkeit noch die Echtheit des Berichtes zu bezweifeln oder die Handlung in eine Parabel oder ein visionäres Erlebnis zu verflüchtigen. Auch die in v 8-11 gegebene Deutung rechtfertigt keine Bedenken gegen die Echtheit. — All diese Stücke zielen auf die Vernichtung Judas durch die Babylonier ab, gehören daher in die Zeit von 605 an. Das Bild von v 12 ff. erinnert stark an Kap. 25, das aus dem Jahre 604 datiert ist; v 20 weist vielleicht auf Nebukadnezars Einbruch in das nördliche Syrien (605) hin. Nur v 18-19 gehören wohl in die Zeit Jojachins (597): die Königinmutter erwähnt Jeremia sonst (22 26) nur

neben Jojachin, und v 19 setzt wohl die II Reg 24 7 geschilderte Situation voraus: v 18-19 sind dann wohl von einem Bearbeiter hierher versetzt.

**8. Kap. 14—17.** a. Der Abschnitt 14 1—15 9 schildert die durch eine Dürre entstandene Not (14 2-6) und berichtet dann von Fürbitten des Propheten (14 7-9, 13, 19-22), auf die jedesmal eine ablehnende Antwort Jahwes folgt (14 10-12, 14-18 15 1-9). Nach der Ichform in 14 11, 13, 14 15 1 stammt wenigstens der Kern aus Jeremias Diktaten; doch haben die Herausgeber und Bearbeiter allerlei nachgetragen, so die Ueberschrift 14 1 (Erform), ferner 14 10 (in Wahrheit redet hier nicht Jahwe), 14 15-18 (ein Drohorakel über die falschen Propheten mit besonderer Ueberschrift) und 15 7-9 (die Anredeform ist aufgegeben, der Eintritt des Gerichtes ist schon vorausgesetzt); immerhin kann das nachgetragene Material in anderm Zusammenhang überliefert gewesen und echt sein. Da auf Fürbitten Jeremias sonst gerade in Stücken aus der Anfangszeit Jojakims Bezug genommen wird (7 16 ff. 11 14), der Abschnitt auch zwischen Stücken aus dieser Zeit steht, mag er ebenfalls aus der Zeit etwa um 605 stammen. Von den Nachträgen paßt 15 7-9 wohl am besten auf das Jahr 597. — b. In 15 10-21 folgt ein zweites Wechselgespräch Jeremias mit Jahwe: er beklagt sich über die Anfeindungen, die er als Prophet erleiden muß (v 10, 15-18), Jahwe tadelt seinen Kleinmut und verheißt ihm Stärkung und Rettung (v 11-12, 19-21). Der Abschnitt ist sachlich verwandt mit 11 18 ff., doch wohl etwas später anzusetzen, da sich die Anfeindungen gesteigert haben. In v 11 ff. ist der Text entstellt: doch liegt kein Anlaß zur Auscheidung oder zur Aenderung in Worte Jeremias vor. V 13-14 = 17 3-4 gehören sicher nicht hierher. — c. In 16 1-21 verbietet Jahwe dem Propheten im Hinblick auf das nahende Gericht die Eingehung einer Ehe (v 1-4) sowie den Besuch eines Trauerhauses (v 5-7) oder Freudenmahles (v 8-9); den Zorn Jahwes soll er durch den Hinweis auf den Götzendienst motivieren (v 10-13, 16, 17, 20, 21). Die eingeschaltete Verheißung der künftigen Begnadigung (v 14-15 = 23 7-8), der jedoch das Gericht (v 18) und die Bekehrung vom Götzendienst (v 19, im jetzigen Text wohl fälschlich den Heiden zugeschrieben) vorausgehen muß, ist hier sicher nicht ursprünglich und überhaupt von zweifelhafter Echtheit. Dagegen liegt zur Streichung größerer Teile von 16 1-13, 16, 17, 20, 21 kein ausreichender Grund vor. Nach der Ichform von 16 1, der freilich in LXX fehlt, ist der Abschnitt von Jeremia diktiert. Die Ursprungszeit ist nicht bestimmbar, kann aber ganz wohl die von 607—603 sein, für welche die Stellung des Stückes spricht. — d. In 17 1-11 sind mehrere kleine Stücke wohl nach dem Stichwort „Herz“ zusammengestellt: v 1-4 Jahwe gibt Israel, dem die Sünde zu tief im Herzen steckt, den Feinden preis; v 5-8 vertlucht, wessen Herz von Jahwe abfällt, heil dem, der ihm vertraut! v 9-11 Jahwe ist ein Prüfer der Herzen und ein gerechter Richter. Da v 1-4 in LXX fehlen und v 5-8, (9-11) den Charakter des  $\text{לִּבְיָהוָה}$  tragen, ist die Echtheit zu bezweifeln. — e. Mit 17 12-18 schließt Jeremia seine Zwiesprache mit Jahwe ab. Sie wür-



den am besten unmittelbar an Kap. 15 anschließen; sind 16<sup>1</sup>—17<sup>11</sup> vielleicht eine Einschaltung der Herausgeber aus anderm Zusammenhang? Nach 17<sup>15</sup> sieht noch niemand das von Jeremia längst verkündete Gericht nahen; das paßt nur auf die Zeit kurz vor 603. — **f.** Der Abschnitt 17<sup>19-27</sup> mahnt zur Sabbathbeobachtung und macht davon das Geschick Judas abhängig. Diese Wertung des Sabbaths paßt nicht zu Jeremias Anschauungen, und so ist die Unechtheit von 17<sup>19 ff.</sup> denn auch ziemlich allgemein anerkannt. Das ׀8 (v<sup>1</sup>) fehlt in LXX, kann also nicht für die Echtheit zeugen, ebensowenig die Berührungen mit jeremianischer Ausdrucksweise, die auf Nachahmung beruhen können. Das Stück ist vielleicht zur Zeit Nehemias verfaßt (cf. Neh 13<sup>15 ff.</sup>).

**9. Kap. 18—20. a.** In Kap. 18 wird dem Propheten das Verfahren eines Töpfers ein Bild der souveränen Macht Jahwes, seine Pläne nach Belieben zu ändern und Israel seine Gnade zu entziehen (v<sup>1-17</sup>); daran schließt sich in v<sup>18-23</sup> ein Bericht über die Anfeindungen, die Jeremia erfuhr, und über sein Verhalten ihnen gegenüber. Ob die Anfeindungen ihren Grund in dem drohenden Inhalt von v<sup>1-17</sup> hatten, ob also die Verbindung der beiden Stücke historisch korrekt ist, mag bezweifelt werden, da die Formulierung von v<sup>18</sup> auf v<sup>1-17</sup> nicht Bezug nimmt. Dagegen braucht an der Einheitlichkeit von v<sup>1-17</sup> oder an der Echtheit einzelner Stücke derselben nicht gezweifelt zu werden, wenn man v<sup>13az</sup> einem Bearbeiter zuweisen darf: die Deutung v<sup>5-17</sup> geht nicht über das Bild v<sup>1-4</sup> hinaus, wenn man dessen Sinn nicht willkürlich bestimmt. Abgesehen von v<sup>1</sup> stammt Kap. 18 aus den Diktaten Jeremias (beachte die Ichform). Der drohende Inhalt von v<sup>1-17</sup> paßt in die Zeit kurz vor 603, für die besonders auch die Anfeindung des Propheten spricht; nach v<sup>20</sup> sind wenigstens v<sup>18 ff.</sup> etwas jünger als 14<sup>1-15 c.</sup> — **b.** Nach 19<sup>1-20 c.</sup> versinnbildlicht Jeremia die Bestrafung Judas wegen seines Götzendienstes durch die Zerschmetterung eines Kruges (19<sup>1-13</sup>), wiederholt die Drohung im Tempel (19<sup>14-15</sup>), wird vom Tempelanfseher Paschhur einen Tag in den Block gelegt und wiederholt die Drohung mit Zuspitzung auf ihn (20<sup>1-6</sup>). Nach dem ׀8 in v<sup>1</sup> (LXX) stammt wenigstens der Anfang aus Jeremias Diktat; dagegen sind 19<sup>14-20 c.</sup> nach der Erförm ein Zusatz des Herausgebers. Der ganze Abschnitt versetzt uns in die Zeit zwischen 605 und 603. Für die Zeit Jojakims spricht, daß wir bis 586 noch zwei Amtsnachfolger Paschchurs kennen, Jojada (29<sup>26</sup>) und Sephanja (29<sup>25</sup>, cf. 21<sup>1-37 3</sup>). Daß wir nicht über 605 hinaufgehen dürfen, beweist die Nennung der Babylonier (20<sup>4-6</sup>). Vor 603 stehen zu bleiben, rät die Tatsache, daß damals Jeremia das Auftreten im Tempel verboten war (36<sup>5</sup>); dies Verbot dürfte die Folge des 20<sup>1 ff.</sup> geschilderten Konfliktes gewesen sein. Uebrigens scheinen 19<sup>1-13</sup> stark erweitert zu sein. Es befremdet, daß Jeremia zweimal Anweisung darüber erhält, was er im Hinnotal reden soll (v<sup>26-9, 11-13</sup>). Die erste, aus lauter formellhaften Sätzen bestehende

Anweisung wird sekundär sein. Ferner fehlt v 11b in LXX, und v 12b-13 fallen auf durch den Wechsel des Bildes (Jerusalem gleich dem Krug und gleich dem Topheth) und durch die Voraussetzung, daß das Topheth den Zeitgenossen als unrein galt. — c. Die Stimmungsäußerungen Jeremias 20 7-18 (v 7-9 er möchte nicht mehr als Prophet auftreten, da ihm das so viel Leiden verursacht, kann aber dem Zwang Jahwes nicht widerstehen; v 10-12 er widersteht allen Anfeindungen im Vertrauen auf Jahwes Hilfe [v 13 hymnischer Zusatz]; v 14-18 er verflucht den Tag seiner Geburt) können nicht aus einer Situation stammen; sie verteilen sich wohl auf die Zeit von 607—603 und sind nur wegen ihrer Ähnlichkeit zusammengestellt, bilden hier aber einen passenden Abschluß zu 20 1-6.

**10. Kap. 21** 1-10 berichten, wie Jeremia die Frage der Abgesandten Zedekias, ob die Chaldäer abziehen würden, dahin beantwortet, daß sie Jerusalem erobern und Zedekia töten würden, und wie er dem Volke die Aufgabe des Widerstandes als einzigen Weg zur Lebensrettung empfiehlt. Der Abschnitt versetzt uns in den Anfang des Jahres 588: noch kämpfen die Jerusalemer außerhalb der Stadt (v 4), und noch kann man auf den Abzug der Chaldäer hoffen (v 2). Seine chronologisch falsche Stellung verdankt der Abschnitt wohl der falschen Identifizierung der beiden Pascheur von 20 1 ff. und 21 1; sachlich gehört er in den Zusammenhang von Kap. 37. Dort aber würde er sich mit 37 3-10 stoßen. STADE (ZATW 1892 S. 277 ff.) versucht, beide zu einer Erzählung zu verflechten durch Versetzung von 21 1-2 an die Stelle von 37 3 und von 21 3-10 hinter 37 10, kann aber dann die Trennung nicht erklären. Besser betrachtet man 21 1-10 und 37 3-10 als Varianten: die Differenzen, daß 37 3 ff. die Chaldäer abgezogen sind und es sich um die Frage handelt, ob sie fortbleiben werden, und daß die Namen der Abgesandten nicht völlig übereinstimmen, sind nicht größer als bei sonstigen Varianten.

**11. Kap. 21** 11-23 s enthalten Jeremias Sprüche über die Könige. Sie werden durch den zusammenfassenden Spruch 22 20-23, der Zion zur Klage über die Zerschmetterung seiner Lieblinge auffordert, in zwei Abschnitte zerlegt: 21 11-22 23 und 22 24-23 s. Da der erstere Chonja = Jojachin noch nicht berücksichtigt, ist er jedenfalls zur Zeit Jojakims, also wohl 603 2 bei den ersten Diktaten Jeremias, zusammengestellt, während der zweite später zur Ergänzung nachgetragen ist. — Die erste Sammlung wird eingeleitet durch Mahnungen an das Königshaus zu gerechtem Regiment als Bedingung des Bestandes (21 11-14 22 1-5) und eine Androhung der Zerstörung des Palastes (22 6-9) und bietet dann einen sicher 607 getanen Ausspruch über Schallum (= Joachas), dessen Deportation mehr Anlaß zur Klage bietet als der Tod des Josia (22 10-12), und einen aus etwas späterer Zeit stammenden Weheruf über den ungerechten König Jojakim, der ein schimpfliches Ende finden sollte (22 13-19), sowie den wohl 603/2 verfaßten

Abschluß (22<sup>20-23</sup>). Die einleitenden Sprüche (21<sup>11-22</sup><sup>9</sup>) lassen sich nicht genauer datieren, dürften aber gleichfalls aus den ersten Jahren Jojakims stammen. Sie sind sicher von Bearbeitern ergänzt; 21<sup>13</sup> redet die Bewohner Jerusalems (nicht das Königshaus) an, v<sup>14a</sup> fehlt LXX, v<sup>14b</sup> redet objektiv von der Stadt, ebenso 22<sup>8-9</sup>, die wohl aus Dtn 29<sup>23</sup> ff. I Reg 9<sup>8</sup> f. stammen. — Der Nachtrag bringt hinzu einen Drohspruch über Chonja = Jojachin (22<sup>24-27</sup>), der nur aus dem Jahre 597 stammen kann, einen weiteren, durch seine Deportation veranlaßten, daher gegen Ende 597 getanen Ausspruch über ihn (22<sup>28-30</sup>) und eine Weissagung über den künftigen idealen König (23<sup>1-8</sup>). Diese beginnt mit einem Weheruf über die bisherigen bösen Hirten (v<sup>1-2</sup>); dann folgt die Verheißung, daß Jahwe seine versprengten Schafe wieder sammeln (v<sup>3-4</sup>) und ihnen einen rechten Sproß Davids schenken werde, der den Namen  $\text{יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נוּחַם}$  verdient (v<sup>5-6</sup>); die Errettung aus dem Exil werde die aus Aegypten in den Schatten stellen (v<sup>7-8</sup>). Von Jeremia, und zwar aus der Zeit Zedekias, stammen wohl nur die drohenden v<sup>1-2</sup> und die auf den Namen Zedekias anspielenden v<sup>5-6</sup>. Dagegen sind die das Exil voraussetzenden v<sup>3-4.7-8</sup> Bearbeiterzusätze, die sich an Ezech 34<sup>11</sup> ff. Jes 43<sup>18</sup> ff. anlehnen (v<sup>7-8</sup> = 16<sup>14-15</sup> fehlten ursprünglich in der LXX und sind in ihr erst später am Schluß des Kapitels nachgetragen).

**12.** Die Aussprüche über die falschen Propheten (23<sup>9-40</sup>; v<sup>9-12.13-15</sup> Gerichtsandrohung über sie als Volksverführer; v<sup>16-22</sup> Warnung vor ihren Heilsweissagungen; v<sup>23-32</sup> Strafankündigung über die, welche Träume als Orakel ausgeben; v<sup>33-40</sup> Verbot des Ausdruckes  $\text{סִפְּרָא}$  für Orakel) bieten manche Schwierigkeiten, die wohl durch Einfügung von Bearbeiterzusätzen entstanden sind; z. B. fallen v<sup>18-20</sup> aus der Rede Jahwes heraus. Doch sind die Zweifel an der Echtheit der Hauptmasse von v<sup>25-40</sup> unberechtigt; selbst die Tatsache, daß der Ausdruck  $\text{סִפְּרָא}$  in der nachexilischen Zeit unbedenklich gebraucht wurde (Jes 13 ff. [cf. § 101,10] Sach 9<sup>1</sup> 12<sup>1</sup> Mal 1<sup>1</sup>), spricht nicht gegen die Echtheit von v<sup>33</sup> ff., da Jeremias Verbot des Ausdruckes einen bestimmten zeitgeschichtlichen Anlaß hatte (Deutung von  $\text{סִפְּרָא}$  als „Last“), der später fortfiel, sein Verbot also später bedeutungslos wurde. Eine bestimmte Datierung der Aussprüche ist nicht möglich. Anlaß, sich mit den falschen Propheten zu beschäftigen, hatte Jeremia seit der Zeit, wo Unheil von den Babyloniern drohte, oft.

## § 116. Analyse von Jer 24—35.

**1.** In Kap. 24 vergleicht Jeremia die mit Jojachin Deportierten mit guten, die unter Zedekia Zurückgebliebenen mit schlechten Feigen; jenen verheißt er die einstige Heimführung, diesen droht er die Vernichtung an. Die Prophetie stammt aus dem Jahre 597, wie auch der freilich erst von einem Bearbeiter eingefügte v<sup>1b</sup> ausdrücklich sagt. Die Schlußworte von v<sup>8</sup>, die schon auf 43<sup>8</sup> ff. Rücksicht nehmen, sind sicher ein Zusatz.

**2. Kap. 25** (cf. SCHWALLY, ZATW 1888 S. 177 ff.). **a.** Der erste Abschnitt (v 3-14) weist darauf hin, daß man Jeremias Mahnungen bisher kein Gehör schenkte (v 3-7), und verkündet ein 70 Jahre dauerndes Gericht durch den König von Babel, das auch über die Nachbarvölker hereinbrechen, schließlich aber durch ein Gericht über Babel sein Ende finden soll (v 8-14). Da die Ueberschrift v 2 und die Motivierung in v 3-7 eine Gerichtsdrohung nur über Juda erwarten lassen, beruht die Berücksichtigung auch der andern Völker in v 8 ff. auf Uebersarbeitung: man streiche in v 9 וְיָלֵךְ לְהַחֲרִיב יְהוָה אֶת-בָּבֶל, in v 11 וְיָלֵךְ לְהַחֲרִיב יְהוָה אֶת-בָּבֶל (cf. LXX), ferner v 12, 13b (Zitierung des Jeremiabuches durch Jahwe!) und v 14 (fehlt LXX) und ändere in v 11 וְיָלֵךְ in וְיָלֵךְ. Nach LXX erwähnte Jeremia in v 9a nur die Geschlechter des Nordens (ohne וְיָלֵךְ, das aus der eschatologischen Umdentung stammt, und ohne die Nennung Nebukadnezars). Auch sonst fehlt es nicht an Bearbeiterzusätzen, die jedoch keine größere Bedeutung haben. Der verbleibende Rest gibt zu Zweifeln an der Echtheit keinen Anlaß. Nach der freilich erst vom Herausgeber stammenden Einleitung v 1-2 stammt das Orakel aus dem Jahre 604/3. Das wird richtig sein: gerade, als Jeremia seine Reden diktierte (etwa Sept. 603), mußte ihm ein Rückblick wie der in v 3 ff. besonders naheliegen, und gleichzeitig war damals Anlaß gegeben, an die alten Weissagungen von dem Feind aus dem Norden zu erinnern (v 9 cf. 45 ff.), da ihre Erfüllung durch Nebukadnezar in greifbare Nähe gerückt war. Die spätere Bearbeitung, die das Gericht auf die andern Völker und schließlich auch auf Babel ausdehnt, ist wohl durch den folgenden Abschnitt, zugleich aber auch durch die Aufnahme der Sammlung der Heidenorakel in das Buch Jer veranlaßt; durch sie wurden 25 1-13 zu einer Einleitung in diese Sammlung, die in manchen Handschriften hinter 25 13 gestellt wurde (cf. § 112,2). — **b.** Im zweiten Abschnitt (v 15-29) reicht Jeremia vielen Völkern den Zornbecher Jahwes, mit Juda anfangend und mit Babel schließend. Daß dieser Abschnitt lediglich ein Index zu den Heidenorakeln war (SCHWALLY, cf. § 112,2c), oder daß Jeremia nie Völkerprophet war (DUHM), daß also v 15-29 nicht echt sein könnten, ist eine unberechtigte Behauptung. Da durch die Babylonier nicht bloß Juda, sondern auch andere Völker bedroht waren, und da Jeremia sicher nicht eine definitive Vernichtung Judas erwartete, kann eine Prophetie wie diese ganz wohl von ihm stammen. Gegen die Fälschtheit zeugt die durchaus nicht schematische Art der Darstellung und die Ichform (v 15, 17). Da das Gericht über Juda erst anheben soll, ist der Abschnitt vor 597, also wohl im Sept. 603 diktiert. Doch ist auch er wohl überarbeitet. In LXX fehlen v 18b, 20a, 21, 23a, 24, 26b und die beiden וְיָלֵךְ in v 22 sowie das in v 17. Auch einige der danach übrig bleibenden Völkernamen mögen von Späteren ergänzt sein, besonders v 22b, 25, 26, wo Völker genannt sind, die damals gar nicht bedroht waren. V 27-29, die noch zur Rede Jahwes gehören, standen in einigen Handschriften wohl anstelle von

v 16 und sind aus ihnen später auch in unsern Text übernommen; ihre Echtheit ist daher zweifelhaft. — **c.** Daß die Schlußabschnitte v 30 f. 32 f. 34 ff. das Gericht zusammenfassend in poetischer Weise als ein über alle Sünder der ganzen Welt ergehendes schildern, gibt noch keinen Grund zu ihrer Unechterklärung; sie bilden einen natürlichen, kraftvollen Abschluß zu Kap. 25, sind daher wohl gleichzeitig mitdiktirt. V 30b = Am 1 2 und vielleicht auch v 33b (cf. S 2) sind wohl Bearbeiterzusätze.

**3. Kap. 26** erzählt in der Erform von der Lebensgefahr, in die Jeremia im Anfang der Regierung Jojakims, d. h. in seinen ersten Jahren (§ 114.3c), durch seine Tempelrede (v 4-6, cf. 7 1 ff.) geriet, aus der er aber durch die königlichen Beamten und die Aeltesten errettet wurde, die auf die gleiche, unbeanstandet gebliebene Drohung Michas (Mich 3 12) hinwiesen. Der Bericht mag von Baruch beigefügt sein. Da das Volk in v 8.9.24 gegen Jeremia Partei ergreift, wird וַיִּתְּנוּ אָזְנוֹתָם in v 16 zu streichen sein. Eine sekundäre Einschaltung aus unbekannter Quelle sind jedenfalls v 20-23, die von der Hinrichtung des ebenfalls wider den Tempel weissagenden Propheten Uria erzählen, aber v 24 von v 1-19 losreißen.

**4. Kap. 27—29** (cf. STADE, ZATW 1892 S. 287 ff.). **a. Inhalt:** 27 1-11 Jeremia fertigt hölzerne Joche an, legt eins auf seinen Nacken und übergibt die andern den Gesandten von Edom, Moab, Ammon und Tyrus mit der Erklärung, wer das Joch Nebukadnezars abschütteln wolle, werde vernichtet werden, wer es willig trage, habe nichts zu fürchten: 27 12-15 ebenso ermahnt er Zedekia und 27 16-22 die Priester und das Volk; es sei nicht nur Lüge, wenn manche Propheten verheißen, die von Nebukadnezar geraubten Tempelgeräte würden bald zurückkommen, sondern auch die noch übrigen würden nach Babel gebracht werden; 28 1-4 Chananja verheißt die baldige Rückkehr der mit Jojachin Deportierten und der Tempelgeräte; 28 5-9 Jeremia wünscht, daß es so kommen möge, verschweigt aber seine Bedenken nicht; 28 10-17 Chananja zerbricht das hölzerne Joch, Jeremia droht ein eisernes an seiner Stelle an und verkündet den baldigen Tod Chananjas voraus; 29 1-23 Jeremia warnt die Exulanten brieflich vor falschen Hoffnungen und Lügenprophetien; 29 24-28 der Prophet Schemaja beantwortet diesen Brief durch die an den Tempelaufseher Sephanja gerichtete Aufforderung, gegen Jeremia einzuschreiten; 29 29-32 dieser teilt Jeremia das Schreiben Schemajas mit, Jeremia droht Schemaja ein besonderes Strafgericht an. — **b. Zeitbestimmung.** Augenscheinlich gehören die Stücke von Kap. 27—29 sachlich und zeitlich eng zusammen. Sie haben die Ereignisse von 597 zur Voraussetzung, gehören also in die Zeit Zedekias (cf. 27 12 28 1). Das dem widersprechende Datum 27 1 (das freilich in LXX ganz fehlt) ist also, wohl unter dem Einfluß von 26 1, entstellt oder nach 26 1 ergänzt. Nach 28 1 handelt es sich um den August 593. — **c. Literarisches Verhältnis der Abschnitte.** Sachlich und chronologisch

müßte Kap. 28 zwischen 27<sup>15</sup> und 16 stehen: denn Jeremias Verhalten in 28<sup>5-9</sup> ist nur vor 27<sup>16</sup> ff. verständlich, wo er den Inhalt der Prophetie Chananjas bereits sicher als falsch erkannt hat, andererseits setzt 28<sup>10</sup> die Angabe 27<sup>2</sup> vor sich voraus. Die getrennte Stellung erklärt sich daraus, daß Kap. 27 nach der Ichform von Jeremia selbst, Kap. 28 dagegen nach der Erform von einem Herausgeber (Baruch) verfaßt ist; dieser hat seine Ergänzung am Schluß angefügt, um Jeremias Bericht nicht zu zerreißen. Von dem gleichen Herausgeber stammt wohl auch Kap. 29, das ebenfalls die Erform zeigt. — **d.** Der Text ist stark **bearbeitet**. Nach Ausweis der LXX sind sekundär besonders 27<sup>1,5a,7</sup> (von  $\text{עֲרֹסֵי־יָרֵחַ}$  bis  $\text{יִרְסֵי}$ ), v 7,8a<sup>7</sup> (der erste Relativsatz), v 10b,7,12b,7-14az (von  $\text{יָרֵחַ}$  bis  $\text{יִרְסֵי}$ ), v 17,18<sup>1</sup> (von  $\text{יָרֵחַ}$  an), v 19a,7b,7,20b,22\* 28<sup>2a,7,3b,4a</sup> (außer „und Jechonja und die Exulanten Judas“), v 14b,15a,7,16b,7,17a (außer „und er starb“), 29<sup>1b,7,11az,12az,14</sup> (außer „so werde ich mich von euch finden lassen“), v 16-20 (cf. 24 s ff. 7<sup>25</sup> f.), v 21a\* (alle Ap-  
positionen), v 25 (außer „du sandtest in deinem Namen an den Priester Sephanja b. M. folgendes“), v 32b und zahlreiche kleinere Elemente. Ferner überläßt die Zeitbestimmung 29<sup>2</sup> den Satz und reißt Zusammengehöriges aneinander. Im Gegensatz zu den falschen Heilsweissagungen 29 s f. paßt wohl die starke Hinausschiebung der Hoffnung in v 10, aber kaum ihre Ausführung in v 11-14, die daher wohl später ergänzt sind. Der Uebergang aus dem Orakel in Erzählung in 29<sup>24</sup> ff. erklärt sich wohl so, daß der Abschreiber bis v 28 einer Handschrift folgt, welche die Orakelform durchführte, dagegen von v 29 an einer andern, die den ganzen Abschnitt in Erzählung umgesetzt hatte. An der wesentlichen Echtheit resp. Glaubwürdigkeit von Kap. 27—29 braucht man jedoch nicht zu zweifeln (gegen DUMM). — **e.** Erwähnung verdient noch, daß Kap. 27—29 manche **textlichen Besonderheiten** aufweisen. Statt  $\text{יְרֵי־יָרֵחַ}$  lesen wir hier mehrfach  $\text{יְרֵי־יָרֵחַ}$  (ähnlich auch sonst Namen auf  $\text{יָרֵחַ}$  statt auf  $\text{יָרֵחַ}$ ) und meist  $\text{יָרֵחַ־יְרֵי־יָרֵחַ}$  statt  $\text{יָרֵחַ־יְרֵי־יָרֵחַ}$ . Entweder sind Kap. 27—29 zeitweise gesondert überliefert, oder der Abschreiber folgte hier aus unbekanntem Gründen einer andern Vorlage als sonst.

**5. Kap. 30—31. a. Inhalt:** 30<sup>1-3</sup> Einleitung, Jeremia soll die Weissagungen aufzeichnen; 30<sup>4-24</sup> Heilsweissagungen für Juda (30<sup>4-9,10-11,12-17</sup> Rettung aus der gegenwärtigen Not, 30<sup>18-24</sup> das kommende Heil, Wiederherstellung des Staates und der Verbindung mit Jahwe; der es herbeiführende Sturm bricht jetzt schon gegen die Feinde los); 31<sup>1-6,7-9(10-14)</sup>; cf. unter d) 15-22 Heilsweissagungen für Nordisrael: Rahel soll nicht länger klagen, Jahwe kann ihren Kindern sein Erbarmen nicht mehr versagen, da sie ihre Sünden bereuen; 31<sup>23-26</sup> auch Juda wird wiederhergestellt und gesegnet werden; 31<sup>27-30,31-34,35-37</sup> Heilsweissagungen für Israel und Juda zusammen; Wiedereinpflanzung in ihr Land; die Unschuldigen sollen nicht mehr für die Freyler mitbüßen; der neue Bund (Einschreibung des Gesetzes in das Herz), seine ewige Dauer; 31<sup>38-40</sup> der Wiederaufbau Jerusalems. — **b. Ver-**

**schiedene Beurteilung.** Nachdem MOVERS, DEWETTE, HITZIG eine Bearbeitung von Kap. 30 f. durch Deuterocesaja angenommen hatten, haben STADE und SMEND sie in vollem Umfang für unecht erklärt, doch von der falschen Voraussetzung aus, daß sie eine einheitliche Prophetie seien. GIESEBRECHT verteidigte mit Entschiedenheit die Echtheit wenigstens der Stücke 31<sup>2-6,15-20,29-34</sup>; DUHM erkennt als echt an 30<sup>12-15</sup> 31<sup>2-6,15-22</sup>, CORNILL 31<sup>1-5,9b,18-22a,31-34</sup>. — **c. Zeit der Sammlung.** Nach 30<sup>1-3</sup> bildeten Kap. 30 f. einmal ein besonderes Büchlein, das Jeremia geschrieben haben sollte. Er müßte es in der kurzen Zeit zwischen der Eroberung Jerusalems und seiner Uebersiedlung nach Aegypten verfaßt haben; denn es setzt einerseits den Eintritt der Katastrophe schon voraus, andererseits muß es nach dem „hierher“ in 31<sup>8</sup> noch in Palästina geschrieben sein. An sich wäre es in der Tat denkbar, daß er ein Trostbuch für die Exulanten schrieb, um ihre Hoffnung auf einstige Wiederannahme bei Jahwe lebendig zu erhalten. Aber er hätte gewiß vor allem zur Bekehrung als der Bedingung für die Begnadigung ermahnt und wie in Kap. 29 betont, daß das Heil erst in ferner Zukunft eintreten werde; jedoch die Bußpredigt fehlt, und das Heil wird als nahe bevorstehend gedacht. Das Büchlein ist also wohl gegen Ende des Exils verfaßt, wofür auch seine teilweise Verwandtschaft mit Deuterocesaja spricht. Der Verfasser hat aber wohl ältere Weissagungen benutzt; dafür spricht das einen palästinensischen Standpunkt verratende „hierher“ von 31<sup>8</sup> und die Tatsache, daß zur Abfassung von Heilsweissagungen für Nordisrael etwa um 540 kein Anlaß vorlag (der Sammler mag diese auf Juda umgedeutet und darum aufgenommen haben). Es ist daher wohl möglich, daß einzelne Stücke wirklich von Jeremia stammen. — **d. Herkunft der Einzelstücke.** Jeremianisch sind am ehesten wohl die von Nordisrael handelnden Stücke 31<sup>2-6,7-9,15-22</sup> (v<sup>10-14</sup> sind wohl wegen ihres deuterocesajianischen Kolorits auszunehmen, handeln wohl nach v<sup>12</sup> auch von Juda), die an 3<sup>11</sup> ff. eine gute Parallele haben und der gleichen Zeit (vor 620) angehören mögen. Ferner können auf Jeremia die Stücke zurückgehen, die sich mit seinen echten Weissagungen eng berühren; das sind 30<sup>12-17</sup> (cf. 33<sup>6</sup>), 30<sup>18-19</sup> (cf. 33<sup>10</sup> ff.), 31<sup>23-28</sup> (cf. 32<sup>41</sup> f. 33<sup>12</sup> f., zu v. 28 cf. auch 1<sup>10,12</sup>), 31<sup>31-34</sup> (cf. 32<sup>38</sup> ff.), 31<sup>35-37</sup> (cf. 33<sup>25</sup> ff.). Doch mag der Sammler diese Stücke im einzelnen frei wiedergegeben haben; sie mögen auch noch später etwas überarbeitet sein (z. B. fehlt 30<sup>15</sup> in LXX). Dagegen werden 31<sup>29-30</sup> letztlich auf Ezechiel zurückgehen (cf. Ezech 18<sup>1</sup> ff.). Ganz junge Zusätze sind nach Ausweis der LXX 30<sup>10-11,15,19b,22</sup> 31<sup>17b</sup> und wohl auch 30<sup>23-24</sup> = 23<sup>19-20</sup>. Die Herkunft der übrigen Stücke läßt sich nicht bestimmen.

**6. In Kap. 32** erzählt Jeremia (beachte die Ichform) nach einer vom Herausgeber stammenden, die Situation erläuternden Einleitung (v<sup>1-6a</sup>), wie er auf Jahwes Befehl einen Acker kaufte (v<sup>6b-15</sup>), wie er dann von Jahwe Aufschluß darüber erbat, warum er diesen Kauf vornehmen sollte, obwohl

doch die Eroberung des Landes durch die Babylonier unmittelbar bevorstehe (v 16-25), und wie ihm Jahwe antwortete, zwar werde er jetzt das Land preisgeben (v 26-35), künftig aber wolle er sein Volk begnadigen und heimführen, und dann würden Kaufbriefe wieder zur Geltung kommen (v 36-44). Der Vorgang fällt nach v 1-6a (cf v 8.12.24 37 11 ff.) in das Jahr 588. Der Bericht ist durch spätere Zusätze erweitert. Von Jeremias Gebet wurzeln in der Situation nur v 24-25; dagegen v 17-23 tragen rein liturgischen Charakter und dürfen um so eher als Auffüllung gelten, als sie formelhaft sind und in v 17b Jahwes Antwort (v 27) vorwegnehmen. Auch Jahwes Antwort ist auffallend breit; v 25-35 sind vollkommen entbehrlich; auch v 37-42 zu streichen (GIESEBRECHT), liegt kein Anlaß vor. Noch weniger braucht man v 16-44 in vollem Umfang zu streichen (DUHM, CORNILL); zwar stoßen sie sich mit v 15, wo Jeremia die Lösung selbst schon kennt; aber da wird v 15 als Zusatz gelten müssen, da v 16 ff. durch die Ichform (v 16.26 LXX) geschützt sind. Ueber kleinere Zusätze vgl. LXX.

**7. Kap. 33** enthält eine Reihe von Heilsweissagungen, die Jeremia nach v 1 bald nach Kap. 32 (also 588, 7) verkündet haben soll. Sie betreffen die Begnadigung Judas und die Wiederherstellung seines einstigen Glückes (v 2-13), die Erweckung eines „rechten Sprosses“ im Hause Davids (v 14-16) und den unverbrüchlichen Bund mit David, Levi und dem Volke (v 17-18. 19-22. 23-26). Fast allgemein ist die Echtheit von v 14-26 aufgegeben, weil sie in LXX fehlen und unjeremianische Eigentümlichkeiten aufweisen (die Hervorhebung der levitischen Priester v 18.21b.22b $\beta$  und die Verknüpfung der Bundesidee mit dem Hause Davids v 19-22.26a $\beta$ ). Aber die genannten anstößigen Verse können leicht als Bearbeiterzusätze ausgeschieden werden. Die dann verbleibenden v 14-17.23-26a $\alpha$ b sind Varianten von 23 5-6 31 35-37. Sie können also sehr wohl echt sein. Es wäre dann anzunehmen, daß die betreffenden Weissagungen in den einen Handschriften nur in 23 5-6 31 35-37 vorkamen (so LXX), in andern nur in Kap. 33, wo sie durch Zusätze erweitert wurden, und MT würde sich auch hier als eine Kombination beider Handschriftengruppen darstellen. Noch weniger Anlaß liegt vor zur Streichung von v 1-13 (VATKE, STADE, DUHM, CORNILL). Auch hier werden nur kleine Zusätze auszuscheiden sein, so die deuterijosajanisch klingenden v 2-3 und v 11a $\beta$  (eine wohl dem jüdischen Kult entlehnte liturgische Formel, cf. Ps 106 1 107 1 etc.).

**8.** In 34 1-7 verkündet Jeremia dem König Zedekia die Eroberung der Stadt und die Exilierung, aber auch einen friedlichen Tod und eine feierliche Bestattung. Gegen den Verdacht der Unechtheit ist das Orakel schon dadurch geschützt, daß es nicht erfüllt ist (cf. II Reg 25 6 ff.). Die Doppelheit der Zeitangabe (v 1 und v 6-7) beruht wohl auf der Kombination zweier Ausgaben, von denen die eine nur v 1, die andere nur v 6-7 bot. Da nach v 1 und 7 die Landstädte Judas noch nicht sämtlich erobert sind, Jeremia



auch noch ein friedliches Ende für Zedekia erwartet, gehört das Orakel wohl in den Anfang der Belagerungszeit (588).

**9. Kap. 34<sup>8-22</sup>:** die Jerusalemer hatten [im Beginn der Belagerung der Stadt] die Sklaven nach der Vorschrift von Dtn 15<sup>12</sup> ff. freigelassen, sie dann aber, als Nebukadnezar die Belagerung zeitweise aufgab (588, cf. v 21 f.), aufs neue geknechtet (v 8-11); wegen dieses offenen Bundesbruches verkündet Jeremia, die Babylonier würden zu einem furchtbaren Strafgericht wiederkommen (v 12-22). Mag auch bei der Freilassung der Sklaven ein reines Nützlichkeitsmotiv bestimmend gewesen sein, dem man mit der Berufung auf Dtn 15<sup>12</sup> ff. nur ein religiöses Mäntelchen umhängte, so ist doch die Behauptung DUHMS willkürlich, daß der Vorgang unhistorisch dargestellt, das darauf beruhende Orakel Jeremias also wesentlich unecht und nur auf Grund eines von Baruch überlieferten Motivs abgefaßt sei, um Jeremia das Gesetz Dtn 15<sup>12</sup> ff. einschärfen zu lassen.

**10. Nach Kap. 35,** das nach der Ichform (zu v 12, 18 f. cf. LXX; v 1 ist vom Herausgeber beigefügt anstelle der ursprünglichen Einleitung) von Jeremia selbst diktiert ist, hat der Prophet das Verhalten der Rechabiten, die sich aus Treue gegen die Vorschriften ihres Alnherrn weigerten, Wein zu trinken, den Judäern als beschämendes Vorbild hingestellt, den Rechabiten aber die dauernde Gnade Jahwes verheißen. Der Vorgang fällt nach v 1 in die Zeit Jojakims, nach v 11 genauer in das Jahr 597. Der Bericht, der im allgemeinen als zuverlässig anerkannt ist, weist einige Zusätze auf: in LXX fehlen besonders v 14a<sup>3</sup>, 17b, 18a<sup>2</sup>b<sup>2</sup>, 19a<sup>2</sup>; ferner sind v 14b, 15 zu streichen, da v 16 an v 14a<sup>2</sup> anschließt.

### § 117. Analyse von Jer 36—45. 52.

1. Eine Uebersicht über den Inhalt dieser Kapitel haben wir bereits in § 113, 4-5 gegeben; zu Kap. 36 vgl. auch § 114, 5. — Es scheint, daß in diesem Teil **zwei parallel laufende Berichte** kombiniert sind, was bisher nicht genügend beachtet ist. Zweifellose Parallelen sind 39<sup>1-14</sup> und 40<sup>1b-6</sup> 52<sup>1</sup> ff. Ferner haben wir bereits in § 115, 10 in dem versprengten Abschnitt 21<sup>1-10</sup> eine Parallele zu 37<sup>3-10</sup> erkannt. Eine weitere Dublette liegt wahrscheinlich in 37<sup>17-21</sup> und 38<sup>14-28</sup> vor. Hier ist freilich der Parallelismus durch eine redaktionelle Auslassung im zweiten Stück verdunkelt. Nach 38<sup>21</sup> ff. hätte Zedekia dem Propheten eine offenbare Lüge zugemutet, auf die dieser schwerlich eingegangen wäre. Diesem Bedenken entgeht man durch die Annahme, daß vor v 24 berichtet war, Jeremia habe die Gelegenheit benutzt, dem König die v 26 angegebene Bitte vorzutragen. Ergänzt man das, dann ist der Parallelismus der beiden Berichte unverkennbar. Ferner dürften die in Kap. 42—44 mitgeteilten Reden wenigstens teilweise Dubletten sein. Zwar soll die Rede 44<sup>1</sup> ff. nach dem jetzigen Text in Aegypten gehalten sein; aber v 7, 8, 12 lehren, daß die Flucht nach Aegypten nur erst

geplant ist, daß also 44 f. ursprünglich eine Kap. 42 parallele Warnung vor dieser Flucht war. Dann muß natürlich 44<sub>1</sub> sekundär sein; es ist ja auch undenkbar, daß eine Rede an die Adresse aller in Aegypten zerstreuten Juden gerichtet ist. Auch 44<sub>15b</sub> ist ein Zusatz, denn antworten können nur die Anwesenden. — Dazu kommt, daß der Zusammenhang mehrfach brüchig ist: so müßten 39<sub>15-17</sub> unmittelbar an 38<sub>1-13</sub> anschließen, und 40<sub>1a</sub> ist die Einleitung eines Orakels, das im jetzigen Text nicht folgt (vielleicht zur Rede Kap. 44 in ihrer ursprünglichen Form?); der Text von 40<sub>1b</sub> ist wohl vom Redaktor so geändert, daß ein besserer Anschluß an v<sub>a</sub> erreicht wurde. — Nach diesen Indizien scheiden wir A 37<sub>3-38</sub> 38<sub>13</sub> 39<sub>15-17</sub> 40<sub>1b</sub>—43<sub>13</sub> 52<sub>1-34</sub> und B 21<sub>1-10</sub> . . . 38<sub>14-39</sub> 40<sub>1a</sub> 44\* (?). Nach 38<sub>26</sub> muß auch B erzählt haben, daß Jeremia einige Zeit im Hause Jonathans eingekerkert war; doch ist uns dieser Parallelbericht zu 37<sub>11-16</sub> nicht erhalten.

2. Die beiden Erzählungsreihen verhalten sich so zueinander, daß sie als zwei durch die Freiheit der Bearbeiter entstandene Rezensionen einer gemeinsamen Grundlage, wohl eines Berichtes Baruchs (§ 114,7), betrachtet werden können. Sie mögen daher beide auch die noch nicht berücksichtigten Stücke Kap. 36, 37<sub>1-2</sub> und Kap. 45 enthalten haben; doch sind uns diese nur nach einer Rezension erhalten. Der **Vergleich der beiden Rezensionen** lehrt, daß jede von ihnen außer dem gemeinsamen Stoff auch Sondergut enthält, das wohl auf die Rechnung der Bearbeiter zu setzen ist. Der Rezension A ist eigentümlich die Ebed-Melech-Episode 38<sub>1-13</sub> 39<sub>15-17</sub>. Zu dieser kann B keine Parallele enthalten haben, da 38<sub>26</sub> voraussetzt, daß ein 37<sub>11-16</sub> paralleler Abschnitt unmittelbar vorausging; 38<sub>16b</sub> ist also wohl ein 38<sub>14</sub> ff. mit 38<sub>1-13</sub> verknüpfender redaktioneller Zusatz. Daß 38<sub>1-13</sub> 39<sub>15-17</sub> sekundäre Zutat eines Bearbeiters sind, beweist auch 37<sub>21</sub>, der den Eindruck erweckt, als sei die milde Haft Jeremias nicht wieder gestört worden: auch befinden wir uns 38<sub>13b</sub> wieder am gleichen Punkt wie 37<sub>21</sub>. Vermutlich ist 38<sub>1-13</sub> ein an den Ausdruck  $\text{עַבְד־מֶלֶךְ}$  in 37<sub>16</sub> anknüpfender Midrasch. Ein sekundäres Stück in A ist ferner wohl 40<sub>7-41</sub> 41<sub>18</sub>, da wir in ihm Jeremia, von dessen Schicksalen doch erzählt werden sollte, ganz aus den Augen verlieren. Der Abschnitt, wohl ein Ersatz für eine kurze zeitgeschichtliche Notiz, dürfte aus der Quelle des Königsbuches stammen (II Reg 25<sub>22-26</sub> sind ein kurzes Exzerpt aus ihm). Endlich ist sekundär wohl auch Kap. 52 = II Reg 24<sub>18-25</sub> 25<sub>30</sub>; nicht reproduziert ist nur das kleine Stück II Reg 25<sub>22-26</sub>, jedenfalls, weil der Ergänzter dazu in A bereits die ausführlichere Erzählung 40<sub>7-41</sub> 41<sub>18</sub> vorfand, woraus zugleich folgt, daß Kap. 52 noch später nachgetragen ist als dieser Abschnitt. Andererseits hat Kap. 52 vor II Reg 25 eine Statistik der Deportationen mit eigentümlichen Synchronismen (v<sub>25-30</sub>) voraus, die vielleicht aus der Quelle des Königsbuches nachgetragen ist. — Auch die Rezension B enthält Erweiterungen gegenüber der gemeinsamen Grundlage. In LXX fehlen 39<sub>1-13</sub>, die um so sicherer sekundär sind, als

v 14 gut an v 3 anschließt und v 4-10 sich im ganzen (doch mit Kürzungen und Abweichungen im Ausdruck) mit II Reg 25 4-12 decken. Auch die den Anschluß von 39 3 an 38 21b störenden Verse 39 1-2 sind wohl aus II Reg 25 1-4 nachgetragen, doch, da LXX sie schon kennt, früher als 39 1 ff.

3. Aus der **gemeinsamen Grundlage**, dem wohl von Baruch verfaßten biographischen Anhang, stammen demnach nur Kap. 36, 37 1-2, 3-10 (resp. 21 1-10), 11-16, 17-21 (resp. 38 14-23 . . . 24-28a), 40 11-6 (resp. 38 25b, 39 3, 14), 42 1-43 13 (resp. 40 1a, 44\*) und Kap. 45. Nach den erhaltenen Stücken zu schließen, trug die Erzählung episodenhaften Charakter und behandelte einigermaßen vollständig nur die Leidensschicksale Jeremias während und nach der letzten Belagerung Jerusalems. Doch dürfte uns nicht alles erhalten sein. Die Formulierung von 37 1-2 erweckt den Eindruck, daß vorher von Chonja = Jojachin erzählt war, und so mag einst zwischen Kap. 36 und 37 noch manches gestanden haben, was für uns unwiederbringlich verloren ist. Auch zwischen 37 2 und 3 klafft wohl eine Lücke. Vielleicht standen hier einst unter andern die jetzt an Kap. 27 angeschlossenen Kap. 28—29. Endlich dürfte wohl auch über den Tod Jeremias etwas gemeldet gewesen sein. Nach späterer Ueberlieferung sollen die Juden Jeremia in Aegypten gesteinigt haben; es ist nicht unmöglich, daß ein den Späteren so unerquicklicher Bericht absichtlich gestrichen ist. Die Abfassungszeit des biographischen Teiles ist wohl die etwa um 580.

4. Nachzutragen sind noch einige wenige **Einzelbemerkungen**. Kap. 36 versetzt uns in das 4. und 5. Jahr Jojakims, genauer wohl in den Spätsommer und Winter 603/2, vgl. § 114, 3a. In v 29 ff. wird die Anrede nicht durchgeführt; die mit einer neuen Einleitung beginnenden v 30-31 sind wohl eine Ergänzung für den fortgefallenen Nachsatz. — Kap. 37—44 versetzen uns in die Jahre 588—586. Welcher der Parallelberichte jedesmal den ursprünglichen Text am besten erhalten hat, wird sich kaum entscheiden lassen. Die Reden von Kap. 42 ff. sind ziemlich breit; daher ist der Verdacht nicht unberechtigt, daß die Bearbeiter allerlei Ergänzungen vorgenommen haben, die sich jedoch nicht sicher erkennen lassen. Daß Kap. 44 oder wenigstens der erste Teil (v 1-14) so umgearbeitet ist, daß die Rede als eine in Aegypten gehaltene erscheint, ist schon in Nr. 1 erwähnt: ursprünglich enthielt sie eine Warnung vor der Uebersiedlung nach Aegypten, und so ist wohl die Motivierung der Unglücksdrohung durch Götzendienst (v 8 ff.) dem Uebersetzer zuzuweisen. — Das an Baruch gerichtete Orakel Kap. 45 setzt voraus, daß dieser infolge seiner Verbindung mit Jeremia schon mancherlei Anfeindungen zu erdulden gehabt hatte. Es wird daher kaum aus der Zeit stammen, als er dem Propheten zum erstenmal als Schreiber diente (v 1: wohl September 603), sondern erst aus etwas späterer, doch nicht genauer zu bestimmender Zeit. So wird v 1b ein Zusatz sein. Ebenso werden der die Rede unterbrechende v 4a2 und der in LXX fehlende v 4b zu strei-

chen sein; letzterer ist eine exegetische Glosse zu  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  in v 4a. Zur Unechterklärung des ganzen Orakels (REUSS, SCHWALLY ZATW 1888 S. 217) liegt kein genügender Grund vor.

### § 118. Analyse von Jer 46—51.

**Literatur:** ESCHWALLY, ZATW 1888 S. 177 ff.; LIKBLEEKER, *Jeremias profetieën tegen de volkeren* 1894. — Zu Kap. 50 f. KBUDDE, *JdTh* 1878 S. 428 ff. 529 ff.

**1. Prinzipielles zur Echtheitsfrage.** Ueber die Anordnung und Stellung der Heidenorakel vgl. § 112,2. Es ist neuerdings mehrfach behauptet worden, Jeremia sei lediglich Bußprediger und Gerichtsbote für Juda gewesen; sich mit andern Völkern zu beschäftigen, habe außerhalb seines Berufes gelegen, und so seien ihm die Heidenorakel mit Unrecht zugeschrieben worden (SCHWALLY, STADE, SMEND, DUHM). Dem gegenüber ist zu sagen: es wäre geradezu auffallend, wenn Jeremia in einer Zeit, wo eine Katastrophe über viele Völker hereinbrach, das Geschick Judas isoliert und das der andern Völker ganz unberücksichtigt gelassen hätte. Sollte er in dieser Beziehung nicht die gleiche Freiheit gehabt haben wie ein Amos, Jesaja, Ezechiel, die doch auch über Heidenvölker geredet haben? Prinzipiell läßt sich die Echtheit nicht bestreiten; es wird vielmehr alles auf die Einzelgründe für oder gegen die Echtheit der einzelnen Orakel ankommen.

**2.** Ehe wir jedoch die einzelnen Orakel prüfen, sind zwei **literarische Eigentümlichkeiten eines Teiles dieser Orakel** zu erörtern. a) Während einige dieser Prophetien einen leidlich geschlossenen Gedankengang zeigen, folgen in anderen das Gericht ausmalende Einzelbilder in buntem Wechsel aufeinander. Dabei wird das Gericht bald als bevorstehend, bald als schon eingetreten vorgestellt. — b) Ferner weisen einige dieser Orakel zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen mit einander oder mit den Orakeln anderer auf. So sind 46 27-28 = 30 10-11; 48 5 = Jes 15 5; 48 29-38 = Jes 16 6-10 15 4-6\* 16 12,11 15 7,2-3; 48 40a,b,41b = 49 22; 48 43,44a = Jes 24 17,18a; 48 45b-47a = Num 21 28 24 17b 21 29 Jer 49 6; 49 3b = Am 1 15; 49 9 = Ob 5; 49 12 cf. Jer 25 28 f.; 49 14-16 = Ob 1-4; 49 17b = 50 13b; 49 18 = 50 10; 49 19-21 = 50 44-46; 49 26 = 50 30; 49 27 = Am 1 4,11; 50 16b = Jes 13 14b; 50 39-40 cf. Jes 13 19-21 (v 40 = 49 18); 50 41-43 = 6 22-24; 51 15-19 = 10 12-16; 51 58b = Hab 2 13. Dazu kommen noch zahlreiche weniger enge Berührungen mit anderen Stellen. — Man wird aus den Mängeln des Gedankenfortschrittes und aus dem mosaikartigen Charakter großer Teile allerdings schließen dürfen, daß die Kapitel so, wie sie vorliegen, nicht von Jeremia stammen können. Aber man darf auch diese Mängel nicht einseitig betonen. Es fehlt doch nicht an Stücken mit gutem Gedankengang und großer Originalität, und so ist die Frage berechtigt, ob wir nicht mit der Annahme einer starken Bearbeitung auskommen. Ferner ist man mit der Annahme einer literarischen Abhängigkeit ähnlicher Stellen voneinander oft zu schnell bei der Hand; ähnliche

Gedanken werden sich leicht in ähnliche Form kleiden. Endlich muß auch, namentlich bei Kap. 48 und 50 f., gefragt werden, ob überhaupt eine zusammenhängende Prophetie und nicht vielmehr eine lockere Aneinanderreihung von einzelnen Aussprüchen beabsichtigt war. Man mag einwenden, daß eine so starke Bearbeitung, wie wir sie für möglich halten, sonst im Buche Jer keine Analogie hat: aber wir haben bereits in § 112,2 erkannt, daß Kap. 46—51 einst ein besonderes Buch bildeten, das sehr wohl eigenartige Schicksale gehabt haben kann. Ist doch auch die Um disponierung, die diese Kapitel betroffen hat, im übrigen Buch ohne Analogie.

**3. Kap. 46** enthält außer der allgemeinen Ueberschrift (v 1) zwei Stücke über Aegypten. **a.** Das erste (v 2-12) ist eine Dichtung auf die eben erfolgte Niederlage bei Karchemisch (605, cf. v 2,8,10; die Datierung in v 2<sup>b</sup> beruht auf einem falschen Synchronismus, § 114,3<sup>b</sup>), die in zwei parallelen Absätzen jedesmal zunächst das stolze Ausziehen zum Kampf (v 3-4,7-9) und dann den unrühmlichen Ausgang schildert (v 5-6,10-12). Sie kann nur aus dem Jahre 605 stammen. Daß Jeremia die Niederlage nicht als „Rache Jahwes an seinen Widersachern“ (v 10) hätte bezeichnen können, ist eine unbeweisbare Behauptung; da nicht die Aegypter, sondern der Feind aus dem Norden die Zuchtrute für Juda sein sollte, konnte er sehr wohl die Eroberung Judas durch Necho (607) als einen Akt auffassen, für den Jahwe Rache zu nehmen hatte. -- **b.** Das zweite Stück (v 13-26) verkündet die bevorstehende Eroberung durch Nebukadnezar (v 13,26) als Folge einer Niederlage, welche die Aegypter außerhalb ihres Landes erlitten haben, als sie, den rechten Zeitpunkt verpassend (v 17), d. h. erst nach der Unterwerfung der Nachbarländer (v 14), ihren Bundesgenossen zu Hilfe eilten (v 25). Das führt auf das Jahr 588. Die Anfechtung der Echtheit beruht teils auf Geschmacksurteilen (Wechsel der Bilder etc.), teils auf falscher Exegese von v 14-17. Nur v 25<sup>a</sup>, 2,26 (fehlen in LXX) und v 27-28 (= 30<sup>a</sup>, 10-11) werden zu streichen sein.

**4. Kap. 47** kündigt den Städten der Philister, nebenbei aber auch Tyrus und Sidon, die Eroberung durch einen Feind aus dem Norden an. Da dieser Feind nur Nebukadnezar sein kann, ist die in LXX übrigens fehlende Angabe der Ueberschrift, die an eine Eroberung durch die Aegypter (wohl 607) denkt, sicher falsch. Die Entstehungszeit ist wohl nach 605 anzusetzen, doch nicht genauer zu bestimmen. Besondere Gründe gegen die Echtheit sind bei diesem Stück nicht angeführt.

**5. Kap. 48** ist ein Orakel über Moab, das außerordentlich breit, voller Wiederholungen und Entlehnungen und ganz ohne Disposition ist, deshalb vielfach für unecht gehalten wird. Doch ist nach Nr. 2 die Frage berechtigt, ob nicht wenigstens ein jeremianischer Kern anzunehmen ist. Einen solchen haben MOVERS, HITZIG und neuerdings mit Zuhilfenahme metrischer Kriterien CORNILL und ROTHSTEIN in verschiedener Weise herauszuschälen versucht. Besser wird man auf die Analyse im einzelnen als aussichtslos

verzichten müssen. Sicher sekundär sind die aus andern Zusammenhängen entlehnten v 5.29-38.40a,3b.41b.43.44a.45b-47a, die z. T. (v 40a,3b.41b.45-47) auch noch in LXX fehlen. Im übrigen liegt wohl eine Sammlung von Einzelaussprüchen vor, die wir weder sicher von einander abgrenzen noch datieren noch von Bearbeiterzusätzen säubern können. Die Unechterklärung des Ganzen ist zwar bequem, erklärt aber den tatsächlichen Zustand nicht.

6. In 49<sup>1-6</sup> wird den Ammonitern, die früher israelitisch gewesenes Gebiet besetzt haben, die Vernichtung angedroht, so daß Israel seine Erben wieder beerben kann (v 1-5), aber auch die einstige Wiederherstellung verheißen (v 6). Sicher unecht sind der in LXX fehlende v 6, ferner v 3b (= Am 1 15) und wohl auch der mit der Anredeform wechselnde v 5b. Eine bestimmte Datierung ist unmöglich; gegen die Echtheit liegen besondere Gründe nicht vor.

7. Der Abschnitt über Edom (49<sup>7-22</sup>) weist spätere Zusätze auf in v 9 und 14-16 (= Ob 5.1-4, vgl. § 131,1) und wohl auch in dem schlecht anschließenden v 22 = 48<sup>40</sup> f. Der Rest zerlegt sich in zwei Stücke. a. V 7-8.10-11 verkünden, daß die Weisheit Edoms durch Jahwe zuschanden werden solle, doch werde Jahwe für die Witwen und Waisen sorgen. Gegen die Unechtheit spricht besonders der nach 586 bei der damals herrschenden Erbitterung gegen Edom kaum begreifliche v 11; doch ist eine genauere Datierung nicht möglich. — b. V 12-13.17-21 verkünden in Anlehnung an 25<sup>15</sup> ff., daß Edom erst recht den Zornbecher trinken müsse, da er sogar an Juda nicht vorübergehe. Die Echtheit ist ohne jeden zwingenden Grund auch von GIESEBRECHT und CORNILL preisgegeben. Kennen wir auch den besonderen Anlaß des Orakels nicht, so werden wir es doch wegen seiner Verwandtschaft mit 25<sup>15</sup> ff. dem Jahre 604/3 zuweisen dürfen.

8. Kap. 49<sup>23-27</sup> schildern den über Hamath und Arpad, besonders aber über Damaskus hereinschreitenden Schrecken; weil die rechtzeitige Flucht versäumt ist, werden die Bewohner in der Stadt fallen. Anlaß des Schreckens ist wohl das Heranrücken Nebukadnezars im Jahre 605 oder vielleicht noch besser das von 602, von dem Hamath und Damaskus noch direkter bedroht waren. V 26-27 sind aus 50<sup>30</sup> Am 1 4.11 etc. ergänzt; im übrigen liegt kein Anlaß zur Unechterklärung vor.

9. Kap. 49<sup>28-33</sup> verkünden den Bedninenstämmen der Steppe und dem Reich Hasor die Ausplünderung durch Nebukadnezar. Das Orakel stammt also aus der Zeit von 605 oder später; sein konkreter Anlaß ist uns unbekannt. Es Jeremia abzusprechen, liegt kein ausreichender Grund vor; die Ähnlichkeit von v 30 f. mit Ezech 38<sup>10</sup> f. kann auf Zufall oder auf teilweiser Konformierung durch Abschreiber beruhen.

10. Kap. 49<sup>34-39</sup> verkünden den Elamitern die Zerstreung in alle vier Winde, aber auch die einstige Wiederherstellung. Ein Orakel über Elam findet sich sonst im AT nicht; schon darum ist es unwahrscheinlich, daß es

lediglich zu dem Zweck verfaßt ist, eine Lücke in den Heidenorakeln Jeremias auszufüllen. Späte Abfassung ist auch dadurch ausgeschlossen, daß es ein elamitisches Reich nach Jeremias Zeit nicht mehr gab; Elam als Deckname für Persien aufzufassen ist willkürlich. Die Elamiter scheinen ihre Selbständigkeit im Anfang des 6. Jh. verloren zu haben, cf. Ezech 32<sup>24</sup> f. sowie EDMAYER, *Gesch. d. Altertums I* § 466 und vPRÁŠEK, *Gesch. d. Meder u. Perser 1906 I S. 157 f.* So mag auch die Datierung aus dem Anfang der Regierung Zedekias korrekt sein. Man darf vielleicht vermuten, daß die Elamiter, denen das Aufblühen des babylonischen Reiches gefährlich wurde, einen Krieg gegen Babel planten und, um bessere Aussicht auf Erfolg zu haben, eine gleichzeitige Erhebung der westlichen Staaten anzuregen versuchten (vgl. die Politik Merodach-Baladdans). Damit mögen die Verhandlungen 27<sup>3</sup> zusammenhängen (die genaue Angabe „in zwei Jahren“ 28<sup>3,11</sup> zeigt, daß man seine Hoffnungen auf einen bestimmten Plan setzte). Damit wäre zugleich erklärt, daß Jeremia den Elamitern sein Interesse zuwandte. Sein Orakel würde dann genauer in das Jahr 594 fallen. Nur v<sup>39</sup> = 49<sup>6</sup> wird ein späterer Zusatz sein.

**11. Kap. 50<sup>1</sup>—51<sup>58</sup>.** a. Die **Echtheit** des Orakels gegen Babel ist jetzt auf Grund der Ausführungen BUDDES fast allgemein preisgegeben. Die meisten Gründe sind aus der literarischen Eigenart der beiden Kapitel (Fehlen eines klaren Gedankenfortschritts, mosaikartiger Charakter, zahlreiche Entlehnungen, z. T. aus sicher nachjeremianischen Stücken) hergenommen, erledigen sich aber durch das unter Nr. 2 Bemerkte und lassen der Annahme Raum, daß wir es hier mit einer Sammlung zahlreicher Einzelstücke zu tun haben, die wenigstens teilweise jeremianisch sein könnten. Gewichtiger ist das Bedenken, daß Jeremia vor falschen Hoffnungen auf ein baldiges Gericht über Babel gewarnt hat, daß aber Kap. 50 f. nach ihrer ganzen Art solche Hoffnungen geradezu nähren würden. Diesem Bedenken ist in der Tat soweit Raum zu geben, als in Kap. 50 f. das Gericht über Babel ausdrücklich als ein nahe bevorstehendes bezeichnet wird. Daß aber Jeremia in fernerer Zukunft ein Gericht über Babel erwartet hat, ergibt sich daraus, daß er das Exil über Juda tatsächlich als ein zeitlich begrenztes gedacht hat. Danach ist es nicht bloß möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß er gelegentlich auch von dem über Babel hereinbrechenden Gericht gesprochen hat. Er wird dabei allerdings zugleich betont haben, daß es erst nach langer Zeit eintreten werde; aber diese Einschränkung konnten spätere Sammler als für ihre Zeit bedeutungslos beiseite lassen. Sicher unjeremianisch ist auch der Gedanke, daß Jahwe an Babel Rache nehmen wolle; denn er setzt voraus, daß die Babylonier kein Recht zur Vernichtung Judas und zur Zerstörung des Tempels hatten, während sie nach Jeremia von Jahwe selbst damit beauftragt waren. Aber dieser Rachedanke findet sich nur in einzelnen Abschnitten.

b. Versucht man nach diesen Gesichtspunkten eine **Analyse der Sammlung**, so kommt man zu folgenden Ergebnissen: 1. Sicher unecht sind die wörtlich von anderwärts entlehnten Stücke 50<sup>13b, 16b, 30, 39-40, 41-43, 44-46</sup> 51<sup>15-19, 58b</sup> und wohl auch die in LXX fehlenden 51<sup>44b-49a</sup> (dann wäre der Text von v<sup>49b</sup> entstellt, cf. LXX; doch könnte der Ausfall von v<sup>44b-49a</sup> auch durch Homoioteleuton verschuldet sein). — 2. Wegen des Rachegedankens sind unecht 50<sup>11-16, 21-34</sup> 51<sup>1-14, 20-24, 33-40, 51, 54-58</sup>. — 3. Unecht sind endlich 51<sup>33 ff.</sup> auch darum, weil hier das Gericht als nahe bevorstehend betrachtet wird. — So bleiben übrig 50<sup>1-10, 17-20, 35-38</sup> 51<sup>25-32, 41-44a, 49b, 50, 52-53</sup>, in denen wir einen jeremianischen Grundstock sehen könnten. Doch läßt sich die Echtheit ebensowenig positiv beweisen wie die Unechtheit. — Bestimmt datieren lassen sich weder die echten noch die unechten Stücke; doch stammen die ersteren sicher aus der Zeit nach 605, die letzteren meist wohl aus der letzten Zeit des Exils.

12. An das Orakel über Babel schließt sich der Bericht über einen Vorgang aus dem Jahre 594 (51<sup>59-64</sup>). Als Zedekia sich nach Babel begab, wohl um sich vom Verdacht des Treubruchs zu reinigen, gab Jeremia seinem Marschall Seraja, einem Bruder Baruchs, ein Büchlein mit Unheilsweisungen über Babel mit, um es über der Stadt zu verlesen und dann in den Euphrat zu versenken und so das Versinken Babels anzudeuten. Nach dem jetzigen Text handelt es sich um das Orakel 50<sup>1-51 58</sup>, vgl. v<sup>60b, c2</sup> (cf. 51<sup>26</sup>) und 64<sup>b</sup> (cf. 51<sup>58</sup>). Aber diese Verknüpfung ist sekundär: v<sup>60b</sup> ist eine Wiederaufnahme des Objektes von v<sup>60a</sup> in veränderter Form, v<sup>c2</sup> ist mindestens entbehrlich, und v<sup>64b</sup> fehlt in LXX. Somit kann der Bericht glaubwürdig sein, selbst wenn 50<sup>1-51 58</sup> in vollem Umfang unecht sein sollten. Meist hält man ihn freilich für eine Legende; doch wäre die freie Erfindung eines so eigenartigen Vorgangs schwer zu erklären, und sachliche Anstöße liegen nicht vor (vgl. die entschiedene Verteidigung der Glaubwürdigkeit durch BUDDE und CORNILL). Da Seraja ein Bruder Baruchs war, mag Baruch von dem Vorgang berichtet haben, und zwar zwischen 37<sup>2</sup> und 3; die Versetzung an die jetzige Stelle erklärt sich aus der sachlichen Verwandtschaft mit 50<sup>1-51 58</sup>.

### § 119. Die Entstehung des Jeremiabuches.

1. **Die Urrolle vom Jahre 603.** Das erste Stadium in der Entstehung unseres Buches bildet die Zusammenfassung der bis 603 gehaltenen Reden in einem Buche, das Jeremia zuerst im Spätsommer 603 und nach seiner Verbrennung durch Jojakim (Dezember 603) in den nächsten Monaten noch einmal dem Baruch diktierte (Kap. 36). So sicher dies Buch irgendwie als Material für unser Buch Jer benutzt ist, so sicher können wir doch auch behaupten, daß kein Teil unseres Buches mit ihm identisch ist. Aus ihm stammt gewiß, was uns an Reden Jeremias aus der Zeit bis 603 erhalten



ist; doch ist die jetzige Anordnung und Form vielfach das Resultat einer mehrfachen Bearbeitung. Mit dieser Einschränkung können wir den Umfang der Urrolle etwa bestimmen auf Kap. 1. 2. 3<sup>1-13, 19-25</sup> 4<sup>1</sup> 9<sup>21</sup> 10<sup>17-22</sup> 11. 12<sup>1-13</sup> 13<sup>1-17, 20-27</sup> 14. 15<sup>1-6, 10-21</sup> 17<sup>12-18</sup> 18. 19<sup>1, 2, 4, 10, 11, 12, a</sup> (?) 20<sup>7-15</sup> 21<sup>11-14</sup> 22<sup>1-23</sup> 25. 46<sup>1-12</sup> und vielleicht auch 16<sup>1-13, 16-17</sup> 17<sup>9-10</sup> 23<sup>9-40</sup> 31<sup>2-9, 15-22</sup> 47. 48\*. 49<sup>1-22\*, 28-33</sup>.

2. Dies Buch ist dann allmählich ergänzt worden durch weitere **Dikate Jeremias** (cf. 36<sup>32</sup>). Dem verdanken wir mittelbar oder unmittelbar wahrscheinlich die Abschnitte 12<sup>11</sup> 13<sup>18-19</sup> 15<sup>7-9</sup> 22<sup>24-30</sup> 23<sup>1-2, 5-6</sup> 24. 27. 30<sup>12-19</sup> 31<sup>23-28, 31-37</sup> 32\*. 33<sup>4-17, 23-26\*</sup> 34\*. 35. 46<sup>13-25</sup> 49<sup>23-25, 34-38</sup> und vielleicht einen Kern von Kap. 50 f.

3. **Die Ausgabe Baruchs.** Die hinterlassenen Aufzeichnungen Jeremias sind dann wohl bald nach seinem Tode (etwa um 580) wahrscheinlich von Baruch herausgegeben worden. Wie er sich zu dem vorhandenen Material stellte, läßt sich nicht bestimmen; die größte Pietät brauchte ihn nicht daran zu hindern, einiges zu kürzen, anderes zu ergänzen, hier und da den Text zu glätten und die Disposition zu ändern. Auf seine Hand gehen wohl die meisten Ueberschriften in der Erform sowie die Datierungen und die historischen Zusatzbemerkungen zurück (§ 114, 6<sup>b</sup>), vor allem aber die größeren biographischen Abschnitte 19<sup>14-20<sup>b</sup></sup> 26. 28—29. 36—44 in ihrer Urform (§ 117, 3), 51<sup>59-64<sup>a</sup></sup> und das ihm persönlich gewidmete Orakel Kap. 45. Die meisten dieser Stücke stellte er in einem Anhang an das Buch der Reden zusammen, einige mag er aber auch an die entsprechenden Redestücke angefügt haben. Er hat, da er seinen Meister nach Aegypten begleitete (43<sup>c</sup> f.), die Ausgabe zweifellos in Aegypten hergestellt, wird aber auch Mittel und Wege gefunden haben, sie den Exulanten in Babel zuzusenden, für die sie besondere Bedeutung hatte; knüpften doch die Zukunftshoffnungen Jeremias an jene und nicht an die ägyptischen Juden an (42<sup>13</sup> ff. 44<sup>26</sup> ff.).

4. **Entstehung verschiedener Rezensionen und Teilbücher.** Das von Baruch herausgegebene Jeremiabuch wird schon während des Exils, aber auch nach demselben, oft abgeschrieben sein. Da die Abschreiber sich ziemliche Freiheiten gestatteten und den Text oft selbständig bearbeiteten, gingen die Textformen bald so weit auseinander, daß man von verschiedenen Rezensionen sprechen kann. Dies wurde dadurch noch begünstigt, daß die Handschriften sich mehrfach auf die Wiedergabe einzelner Teile beschränkten, die nun als selbständige Bücher erschienen und, da sie praktischen Zwecken dienten, auch andere Prophetien aufnahmen (Kap. 30 f., cf. § 116, 5; die Sammlung der Heidenorakel Kap. 46—51, die namentlich in Kap. 50 f. ergänzt wurden, cf. § 118, 11; vielleicht auch Kap. 27—29, cf. § 116, 4<sup>c</sup>, und Kap. 36—44, vgl. die selbständigen Prophetenbiographien und § 117). Besonders stark gingen aneinander die Rezensionen von Kap. 36—44 (formell und materiell) und Kap. 46—51 (nur hinsichtlich der Disposition, cf. § 112, 2);

doch fehlt es auch für Kap. 1—35 nicht an Spuren starker Verschiedenheiten (§ 114,1).

5. Im Laufe dieser Entwicklung ist auch viel **unechtes Material** in die Handschriften eingedrungen. Von den zwar massenhaften (§ 112,1 114,2), aber ziemlich bedeutungslosen Auffüllungen der Abschreiber und Bearbeiter können wir hier billig absehen. Von größerer sachlicher Bedeutung sind folgende Gruppen von Zusätzen. **a.** Hatte schon Jeremia den Götzendienst als einen der Gründe der Verwerfung Judas genannt, so unterstreichen die Bearbeiter ihm mit besonderer Vorliebe (16<sup>18-19</sup> 17<sup>1-4</sup> 19<sup>20-9</sup>, 12<sup>6,13</sup> 22<sup>8-9</sup> 32<sup>28-35</sup>) und geben ihm in 10<sup>1-16</sup> eine Arttheoretischer Begründung. — **b.** Hatte schon Jeremia das Gericht vielfach nur als Durchgang zu künftigem Heil aufgefaßt, so betonen das die Bearbeiter, indem sie Drohungen so einschränken, daß sie der Hoffnung Raum lassen (1<sup>10,6</sup> 4<sup>27,6</sup> 5<sup>10a,2,18</sup>), und zwar auch mit Bezug auf die Heiden (12<sup>15-17</sup> 46<sup>26</sup> 48<sup>47</sup> 49<sup>6,39</sup>), die Drohungen zeitlich begrenzen (25<sup>12</sup> 27<sup>7</sup>), die Gerichtsankündigungen über Babel ergänzen, z. T. in unjeremianischer Weise (Kap. 50 f.), ganz besonders aber die Heilsweissagungen über Juda ausbauen (3<sup>14-18</sup> 16<sup>14-15</sup> = 23<sup>7-8</sup> 23<sup>3-4</sup> 29<sup>11-14</sup> 30<sup>1-11,20-24</sup> 31<sup>1,10-14,29-30,38-40</sup> 46<sup>27-28</sup> = 30<sup>10-11</sup> und einzelnes in Kap. 50 f.). Diese Zusätze sind durchaus nicht alle von vorn herein zur Ergänzung des Buches verfaßt, sondern z. T. ändern Schriften entnommen und sehr verschiedener Herkunft. — **c.** Priesterlich-kultisches Interesse verraten die Zusätze 17<sup>19-27</sup> 38<sup>18-22</sup> cf. 31<sup>14</sup>. — **d.** Liturgischer Art sind 20<sup>13</sup> 33<sup>2-3,11a,2</sup>, cf. 10<sup>1-16</sup> 17<sup>5-8</sup> 32<sup>17</sup> ff. — **e.** Sehr umfangreich sind die historischen Ergänzungen 26<sup>20-23</sup> 38<sup>1-13</sup> 39<sup>1-2,4-13</sup> 40<sup>7-41</sup> 41<sup>15</sup> 52<sup>1-34</sup>, die zum großen Teil dem Königsbuch resp. seiner Quelle entlehnt sind. — Diese Erweiterungen fanden sich nicht in allen Handschriften gleichmäßig und z. T. an differierenden Stellen, wodurch der Unterschied der Rezensionen noch verstärkt wurde (cf. besonders Kap. 37 ff., § 117,2).

6. **Die Ausgleichung der Rezensionen.** Auf die Dauer war die starke Differenz der Texte nicht zu ertragen, um so weniger, je mehr die Propheten anfangen, ein höheres Ansehen zu gewinnen und kanonisiert zu werden. Das Bestreben ging daher schließlich dahin, die verschiedenen Textformen auszugleichen und das, was sie jede für sich Besonderes boten, in einer neuen Ausgabe zu kombinieren. So entstand zunächst eine Textform, wie sie etwa die LXX bietet, die also spätestens im Laufe des 3. Jh. entstanden ist. Aber dieser Text fand noch keine allgemeine Anerkennung. Die Sonderrezensionen wucherten neben ihr weiter, und so wurde eine abermalige Ausgleichung notwendig, welche die von MT wiedergegebene Textform schuf. Ihre Herstellung erfolgte vielleicht in amtlichem Auftrag durch die Schriftgelehrten und setzte jedenfalls der Freiheit, mit der der Text bisher behandelt war, ein Ende. Diese Schlußredaktion können wir nicht genauer datieren;

doch wird sie, da keine sehr späten Stücke mehr aufgenommen wurden, wohl spätestens im Laufe des 2. Jh. erfolgt sein.

## § 120. Der Prophet Jeremia und sein Wirken.

**1. Herkunft und Berufung.** Jeremia (יְרֵמְיָהוּ oder יְרֵמְיָהוּ, Ἰερεμίας) stammte nach 11 aus einer in Anathoth (Anata, etwa eine Stunde nordöstlich von Jerusalem) ansässigen und dort begüterten (327 ff.) Priesterfamilie, die möglicherweise den von Salomo nach Anathoth verbannten Elijathar (I Reg 2 26) und weiterhin Eli zu Ahnen hatte. Jeremias Vater hieß Hilkia (יְרֵמְיָהוּ 11), der jedoch nicht mit dem Jerusalemer Priester gleichen Namens (II Reg 22 4 ff.) identifiziert werden darf. Die Geburt des Propheten werden wir etwa 650 ansetzen dürfen; denn nach 16 f. war er bei seiner Berufung im Jahre 625 noch ein junger Mann. Nach 16 2 scheint er unverheiratet geblieben zu sein. — Seine Berufung zum Propheten fällt nach 1 2 25 3 in das 13. Jahr Josias (625). Einen Bericht darüber hat er selbst in Kap. 1 gegeben, freilich erst im Jahre 603/2, und so mag dessen Formulierung z. T. schon durch spätere Erfahrungen beeinflusst sein. Zweierlei charakterisiert die Zeit seines ersten Auftretens: der durch Manasse und Amon zur Blüte gekommene Synkretismus auf religiösem Gebiet und die Schreckenskunde von den verheerenden Wirkungen des von Norden heranbrausenden Skythensturmes. Die Beobachtung, daß auch die aufsteigende Gewitterwolke das Volk und seine Führer nicht zur Buße trieb, wird Jeremia zum Anstoß geworden sein, als Bußprediger und Gerichtsbote aufzutreten. Zwar machten ihn seine Jugend und die Aussicht auf die Anfeindungen, die er sich zuziehen würde, bedenklich; aber der Drang zum Reden wurde so stark, daß er alle Bedenken überwand. Die zwingende Gewalt des Triebes zum Reden und zugleich das Eintreten von Visionen (1 11 ff.) machten es ihm zur Gewißheit, daß Jahwe ihn rief, ermutigten ihn aber zugleich auch im Hinblick auf die ihm drohenden Gefahren; denn wenn Jahwe ihn sandte, so durfte er auch seines Schutzes gewiß sein. So folgte er dem Rufe.

**2. Die erste Periode seiner Wirksamkeit** reicht bis zur Reform Josias, also **bis zum Jahre 620**. Aus ihr stammen in der Hauptsache die in Kap. 2 bis 6 zusammengefaßten Reden und kürzeren Sprüche, sowie wahrscheinlich auch 31 2-9. 15-22. Jeremia verkündet darin in Anknüpfung an die Zeitlage das Hereinbrechen des Gerichtes durch den Feind aus dem Norden (die Skythen) und begründet es mit dem Hinweis auf den religiösen Abfall Judas, den er in Anlehnung an Hosea unter dem Bilde des Ehebruches darzustellen liebt. Juda erscheint ihm schuldiger als Israel, und so verkündet er letzterem unter der Bedingung wahrer Buße die Begnadigung durch Jahwe; doch hält er auch für Juda eine wahre Bekehrung und Verschonung vom Gericht noch für möglich. Erst allmählich erkennt er den ganzen Umfang des Verderbens und die Vergeblichkeit seiner Bemühungen um die Besserung (5 4 f. 6 27 ff.).

Nach DUMM hätte er anfangs nur in seiner Vaterstadt Anathoth geredet und erst später den Schauplatz seiner Wirksamkeit nach Jerusalem verlegt (von 51 an). Diese Annahme ist bei der Nähe Jerusalems und der von vornherein klaren Aussichtslosigkeit, in dem kleinen Ort Anathoth Einfluß auf das ganze Volk zu gewinnen, kaum haltbar. Andererseits beweisen 11<sup>21</sup> ff., daß er allerdings seinen ständigen Wohnsitz in Anathoth einstweilen noch nicht aufgab.

**3. Die zweite Periode (620—607).** Einen tiefen Einschnitt in die Wirksamkeit Jeremias bildet die Einführung des Dtn im Jahre 620. Es ist a priori wahrscheinlich, daß Jeremia der nun einsetzenden Reformbewegung seine volle Sympathie schenkte, und 11<sup>1-8</sup> bestätigen es: er zog umher und empfahl die Befolgung des Gesetzes. Aus der Folgezeit bis 607 sind uns keine Reden erhalten. Das erklärt sich wohl nicht daraus, daß Jeremia in dieser Zeit gänzlich geschwiegen hätte, sondern daraus, daß die Reden dieser Zeit einen solchen Charakter trugen, daß er sie 603 nicht mehr wiederholen konnte. Sie werden von einem gewissen Optimismus erfüllt gewesen sein, als könnte noch alles gut werden, wenn der Geist des dtn. Gesetzes allmählich die Herrschaft im Volke gewönne, wofür der Charakter Josias eine gewisse Gewähr bot. So wird Jeremia wesentlich gemahnt haben, auf dem im Jahre 620 eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

**4.** Am besten sind wir über **die Zeit von 607—603** orientiert. Aus ihr stammen die in § 119,1 aufgezählten Abschnitte, soweit sie nicht bereits in Nr. 1—3 besprochen sind; außerdem handeln über sie Kap. 19<sup>14-20</sup> 26 und 36. Diese Periode wird charakterisiert 1. durch das erneute offene Hervortreten des sittlichen und religiösen Verderbens und 2. durch die Zuspitzung der politischen Situation.

**a. Jeremia als Prediger gegen das erneute Verderben.** Der Tod Josias (607) raubte der Reformbewegung ihre kräftigste Stütze. Joachas und Jojakim waren Anhänger des alten Wesens, und so trat dieses, durch obrigkeitlichen Zwang nicht mehr niedergehalten, alsbald wieder ungeschont hervor. Die noch aus Josias Zeit stammenden Beamten standen zwar auf Jeremias Seite (26<sup>10</sup> ff. 36<sup>11</sup> ff.), hatten aber keinen entscheidenden Einfluß mehr (36<sup>25</sup>) und wurden gewiß nach und nach durch andere ersetzt. Auch die Priester versagten, und es fanden sich sogar zahlreiche Propheten, die das Volk und den König in ihrer Haltung bestärkten (7<sup>4</sup> 8<sup>10</sup> f. 13<sup>13</sup> 14<sup>13</sup> f. 18<sup>18</sup> 20<sup>1</sup> ff. 23<sup>5</sup> ff. 26<sup>7</sup> ff.). So mußte Jeremia wieder zum Bußprediger und Gerichtsboten werden wie vor 620. Nur mußte sein Urteil jetzt noch schärfer ausfallen, denn der Rückfall des Volkes in das alte Wesen qualifizierte sich als Bundesbruch und lehrte zugleich, daß die Bekehrung vom Jahre 620 keine aufrichtige gewesen war, und daß das Volk so in die Sünde verstrickt war, daß es aus ihr nicht mehr herauskam (11<sup>9</sup> ff. 13<sup>23</sup> ff.). Jeremia mußte auch erkennen, daß ein Gesetz wie das Dtn keine Bekehrung bewirken konnte. Den prophetischen Mahnungen gegenüber berief man sich auf die

eigene Weisheit, die man dem Gesetz Jahwes verdankte (8 8); man entnahm dem Dtn die Ueberzeugung, daß der Tempel zu Jerusalem das einzige und darum unantastbare Wohnhaus Jahwes sei, man nahete ihm dort mit Opfern und glaubte dann, vor allem Unglück gesichert zu sein (7 4, 8 ff.); über dem Buchstaben übersah man den Geist, über dem Unwesentlichen das Wesentliche des Gesetzes (7 21 ff.). So erklärt sich das auffallende, harte Urteil Jeremias über das Dtn, es sei eine Lügenschrift (8 8 f.); denn es hatte in der Tat dazu gedient, das Volk über die wahren Forderungen Jahwes zu täuschen. Je schärfer nun das Urteil Jeremias wird, das sich bis zur Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und sogar des Tempels steigert (7 1 ff. 19 1 ff. etc.), desto schärfer wird auch das Verhalten des Volkes zu ihm. Von allen Seiten, ja sogar aus dem Kreise seiner Verwandten, erhebt sich Feindschaft gegen ihn, die bis zu Mordplänen führt (11 18 ff. 15 10, 15 18 18 f. 20 1 ff. 7 ff. 26 7 ff. 36 26). Es ist menschlich begreiflich, wenn Jeremia bisweilen von Rachewünschen gegen seine Feinde erfüllt wird (11 20 ff. 12 1 ff. 15 15 17 18 18 19 ff. 20 3 ff. 12), oder wenn er selbst mit Jahwe hadert und den Tag seiner Geburt verflucht (12 1 ff. 15 10, 15 ff. 20 7 ff. 14 ff.). Es zeugt für einen wahrhaft großen Charakter, daß er solche Stimmungen überwindet (17 14 ff.) und daß er für das Volk zu beten vermag (7 16 11 14 14 7 ff. 11, 13, 19 ff. 18 20), bis er sich überzeugt, daß Jahwe solche Fürbitte nicht annehmen kann, und daß ihm die Gewißheit, seinem Volk nicht mehr helfen zu können, die bittersten Tränen des Mitleids entlockt (8 18 f. 21 ff.). So hat Jeremia in dieser Periode unter gewaltigen seelischen Kämpfen seine Hoffnung auf die Möglichkeit einer Bekehrung Judas und seiner Bewahrung vor dem Gericht zu Grabe getragen und sich in die Rolle eines Verkünders unausweichlichen Gerichtes hineingefunden.

**b. Jeremia und die politischen Ereignisse.** Im Jahre 607 traf Juda der erste schwere Schlag: Josia fiel im Kampf gegen den Pharaon Necho, Joachas wurde nach Aegypten deportiert, Jojakim bestieg den Thron als ägyptischer Vasallenfürst. Jeremia vermochte darin im allgemeinen nicht ein von Jahwe verhängtes Gericht zu sehen: ein solches hatte Juda nach seiner Meinung damals nicht verdient, und am wenigsten konnte er in Aegypten den früher von ihm verkündeten Feind aus dem Norden wiedererkennen. Er sah in dem, was Necho Juda antat, ein Unrecht und triumphierte über die Rache, die Jahwe in der Schlacht bei Karchemisch (605) an ihm nahm (46 2 ff.). Nur in dem, was Joachas (= Schallum) persönlich widerfuhr, sah er ein von ihm selbst verdientes Gericht (22 11 f.). Sobald er erkannte, daß Juda für das Gericht reif war, nahm er seine einstigen Drohungen wieder auf, bildete sie aber nicht in Anknüpfung an die Ereignisse von 607 um, sondern ließ ihnen ihre alte Form: ein Feind aus dem Norden wird das Gericht vollstrecken (8 16 10 22). Als Nebukadnezar im Norden Syriens erschien (605/4), da wußte er auch sofort, daß er der erwartete Feind sein würde. Von nun

an nennt er die Babylonier und Nebukadnezar in seinen Gerichtsdrohungen mit Namen (20 ff. Kap. 25 etc.). Daß sie nicht bloß Juda bedrohten, sondern auch andere Völker, mußte ihm ohne weiteres klar sein, und so dehnte er seine Gerichtsweissagungen gelegentlich auch auf andere Völker aus (Kap. 25<sup>13</sup> ff. 47 ff.). Aber als vornehmstes Objekt des Gerichts erschien ihm Juda. In einer Zeit, als noch niemand an eine Gefahr glaubte (operierte doch Nebukadnezar im hohen Norden Syriens, und brach er doch im Jahre 604 diese Operationen ab, um sich zunächst die Thronfolge in Babel zu sichern), verkündete er mit voller Bestimmtheit die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (7<sup>12</sup> ff. = 26<sup>2</sup> ff. 19<sup>1</sup> ff. etc.). Namentlich die Ankündigung der Zerstörung des Tempels wurde ihm als schweres Verbrechen ausgelegt (Kap. 26), und als er seine Drohungen sogar im Tempel aussprach, wurde er vom Tempelaufseher einen Tag lang in den Block gelegt (19<sup>14</sup>–20), und weiteres Auftreten im Tempel wurde ihm verboten (36<sup>5</sup>). Aber die weitere Entwicklung der Ereignisse gab ihm bald recht. Schon im Spätsommer 603 nahm Nebukadnezar seine syrischen Pläne wieder auf, und die Gefahr rückte für Juda in bedrohliche Nähe. Da lebte in Jeremia die Hoffnung auf, jetzt würde man geneigter sein, seinen Bußruf zu hören. Er diktierte eine Zusammenfassung seiner bisherigen Reden dem Baruch, und als Nebukadnezar nun wirklich auch Judas Unterwerfung forderte und wohl aus diesem Anlaß im Dez. 603 ein Bußtag im Tempel abgehalten wurde, ließ er das Buch dort durch Baruch vorlesen. Wohl fanden sich unter den Beamten viele, die seinen Worten die größte Bedeutung beimaßen, aber der König warf das Buch ins Feuer und suchte, freilich vergeblich, den Propheten verhaften zu lassen (Kap. 36). Das offizielle Juda verschmähte noch im Angesicht des Gerichtes den Bußruf, und so mußte das Gericht seinen Lauf nehmen.

5. Aus der vierten Periode (602—589) haben wir nur einzelne wenige Nachrichten. Es scheint danach, daß Jeremia nur bei wichtigeren Anlässen hervortrat. Aus dem Jahre 602 (wohl eher als aus dem Jahre 605) besitzen wir das Orakel über Damaskus (49<sup>23</sup> ff.), aus dem Jahre 599 das über die Nachbarvölker, die Juda im Auftrag Nebukadnezars angriffen (12<sup>14</sup>). Erst die Ereignisse von 597 veranlaßten Jeremia wieder zu häufigerem Hervortreten. Er benutzte die Gelegenheit, daß die Rechabiten vor Nebukadnezar nach Jerusalem flohen, dazu, sie den Jerusalemern als ein beschämendes Beispiel vorzuführen (Kap. 35). Er sagte dem König Chonja (= Jojachin) und der Königinmutter ihren Sturz voraus (13<sup>15-19</sup> 22<sup>24-27</sup>). Er entnahm der durch die Deportation des Königs und eines Teiles des Volkes geschaffenen Situation die Mahnung, nun endlich Jahwes Wort zu hören (15<sup>7-9</sup> 22<sup>28-30</sup>), scheint also die Tatsache, daß Jahwe einen Rest von Juda übrig gelassen hatte, so gedeutet zu haben, daß Jahwe auch jetzt noch zur Vergebung bereit war. Aber die Beobachtung, daß der Rest sich für besser hielt als die Deportierten und in seiner Verschonung ein Zeugnis für seine Gerechtigkeit sah, nö-

tigte ihn zu einem anderen Urteil: die Deportierten hat Jahwe als die besseren Elemente beiseite geführt, um sie nicht mit zu treffen, wenn er über die zurückgebliebene *massa perditionis* den Vernichtungsschlag führt: gerade sie sind es, auf denen die Hoffnung für die Zukunft beruht (Kap. 24). Bald aber scheint Jeremia wieder milder geurteilt zu haben, wohl veranlaßt durch das persönliche Verhalten Zedekias, der ihm einigermaßen geneigt war (siehe unten) und sich zunächst in das Joch Nebukadnezars willig fügte. Das absolute Verdammungsurteil über den Rest tritt nicht wieder hervor. Jeremia schöpfte neue Hoffnung, daß Juda errettet werden könnte, wenn es nur die Herrschaft Nebukadnezars als eine wohlverdiente Züchtigung ansähe, sich ihr unterwürfe und durch sie sich zur Besserung treiben ließe; dagegen würde eine Auflehnung gegen die von Jahwe verhängte Strafe zur Vernichtung führen. Diese Gedanken beherrschen seine weitere Wirksamkeit. Als daher im Jahre 594 Gesandte der Nachbarvölker nach Jerusalem kamen, um über eine gemeinsame Erhebung gegen Nebukadnezar zu beraten, wohl im Vertrauen auf einen gleichzeitigen Angriff der Elamiter auf Babel, und als zahlreiche Propheten, darunter besonders Chananja, Erfolg verließen und die baldige Befreiung der Exulanten und die Rückbringung der geraubten Tempelgeräte verkündeten, warnte Jeremia energisch vor solchen falschen Hoffnungen (Kap. 27, 28); gleichzeitig richtete er an die Exulanten in Babel ein Schreiben, in dem er sie aufforderte, sich auf eine lauge Dauer ihres Exils einzurichten (Kap. 29), und den Elamitern kündete er den Untergang ihres Reiches an (49<sup>34</sup> ff.). Freilich führte dies Verhalten zu einigen Konflikten mit den falschen Propheten, die jedoch harmlos verliefen (Kap. 28 f.). In der Tat wurde Elam geschlagen. Der Aufstand im Westen unterblieb. Doch scheint Nebukadnezar von den Verhandlungen gehört und die Verdächtigen nach Babel vorgeladen zu haben, damit sie sich von dem Verdacht reinigten. Auch Zedekia mußte nach Babel reisen. Diese Gelegenheit benutzte Jeremia, um dem Reisemarschall Seraja ein Büchlein mit Prophetien über Babel mitzugeben, die er dort verlesen und dann im Euphrat versenken sollte (51<sup>59</sup> ff.), ein Zeugnis, daß er an den einstigen Fall Babels, aber erst in ferner Zukunft, glaubte.

6. Ausführlicher sind wir wieder über **die Jahre 588—586** orientiert. In falschem Vertrauen auf Aegypten, vor dem Jeremia in den versprengten Worten 216,36 f. gewarnt hatte, war Zedekia doch endlich von Nebukadnezar abgefallen. Die Folge war die im Januar 588 beginnende Belagerung Jerusalems. Jeremia war überzeugt, daß sie mit der Eroberung der Stadt enden würde, und riet daher zur Aufgabe jeden Widerstandes als dem einzigen Mittel zur Erhaltung des Lebens. Er hielt daran auch fest, als sich Nebukadnezar durch den zum Entsatz heranziehenden Pharao Hophra zeitweise genötigt sah, die Belagerung aufzugeben: vgl. die teilweise parallelen Abschnitte 21<sup>11</sup> ff., 34<sup>1</sup> ff., 37<sup>3</sup> ff., 17 ff., 38<sup>14</sup> ff. Die Ereignisse gaben ihm recht,

denn Hophra wurde geschlagen (Jeremia knüpfte daran die Erwartung, daß Nebukadnezar weiterhin auch Aegypten erobern würde, 46<sup>13</sup> ff.), die Belagerung Jerusalems wurde wieder aufgenommen und endete im Juli 586 mit der Eroberung der Stadt. Diese Zeit brachte Jeremia wieder viele Leiden ein. Zwar der König war ihm freundlich gesinnt, befragte ihn wiederholt um seinen Rat, nahm ihn auch in gewissem Maße in Schutz; aber er war zu schwach, um ihm zu folgen. Denn das Heft hatten die Beamten in der Hand, und diesen war Jeremia eine höchst unbequeme Person, da er das Volk entmutigte. Außerdem hatte er das Volk durch die Vorwürfe erbittert, die er ihm wegen seines Bundesbruches (Wiederknechtung der freigelassenen Sklaven 34<sup>s</sup> ff.) gemacht hatte. Die Feindschaft kam zum Ausbruch, als Jeremia während der Pause in der Belagerung nach Anathoth gehen wollte, um dort Besitzverhältnisse zu regeln. Beim Passieren des Stadtttores wurde er als angeblicher Ueberläufer verhaftet und in einem unterirdischen Gewölbe eingekerkert (37<sup>11</sup> ff.); doch milderte der König die Haft, so daß er nur im Wachthofe des königlichen Palastes interniert wurde (37<sup>17</sup> ff. 38<sup>24</sup> ff.). Daß die Beamten ihm, weil er auch hier das Volk entmutigte, in eine Zisterne warfen, und daß er aus dieser durch Ebed-Melech gerettet wurde, wofür er ihm durch ein verheißendes Orakel dankte (38<sup>1-13</sup> 39<sup>15-18</sup>), ist wohl eine reine Legende. Baruch teilte die Haft und die Leiden seines Meisters (32<sup>12</sup> ff.), freilich nicht mit der gleichen Standhaftigkeit; das wird die Situation sein, aus der das Orakel Kap. 45 stammt, in dem Jeremia ihm sein Klagen verweist, zugleich aber auch Rettung des Lebens verheißt. — Dasein Rat nicht beachtet wurde, sah Jeremia den Untergang Jerusalems klar voraus. Aber an der Hoffnung auf eine bessere Zukunft hielt er fest: ja, sie wurde ihm noch durch ein besonderes Ereignis verbürgt. Sein Vetter Chanam'el kam zu ihm in den Wachthof und bot ihm den Ankauf eines Ackers an, auf den er das Vorkaufsrecht besaß. Dem Befehle Jahwes folgend kaufte er den Acker, obwohl das angesichts der politischen Lage als sinnlos erschien. Auf sein Gebet eröffnete ihm Jahwe das Verständnis: es sollte ein Zeugnis dafür sein, daß einst eine Wiederherstellung des Volkes eintreten würde, bei der alte Kaufverträge doch wieder Rechtskraft erhalten würden (Kap. 32). So mag dies auch den Anlaß gegeben haben, daß Jeremia sich besonders gegenüber Baruch über seine ferneren Zukunftserwartungen aussprach, über den einstigen Fall Babels und die Wiederherstellung des Volkes, die Erneuerung des Bundes mit Jahwe und dessen Garantie durch die Treue des Volkes, dem Jahwe selbst das Gesetz ins Herz geschrieben haben würde, sowie über den idealen Herrscher dieser Zeit, den rechten Sproß aus dem Stamme Davids (Kap. 50—51\*: 23<sup>1-2,5-6</sup> 30<sup>12-19</sup> 31<sup>23-28,31-37</sup> 33<sup>4-17,23-26</sup>).

**7. Nach der Eroberung Jerusalems** wurde Jeremia von Nebusarad-dan freigelassen und auf seinen eigenen Wunsch dem Statthalter Gedalja überwiesen (39<sup>3,11</sup> 40<sup>13-6</sup>). Als nach dessen Ermordung der Rest des Vol-



kes die Flucht nach Aegypten plante, riet er entschieden davon ab, da das Verbleiben im Lande ohne Gefahr sein, die Flucht aber Selbstvernichtung bedeuten würde; denn Jahwe würde die Fliehenden dem Schwert, dem Hunger und der Pest preisgeben (Kap. 42. 44 7 f. 12 ff.), wohl in Verbindung mit einer Eroberung Aegyptens durch Nebukadnezar (43 8 ff. 44 30). Nach Kap. 44 hätte Jeremia, sei es noch in Kanaan, sei es erst in Aegypten, vor allem auch die mit voller Ueberlegung vollzogene Rückkehr zu heidnischen Kulturen, besonders dem der Himmelskönigin (der babylonischen Ishtar), zu tadeln gehabt; doch ist das Kapitel zweifellos überarbeitet, und vielleicht sind hier mehrere Reden zusammengezogen. Man hörte jedoch nicht auf seine Warnungen, führte vielmehr die geplante Flucht aus und zwang ihn und Baruch, sich anzuschließen (43 1 ff.). So gelangte er nach Tachpanches (Tell Defne). Auch hier hat er noch die Vernichtung der Juden und die Eroberung Aegyptens durch Nebukadnezar vorausverkündigt (43 8 ff. 44 26 ff.). Ueber sein Lebensende wissen wir nichts Sicheres; nach einer späteren Legende soll er von den Juden, die er ihres Götzendienstes wegen heftig tadelte, gesteinigt worden sein.

**8. Allgemeine Charakteristik.** Jeremia nimmt unter den alttestamentlichen Propheten eine eigenartige Stellung dadurch ein, daß wir über seine persönlichen Schicksale besonders gut orientiert sind, vor allem aber dadurch, daß seine Prophetie eine stark persönliche Farbe zeigt. Er gibt uns Kunde von seinen eigenen Seelenkämpfen, den inneren Anfechtungen und ihrer Ueberwindung, von seinem Gebetsverkehr mit Jahwe, von dem Schwanken zwischen Verzagtheit und Festigkeit, zwischen Verzweiflung und Hoffnung, und von dem Schmerz, der ihn erfüllt, weil er das Volk, das er gern retten möchte, unaufhaltsam dem Gericht entgegensehen sieht. Das Buch Jer ist daher die wichtigste Quelle für das Studium der Psychologie des Prophetentums. Jeremia war eine reiche, empfindsame, von Stimmungen stark abhängige Natur, doch ohne verschwommene Sentimentalität; aber zugleich sehen wir in ihm doch auch eine Festigkeit der Ueberzeugung und eine Standhaftigkeit gegenüber allen Gegnern, die durch die wechselnden Stimmungen nur vorübergehend beeinflusst wurde, sich aber stets wieder durchsetzte. Er war kein glänzender und gewaltiger Redner; nur selten erheben sich seine Worte zu poetischem Schwung oder zu erschütternder Stärke des Affekts. Aber seine schlichte Redeweise verfehlt doch, wo sie nicht böswilliger Verstocktheit begegnet, ihre Wirkung nicht, weil sein Herz mitredet und jedes Wort den Stempel innerer Wahrhaftigkeit trägt. Auch in theologischer Beziehung ragt er nicht durch neue, kühne Gedanken hervor; aber er hat das Herz der Menschen studiert und seine Art besser und tiefer erkannt als andere. Er hat gesehen, daß es sich aus eigener Kraft nicht wandeln kann. Jahwe selbst muß sein Gesetz in es hineinschreiben, daß es sich ihm aus innerem Triebe ergibt. Nur so kann es zu dem neuen, dauernden

Bund kommen. Damit hat er klarer als irgendein anderer Prophet das Wesen des neuen Bundes im Unterschied von dem alten erfaßt und das Ziel gezeigt, dem die Wege Gottes zustreben.

### Kapitel III.

## Das Buch Ezechiel.

**Literatur:** Kommentare: HACHAEVERNICK 1843; FHLITZIG (KEH) 1847, 2. Aufl. von RSMEND 1880; KFKEIL (KD) 1868, 21881; CVORELLI (SZ) 1888, 21896; ARDAVIDSON (Cambridge Bible) 1892; JSKINNER (Expositors Bible) 1895; ABERTHOLET (MH) 1897; RKRAETZSCHMAR (NHK) 1900; JWRÖTHSTEIN (HSAT) 1909. — Zum Text: CHCORNILL, D. Buch d. Proph. Ez. 1886; DHMULLER, Ezechielstudien 1895; CHTOY (SBOT) 1899; GJAHN, D. Buch Ez. auf Grund d. LXX hergestellt 1905. — **Abhandlungen:** GUSTEYNIS, De verhouding van de wetgeving bij Ez. tot die in den Pent. 1873; HGRAETZ, D. Echtheit d. B. d. Proph. Ez., MGWI 1874 S. 433 ff., 515 ff.; AKLOSTERMANN, Ez., ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person u. Schrift, StKr 1877 S. 391 ff.; LHORST, Lev 17—26 u. Hez. 1881; CHCORNILL, Ez. (Vortrag) 1882; EKÖHN, Ez.'s Gesicht vom Tempel d. Vollendungszeit, StKr 1882 S. 601 ff.; ARNDT, D. Stellung Ez.'s in d. alttestl. Prophetie 1886; HIMEULENBELT, De prediking van den prof. Ez. 1888; SELLE, De aramaisnis libri Ez. 1890; LGAUTIER, La mission du proph. Ez. 1891; MKAMRATH, D. messianische Theil d. ezech. Prophetie, JpTh 1891 S. 585 ff.; ABERTHOLET, D. Verfassungsentwurf Hesek. 1896; JBOEHMER, Wer ist Gog von Magog? ZwTh 1897 S. 321 ff., 772 u. 812; bei Ez., StKr 1900 S. 112 ff., D. proph. Heilspredigt Ez.'s, StKr 1901 S. 173 ff.; HWINCKLER, Forschungen II (1898) S. 161 ff. (Gog), III (1902) S. 135 ff. (D. Zeit d. Ez.-Prophetie); AVANHOONACKER, Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ez., RB 1899 S. 177 ff.; KBEGRICH, D. Messiasbild d. Ez., ZwTh 1904 S. 433 ff.; JLAJČIACK, Ez., sa persone et son enseignement 1905; DIECKHOFF, D. Proph. Ez., Zeitschr. f. Religionspsychologie 1907 S. 193 ff.; JHERRMANN, Ez.-Studien 1908.

### § 121. Vorbemerkungen zur Analyse des Buches Ezechiel.

**1. Gliederung des Buches.** a. Das Buch Ezechiel (עֶזְקֵאל, Ἐζεκιήλ, Ezechiel, Hesekiel) gliedert sich im allgemeinen in drei **Hauptteile**, indem eine Gruppe von Orakeln über die Heidenvölker (Kap. 25—32) die Gerichtsprophetien über Israel (Kap. 1—24) und Heilsprophetien (Kap. 33—48) trennt. Doch ist die inhaltliche Abgrenzung nicht ganz scharf: sachlich gehören zum ersten Teil auch Kap. 33. zum zweiten 21<sup>33-37</sup> 35<sup>1-15</sup>, und Heilsweissagungen finden sich verstreut auch im ersten Teil.

**b. Abgrenzung der Unterteile.** Innerhalb der einzelnen Hauptteile sind die einzelnen Abschnitte scharf von einander abgegrenzt, meist durch die Formel וְכֵן יְהוָה אֱמַר אֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם oder (bei Visionsberichten) וְכֵן אָמַר יְהוָה אֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם, der bisweilen noch eine Datierung beigelegt ist. Auch die Unterteile haben gewöhnlich besondere Einleitungsformeln (וְכֵן אָמַר יְהוָה אֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם etc.). Da auch die Disposition der Einzelstücke in der Regel klar und scharf ist, ist ihre Abgrenzung von einander leicht zu vollziehen. Indem wir für das Genauere auf § 122 ff. verweisen, geben wir hier nur eine allgemeine Uebersicht über die inhaltliche Gliederung der einzelnen Teile.

**c. Der erste Hauptteil (Kap. 1—24):** 1<sub>1</sub>—3<sub>15</sub> die Berufungsvision; 3<sub>16</sub>—2<sub>1</sub> eine zweite, die Berufung ergänzende Vision; 3<sub>22</sub>—5<sub>17</sub> bildliche Darstellungen des Gerichts und ihre Erläuterung durch eine Rede; Kap. 6—7 Sammlung kürzerer Gerichtsdrohungen; Kap. 8—11 Vision über den Untergang Jerusalems; 12<sub>1</sub>—2<sub>0</sub> bildliche Darstellung des Gerichts; 12<sub>21</sub>—14<sub>11</sub> Reden über Propheten und Prophetie. Im folgenden werden mehrfach die gleichen Themata in parallelen Ausführungen behandelt: 14<sub>12</sub>—2<sub>3</sub> und Kap. 18 legen die Grundsätze der göttlichen Vergeltung dar; in Bildern (Kap. 15 das unnütze Rebholz, Kap. 16 und 23 die Ehebrecherin, 22<sub>17</sub>—2<sub>2</sub> Schlacken) und in bildloser Rede (Kap. 20, 22<sub>1</sub>—1<sub>6</sub>, 2<sub>3</sub>—3<sub>1</sub>) werden die das Gericht herausfordernden Sünden Israels geschildert; Kap. 17 und 19 handeln vom Verhalten und Schicksal der Königsfamilie; Kap. 21 (das Racheschwert Jahwes) und 24<sub>1</sub>—1<sub>4</sub> (der rostige Topf) schildern das Gericht über Juda (21<sub>33</sub>—3<sub>7</sub> auch über Ammon); zum Schluß wird in 24<sub>15</sub>—2<sub>7</sub> die Wirkung angekündigt, welche die Nachricht vom Fall Jerusalems auf die Exulanten und den Propheten haben wird.

**d. Der zweite Hauptteil (Kap. 25—32)** beginnt mit kurzen Orakeln gegen die Nachbarvölker Judas (Ammon, Moab, Edom, Philister, Kap. 25); darauf folgen eine Reihe von Orakeln über Tyrus (26<sub>1</sub>—28<sub>19</sub>), denen sich eins über Sidon (28<sub>20</sub>—2<sub>6</sub>) anschließt, und endlich eine Sammlung von Orakeln über Aegypten (Kap. 29—32).

**e. Der dritte Hauptteil (Kap. 33—48)** zerfällt in zwei Hälften, Kap. 33 bis 39 und Kap. 40—48.  $\alpha$ . Kap. 33—39: 33<sub>1</sub>—<sub>9</sub> Ezechiels Bestellung zum Seelsorger; 33<sub>10</sub>—2<sub>0</sub> die Art seines seelsorgerlichen Wirkens; 33<sub>21</sub>—2<sub>2</sub> Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems; 33<sub>23</sub>—2<sub>9</sub> Weissagung gegen die in Juda Zurückgebliebenen; 33<sub>30</sub>—3<sub>3</sub> künftig wird man Jahwes Wort nicht mehr so leicht nehmen; Kap. 34 Jahwe nimmt sich seiner Herde an; 35<sub>1</sub>—3<sub>6</sub> Edom verfällt dem Gericht, Israel aber erhält sein jetzt wüstes Land als Fruchtländ zurück; 36<sub>16</sub>—3<sub>8</sub> das Motiv für die Begnadigung Israels und die sittliche Erneuerung des Volkes; 37<sub>1</sub>—1<sub>4</sub> die Wiederbelebung des toten Volkes; 37<sub>15</sub>—2<sub>8</sub> die Vereinigung von Juda und Israel; Kap. 38—39 Jahwe verherrlicht sich durch die Vernichtung der Scharen Gogs von Magog, die das wiederhergestellte Volk überfallen. —  $\beta$ . Kap. 40—48 die Tempelvision: die Kultusordnungen und die Verfassung der Heilszeit.

**2. Die Entstehungszeit der einzelnen Stücke.** **a.** Wir finden im Buche Ezech eine Reihe von **Datumaangaben** (Jahr, Monat und Tag). Die Jahreszählung beginnt mit der Exilierung Jojachins (597, cf. 1<sub>2</sub> 33<sub>21</sub> 40<sub>1</sub>). Nur in 1<sub>1</sub> begegnet uns eine noch nicht genügend aufgeklärte Jahresangabe; bezog sie sich vielleicht ursprünglich auf das Alter Ezechiels bei seiner Berufung? In einigen Fällen sind die Daten durch Ausfall der Monatszahl verstümmelt; doch kann diese dann mit einiger Wahrscheinlichkeit ergänzt werden. Bisweilen differieren MT und LXX. An einer Stelle kann auch

ein offener Fehler nachgewiesen werden. In der folgenden Liste macht ein Sternchen auf eine Abweichung der LXX, ein Kreuz auf eine Korrektur aufmerksam; die beigesetzten kleinen Ziffern verweisen auf die folgenden Anmerkungen.

11f.	5. IV. 5	= Juli 593	2917	1. I. 27	= April 571
316	12. IV. 5	= Juli 593	3020	7. I. 11	= April 587
81	5. VI. 6*	= Sept. 592 <sup>1</sup>	311	1. III. 11	= Juni 587
201	10. V. 7*	= Aug. 591 <sup>2</sup>	321	1. XII. 12*	= März 585 <sup>3</sup>
241	10. X. 9	= Jan. 585	3217	15. ? 12*	= März 585 <sup>6</sup>
261	1. ? 11	= †Febr./März 585 <sup>3</sup>	3321	5. X. 12*	= Jan. 585 <sup>7</sup>
291	12. X. 10*	= Jan. 587 <sup>4</sup>	401	10. [VII.] 25*	= Okt. 573 <sup>8</sup>

Anmerkungen: 1. LXX: 5. V. 6, die Monatszahl wohl fälschlich der Tageszahl gleichgemacht. — 2. LXX: 15. ? 7, die Monats- und Tageszahl fälschlich zusammengedogen. — 3. Die überlieferte Jahreszahl ergäbe 587/6, was nach 3321 unmöglich ist; die Monatszahl kann nur XI oder XII sein, da Ezechiel die Kunde vom Fall Jerusalems, die 262 voraussetzt, erst im Januar 585 erhielt, vgl. 3321 und Anm. 7. — 4. LXX: 1. X. 12 = Jan. 585; doch fordert die Reihenfolge der Orakel gegen Aegypten ein früheres Datum als April 587, vgl. unter b. — 5. LXX: 1. X. 12 beruht wohl auf Ausfall von 20 zwischen 70 und 22; vgl. übrigens unter b. — 6. Die Reihenfolge der Daten der ägyptischen Orakel fordert die Monatszahl XII; LXX bietet freilich 15. I. 12, doch wäre dies Datum nur dann möglich, wenn wir 321 die Jahreszahl gegen MT und LXX änderten, vgl. unter b. — 7. LXX: 5. XII. 12 beruht wohl auf Angleichung der Monatszahl an die Jahreszahl. Die letztere ist ohne Recht angezweifelt worden. Jerusalem fiel zwar am 9. IV. 11 (Jer 52c), so daß sich scheinbar bis zum Eintreffen der Kunde in Babel eine Frist von 18 Monaten ergibt, die zu lang wäre. Rechnet man jedoch die Daten nach dem in § 111,31 angegebenen Verfahren um, so ergeben sich für den Fall Jerusalems Juli 586, für das Eintreffen der Kunde in Babel Jan. 585, was eine Frist von nur 6 Monaten ergibt; diese ist nicht zu lang, wenn man bedenkt, daß bis zur Abführung der Gefangenen nach Babel einige Zeit verlief (Jer 52d ff.). — 8. LXX infolge falscher Deutung des „im Anfang des Jahres“: 10. I. 25; das israelitische Jahr begann nach Lev 259 am 10. VII. des babylonischen Kalenders.

**b. Die Reihenfolge der Daten** ist im großen und ganzen die chronologische. Doch fällt dann vor allen Dingen das späte Datum von 2917 auf; es erklärt sich wohl sicher daraus, daß 2917 ff. ein späterer Nachtrag sind. Ferner gehören die Daten 321 und 3217 chronologisch hinter 3321. Man hat daher in 321 mit LXX *A* und Syr. das 11. Jahr und in 3217 nach LXX die Monatszahl I lesen wollen, wonach sich für 321, 17 3321 die Datenreihe 1. XII. 11, 15. I. 12 und 5. X. 12 ergäbe. Aber damit wäre für das Ganze nichts gewonnen, da 261 unter allen Umständen der chronologischen Einreihung widerstrebt. Die Lösung ergibt sich, sobald man die Heidenorakel ausschaltet; dann weisen alle Daten streng chronologische Reihenfolge auf. Die Heidenorakel sind zweifellos nicht chronologisch, sondern sachlich angeordnet; nur die auf das gleiche Volk (die Aegypter) bezüglichen wahren, abgesehen von dem Nachtrag 2917 ff., die chronologische Ordnung.

**c. Geltungsbereich der Daten.** Die Tatsache, daß nur so wenige Stücke datiert sind, hat vielfach zu der Meinung geführt, ein Datum gelte nicht bloß für das Stück, an dessen Spitze es steht, sondern auch für die folgenden bis zur Angabe eines neuen Datums, also 81 z. B. nicht bloß für

Kap. 8—11, sondern auch für alle Stücke von Kap. 12—19. Dem widerspricht die Unmöglichkeit, das Klagelied auf die Deportation Zedekias (Kap. 19) aus dem Sept. 592 herzuleiten. Mit Recht hat daher KRAETZSCHMAR den Kanon aufgestellt, ein Datum gelte stets nur für das nächstfolgende Stück. — Andere haben aus der chronologischen Ordnung der datierten Stücke (außer Kap. 25—32) gefolgert, auch die nicht datierten seien chronologisch geordnet, also z. B. die Stücke von Kap. 12—19 stammten der Reihe nach aus der Zeit zwischen Sept. 592 (81) und Aug. 591 (201). Aber auch das ist nicht ganz berechtigt, denn Kap. 19 kann nur aus der Zeit nach der Deportation Zedekias (586) stammen. Vielmehr muß das Datum jedes Abschnittes aus seinem Inhalt erschlossen werden, soweit das möglich ist.

**d. Zeitbestimmung undatierter Stücke.** Da Ezechiels Reden nur selten an bestimmte Einzelvorgänge anknüpfen, ist uns eine genaue Bestimmung ihres Datums meist nicht möglich. In allgemeinen müssen wir uns mit der Verteilung auf die beiden Perioden vor und nach dem Bekanntwerden des Falles Jerusalems (Jan. 585 cf. 3321) begnügen. Der ersten Periode gehören alle Stücke an, die den Fall Jerusalems erst von der Zukunft erwarten. Da das von fast allen Absätzen von Kap. 1—24 gilt, werden wir bei diesen auf die Datierungsfrage nur dann eingehen, wenn ein besonderer Grund dazu vorliegt. Der zweiten Periode fallen alle Reden zu, die den Untergang Judas voraussetzen. Doch ist KRAETZSCHMARS Urteil unberechtigt, daß das von allen die Wiederaufrichtung Judas betreffenden Verheißungen gelte, denn diese können auch die bloße Erwartung der Vernichtung Judas zur Voraussetzung haben, und daß Ezechiel bis 586 ausschließlich Gericht zu verkünden hatte, ist unbeweisbar.

**3. Die literarischen Hauptprobleme.** Aus der Ichform der erzählenden Abschnitte und der Einführungssätze der Reden (einzige Ausnahme I 33) ist zu schließen, daß die Aufzeichnung der Einzelstücke im allgemeinen auf Ezechiel selbst zurückgeht, was auch allgemein anerkannt ist (außer von denen, die das ganze Buch für ein Pseudepigraph halten wie ZUNZ [ZDMG XXVII S. 676 ff., aus der zweiten Hälfte des 5. Jh.] und SEINECKE [Gesch. d. Volkes Israel II 1884 S. 1 ff., aus dem Jahre 164]). Fraglich ist nur, ob den schriftlichen Berichten überhaupt mündliche Reden und Erzählungen zugrunde liegen (Nr. 4), ob Ezechiel selbst auch die Einzelaufzeichnungen zu einem Buch zusammengestellt hat (Nr. 5), und ob unser Buch mit dem von Ezechiel hergestellten zu identifizieren oder als eine Bearbeitung desselben aufzufassen ist (Nr. 6).

**4. Liegen den Aufzeichnungen mündliche Reden zugrunde?** Nach REUSS, KUENEN u. a. wäre Ezechiel wesentlich nur schriftstellerisch tätig gewesen, so daß seinen Aufzeichnungen keine mündlichen Reden zugrunde lägen. Dafür beruft man sich auf vier Gründe. a. Ein großer Teil der angeblichen Reden ist an die Adresse solcher gerichtet, die Ezechiel mit dem

mündlichen Wort nicht erreichen konnte (die Jerusalemer und die Heidenvölker). Aber der Inhalt dieser Reden ist auf die Exulanten berechnet. Daß Ezechiel andere anredet, ist also nur eine Kunstform, die in der mündlichen Rede ebenso möglich ist wie in der Schrift. Oder will man im Ernst annehmen, daß er diese Stücke in Briefen den Jerusalemern oder den Heidenvölkern zusandte? — **b.** Ein Abschnitt wie Kap. 40 ff. bietet eine mit technischem Detail und Zahlen so überladene Beschreibung des Tempels, daß er nur bei sorgfältigem Studium, nicht aber beim bloßen Hören richtig aufgefaßt werden kann. Aber das gilt nur für diesen einen Abschnitt; alle übrigen können auch bei mündlichem Vortrag genügend verstanden werden. — **c.** Ezechiel gibt selbst 3<sup>26</sup> 24<sup>27</sup> an, daß sein Mund während der Zeit, aus der die Hauptmasse seiner Reden stammen sollte, verschlossen war. Aber die angeführten Stellen reden nicht von dauerndem Stummsein; 3<sup>27</sup> schränkt 3<sup>26</sup> ausdrücklich ein: sooft Jahwe will, öffnet er dem Propheten den Mund. — **d.** Endlich wird Ezechiel nach 2<sup>9</sup> ff. das Wort Jahwes in Buchform erreicht. Aber das ist nur eine bildliche Veranschaulichung der Inspiration; es beweist, daß Ezechiel die Vorstellung eines Prophetienbuches geläufig war, aber nicht, daß er das Wort Jahwes nur in Buchform weitergeben konnte. — Andererseits bezeugen zahlreiche Stellen (z. B. 2<sup>4</sup> ff. 3<sup>27</sup> 11<sup>25</sup> 20<sup>1</sup> ff. 33<sup>30</sup> ff.) eine mündliche Wirksamkeit. All diese Zeugnisse für schriftstellerische Fiktionen zu halten, liegt kein Grund vor. — Noch weniger begründet ist die Annahme, daß alle Stücke des Buches in einem Zuge geschrieben seien, daß also die angebliche Verteilung auf verschiedene Zeiten von 593—571 nur schriftstellerische Fiktion sei. Welchen Sinn hätten dann die bestimmten Daten und die durch die Ereignisse längst überholten Gerichtsankündigungen?

**5. Die Frage, ob auch die Zusammenstellung der einzelnen Stücke auf Ezechiel selbst zurückgehe,** wird allgemein bejaht. Man beruft sich dafür **a.** auf die planmäßige Anordnung. Nach SMEND (S. XXI f.) ist „das ganze Buch die logische Entwicklung einer Reihe von Gedanken nach einem wohlüberlegten und z. T. ganz schematischen Plane, man könnte kein Stück herausnehmen, ohne das ganze Ensemble zu zerstören. . . Höchstwahrscheinlich ist das ganze Buch deshalb auch in einem Zuge [doch auf Grund einer längeren mündlichen Wirksamkeit] niedergeschrieben, und als seine ungefähre Abfassungszeit hat das Datum 401 zu gelten, der zwei Jahre später fallende Nachtrag 2<sup>9</sup> 17 ff. setzt bereits seine Publikation voraus.“ Diese Begründung ist allerdings nicht stichhaltig. Ein wohlüberlegter Plan, der jedem Stück seinen notwendigen Platz anweist, ist tatsächlich nicht nachweisbar, ja bisweilen ist die Anordnung, wie sich bei der Einzelanalyse zeigen wird, recht unbefriedigend; übrigens könnte auch ein Redaktor die von Ezechiel hinterlassenen Einzelaufzeichnungen planmäßig geordnet haben. — **b.** Eher beweist für eine Zusammenstellung durch Ezechiel selbst die Beobachtung, daß

bisweilen korrigierende Nachträge beigefügt sind, die ihrer Eigenartigkeit wegen am besten auf den Propheten selbst zurückgeführt werden (vgl. § 126,1). Sie beweisen, daß Ezechiel selbst seine Aufzeichnungen revidierte, und das geschah wohl bei Gelegenheit ihrer Zusammenstellung zu einem Buche. Da einer der korrigierenden Nachträge (29 17 ff.) vom April 571 datiert ist, dürfte die Herstellung des Buches 571 anzusetzen sein.

**6. Die Bearbeitungsfrage.** Mit dem falschen Urteil, das Buch Ezech sei so planvoll angelegt, daß man kein Stück herausnehmen könne (Nr. 5a), hängt es zusammen, daß man Echtheits- und Bearbeitungsfragen fast gar nicht stellte. Entweder verwarf man das ganze Buch (ZUNZ, SEINECKE, cf. Nr. 3), oder man nahm es hin, wie es sich gibt. Das hat sich jetzt durch KRAFTZSCHMAR und HERRMANN geändert. Nach ihnen ist unser Buch aus dem Ezechiels durch einen Bearbeitungsprozeß entstanden; wenn auch die kritischen Fragen hier im ganzen nicht die Rolle spielen wie bei anderen Büchern, so ist prinzipiell doch kein Unterschied vorhanden. Dafür spricht von vornherein die jüdische Tradition (Baba bathra 14b), daß „die Männer der großen Synagoge“ unser Buch schrieben, was mindestens auf eine Redaktion desselben schließen läßt, und die Angabe des JOSEPHUS (Ant. X 51), daß Ezechiel zwei Bücher geschrieben habe, was auf zwei verschiedene Rezensionen schließen läßt, die durch verschiedene Bearbeitung einer gemeinsamen Grundlage entstanden (vgl. § 126,2).

**7. Der Text des Buches** ist außergewöhnlich schlecht erhalten. Das wichtigste Hilfsmittel zu seiner Verbesserung ist die LXX, über deren textkritischen Wert aber sehr verschieden geurteilt wird: SMEND schätzt ihn ziemlich niedrig, CORNILL sehr hoch, JAHN übertreibt ihn. Für die Einleitungsfragen kommt diese Differenz glücklicherweise nur wenig in Betracht.

## § 122. Analyse von Ezech 1—24.

**1. Kap. 1—315.** Auf die Buchüberschrift (1 1-3) folgt der Bericht über die Berufungsvision Ezechiels am 5. IV. 5 = Juli 593: 1 4-28 das Aussehen der Erscheinung, besonders des Kerubengeführtes; 2 1—3 11 Abordnung Ezechiels an das widerspenstige Volk und seine Inspiration durch Verzehren einer Rolle mit Weherufen; 3 12-15 das Verschwinden der Erscheinung, Ezechiels Uebersiedlung nach Tell Abib. — Die Ueberschrift spricht von dem Propheten teils in der ersten (v 1, LXX auch v 3a), teils in der dritten Person (v 2,3a, MT auch v 3a). Hier sind also wohl die differierenden Ueberschriften zweier Handschriften kombiniert, deren Trennung jedoch nicht sicher gelingt (entweder a) v 1, b) v 2-3 oder a) v 1a,3b LXX, b) v 3a und die Glossen v 1b,2). Die Nennung des 30. Jahres in v 1 ist ein noch ungelöstes Rätsel (vielleicht Altersangabe des Propheten?). — Auffallend ist ferner, daß der Sendungsbefehl 2 1-3 nach dem Inspirationsakt nicht bloß einmal in kurzer Form (3 10-11), sondern auch noch in einer ausführlichen Form (3 4-9) wieder-

holt wird; vermutlich sind 34-9 die Variante einer Parallelzension zu 21-8 oder 310-11. Auch sonst weist der Text viele kleine Auffüllungen durch Varianten und Glossen auf, besonders in 114,25.

2. In 3 16-21 wird Ezechiel sieben Tage nach der Berufungsvision zum „Wächter“ (=Seelsorger) bestellt, der für jede ungewarnt verloren gehende Seele verantwortlich gemacht wird. Da dies sachlich in den Berufungsauftrag gehörte, wenn Ezechiel wirklich von Anfang an zum Wächter bestellt wurde, und da 331-9 ein paralleler Abschnitt vorliegt, nach dem er erst später zum Wächter bestellt wird, sind 316-21 wohl ein Nachtrag, der die Wächterfunktion auf die erste Periode ausdehnen soll. Nur das Datum 3 16a wird original und mit 3 22 zu verbinden sein. Vielleicht sind 316b-21 und 331-9 auf zwei Parallelzensionen zu verteilen, deren jede die Bestellung zum Wächter nur einmal erwähnte.

3. **Kap. 3 22—5 17.** In einer neuen Offenbarung, die nach 3 16a (cf. Nr. 2) sieben Tage nach der Berufung erfolgte, wird Ezechiel sein zeitweises Verstummen und Gebundensein angekündigt (3 22-27); sodann wird er mit der Ausführung mehrerer prophetischer Handlungen (41-3 bildliche Darstellung der Belagerung Jerusalems, 44-8 der Dauer des Exils Israels und Judas, 49-17 der Not während der Belagerung Jerusalems, 51-4 der Aufreibung seiner Bewohner) und mit ihrer Deutung durch eine Rede (5 5-17) beauftragt. Ueber die Ausführbarkeit und tatsächliche Ausführung der Handlungen und besonders über das lange Gebundensein Ezechiels vgl. § 127,2. Bedenken erweckt die Zahl 390 in 4 5: zwischen den Daten 3 16 und 8 1 lassen sich 390 + 40 Tage nicht unterbringen, und die Zahl 390 läßt keine befriedigende Deutung zu. Mit LXX wird 190 zu lesen sein; die Zahl besagt dann, daß das Exil Israels rund anderthalb Jahrhunderte länger dauern soll als das Judas, wie es denn auch etwa soviel früher begann. Ueber den Sinn der Korrektur von 190 in 390 im MT vgl. besonders die Vermutung ROTHSTEINS in HSAT zur Stelle. Liegt auch gegen die tatsächliche Ausführung der Handlungen kein begründetes Bedenken vor, so sind sie doch schwerlich alle unmittelbar hinter einander oder gar gleichzeitig ausgeführt und durch eine Rede erläutert. Zwischen der ersten Handlung und der Erläuterung lägen dann 230 Tage. Ferner beziehen sich die Handlungen auf zu verschiedene Dinge, teils auf die Belagerung Jerusalems (Nr. 1, 3, 4), teils auf das Exil Judas und Israels (Nr. 2), und in Nr. 3 zugleich auf die Belagerung und auf das Exil. Die Handlungen werden also getrennt ausgeführt und erläutert sein; für das letztere finden sich Spuren in den Einzelberichten. Die Kombination wird rein schriftstellerisch sein; ob sie auf Ezechiel selbst oder einen späteren Bearbeiter zurückgeht, läßt sich kaum sicher entscheiden. In 49-17 sind überdies wohl zwei verschiedene Handlungen kombiniert (v. 9, 12-15 beziehen sich auf das Exil und setzen 44-8 fort; v. 10-11, 16-17 beziehen sich auf die Belagerung und verbinden sich so mit 41-3). Die Verkettungen der



einzelnen Abschnitte (4 7 5 5 cf. 4 1-3; 5 10, 16, 17 cf. 4 10, 11, 16, 17) sind dann natürlich redaktionell, ebenso die Darstellung in der Form, daß Jahwe alle Handlungen zugleich anordnet. Die Rede 5 4 ff. hat wohl manche Erweiterungen erfahren, die sich zum Teil durch den Wechsel der Anredeform verraten (v 6b, 7, 16a<sub>3</sub>-17a<sub>2</sub>).

**4. In Kap. 6—7** haben wir eine Sammlung von Gerichtsandrohungen. Es sind wohl folgende selbständige Stücke zu unterscheiden: a) 6 1-4a verkünden den Bergen die Zerstörung der auf ihnen stehenden Altäre; b) 6 4-10 die Menschen sollen rings um die Altäre fallen, die Städte und Kultstätten verwüstet werden, die Entrommenen im Exil zur Erkenntnis des Unrechtes des Götzendienstes kommen; c) 6 11-14 die Aufreißung der Bewohner durch Pest, Schwert und Hunger und die Verwüstung des Landes; d) 7 1-9 Jahwes Zorn bereitet dem Lande und seinen Bewohnern mitleidslos das Ende; e) 7 10-27 die Schrecken des durch Götzendienst veranlaßten und sich durch Pest, Hunger, Schwert und Plünderung durch Feinde vollziehenden Gerichtes. — Die enge Verknüpfung von a und b unter einer Einführungsformel ist durch ihre sachliche Verwandtschaft bedingt, aber wohl nur redaktionell; sie hat zur Folge, daß die Zerstörung der Altäre zweimal verkündet ist, ohne daß wir einen der parallelen Sätze streichen dürften: nur der die Anrede aufgebende v 5a wird als Variante zu v 4b zu streichen sein. In c wird v 13, der allein die Anredeform zeigt, ein Zusatz sein. In d sind v 3-4 und v 6-9 Varianten differierender Handschriften: in LXX sind sie in umgekehrter Folge kombiniert; v 5 wird mit 7 10 ff. zu verbinden sein; v 5b, 6b fehlen in LXX.

**5. Kap. 8—11. a. Inhalt:** 8 1-4 am 5. VI. 6=Sept. 592 wird Ezechiel in einer Vision in den Vorhof des Tempels entrückt, wo ihm Jahwe ebenso wie in Kap. 1 erscheint; 8 5-18 Jahwe zeigt ihm die Ausübung fremder Kulte im Tempel, erinnert an die Erfüllung des ganzen Landes mit Götzendienst und kündigt sein Gericht an; 9 1-11 ein Schreiber[engel] macht den Frommen ein Zeichen auf die Stirn, sechs andere Männer [Engel] folgen ihm und erschlagen alle Gottlosen trotz der Fürbitte Ezechiels; 10 1-22 der Schreiber streut Feuer aus dem Kerubenwagen über die Stadt, während Jahwe sich zum Osttor des Tempels begibt; erneute Beschreibung des Kerubenwagens; 11 1-21 Ezechiel sieht am Osttor 25 besonders schuldige, aber sich über die schon Exilierten überhebende Männer und kündigt ihnen ihr Gericht an, worauf einer von ihnen tot niederschlägt; die Frage, ob Jahwe das Volk ganz vernichten wolle, beantwortet dieser dahin, daß er die schon im Exil Weilenden, die den in Jerusalem Zurückgebliebenen als verworfen gelten, bekehren und begnadigen wolle; 11 22-25 der Kerubenwagen fährt mit Jahwe auf den Oelberg. Ezechiel verkündet, nach Babel zurückversetzt, was er gesehen hat.

**b.** Da das Gericht über die Gottlosen schon in Kap. 9 vollzogen ist hat das 11 1-21 Geschilderte keinen Raum mehr im Rahmen der Vision.

Diese Verse sind also eine durch die Gleichheit des Schauplatzes veranlaßte Einschaltung, für die schwerlich Ezechiel selbst verantwortlich ist. Sie besteht übrigens nach der neuen Einleitungsformel in v 14 aus zwei selbständigen Stücken, v 1-13 und v 14 ff., die sachlich verwandt sind; beide bekämpfen den Wahn, als seien die in Jerusalem Zurückgebliebenen besser als die Exilierten. Die durch die Frage v 13 vorbereitete Verknüpfung mag von Ezechiel selbst vollzogen sein. KRAETZSCHMAR und HERRMANN verlegen v 14 ff. wegen ihres verheißenden Charakters in die Zeit nach 586, doch schwerlich mit Recht: v 15 setzt die Zerstörung der Stadt noch nicht voraus („Bewohner Jerusalems“, dagegen 33<sup>23</sup> „Bewohner der Trümmer im Lande Israel“), und der ganze Abschnitt hat eine Parallele an dem gleichfalls vor 586 verfaßten Stück Jer 24; die Exilierten sind also die des Jahres 597. In v 18-21, welche die direkte Anrede des v 17 aufgeben, liegt wohl ein Bearbeiterzusatz nach 36<sup>26</sup> ff. vor.

**c. Redaktionelles in Kap. 8—10. 11<sup>22-25</sup>.** Nach Ausscheidung von 11<sup>1-21</sup> fehlt jeder Anlaß dafür, daß der Kerubenwagen auf seiner Fahrt am Osttor Halt macht; 10<sup>19b</sup> ff. sind daher wohl ein Zusatz, der die Einschaltung von 11<sup>1</sup> ff. ermöglichen sollte, und 11<sup>22a</sup> eine bloße Wiederaufnahme von 10<sup>19a</sup>. Ferner ist die erneute Beschreibung des Kerubenwagens nach 8<sup>4</sup> kaum original. Man wird also 10<sup>1,8-17,20-22</sup> streichen müssen. Sie stammen wohl aus einer Parallelrezension, wo sie entweder anstelle von Kap. 1 oder von 8<sup>4</sup> standen. Da die Reihenfolge der Verse in Kap. 10 verwirrt ist, einzelne Züge auch doppelt erwähnt sind (v 20 cf. v 15, v 21 f. cf. v 8,14), scheinen verschiedene Hände an der Einarbeitung beteiligt zu sein. Auch sonst finden sich Spuren der Kombination von Handschriftenvarianten. In 8<sup>1-4</sup> scheinen zwei Darstellungen kombiniert zu sein: nach der einen führt Jahwe selbst den Propheten nach Jerusalem, nach der andern tut es ein Geist (cf. 11<sup>24</sup>), und Jahwe erscheint erst in Jerusalem. Nach 8<sup>7</sup> fand Ezechiel ein Loch in der Wand, nach 8<sup>8</sup> muß er es erst herstellen. Die durch 10<sup>18</sup> vorausgesetzte Stellung Jahwes auf der Schwelle des Tempels erklären 9<sup>3a</sup> und 10<sup>4</sup>.

**6. Kap. 12<sup>1-20</sup>** enthalten den Bericht über zwei darstellende Handlungen: v 1-16 die Auswanderung des Volkes in das Exil und das Schicksal Zedekias; v 17-20 die Not während der Belagerung. Der erste Abschnitt scheint bearbeitet zu sein: daß das nach v 6,11,15 f. auf das Schicksal des Volkes gehende Zeichen in v 12-14 speziell auf das des Königs gedeutet wird, ist gewiß nicht original (solche speziellen Vorhersagungen entsprechen auch nicht dem Wesen der Prophetie), und auch in v 1-7 ist der Text unklar (vgl. GIESEBRECHT, Berufsbegebung S. 166 ff.). Nach der Abschlußformel v 15 ist v 16 ein Anhang, der aber wohl von Ezechiels Hand stammt; vgl. zu 14-12 ff.

**7. Kap. 12<sup>21</sup> 14<sup>11</sup>** sind eine Sammlung von Aussprüchen über Propheten und Prophetie. **a. 12<sup>21-25</sup>** und **26-28** bekämpfen den auf der Ver-

zögerung der Erfüllung beruhenden Unglauben gegen die Prophetien, doch wohl speziell gegen die Ezechiels, in welchem Fall sie schon eine längere Wirksamkeit desselben voraussetzten, also erst kurz vor 588 gesprochen sein können. — **b.** 13<sup>1-9, 10-16</sup> wenden sich gegen die falschen Propheten, welche das Volk in Sicherheit einwiegen und seine Schäden übertünchen, statt sie zu heilen; sie sollen durch den Zusammenbruch beschämt und vom künftigen Heil ausgeschlossen werden. Während man 13<sup>1-16</sup> früher allgemein der ersten Periode zuwies, verlegen sie neuerdings GIESEBRECHT (Berufsbegabung S. 167) und KRAETZSCHMAR in die Zeit nach 586. Richtiger wird man v 1-9 und v 10-16 trennen müssen; v 1-9 gehören wegen der perfektischen Aussagen in v 5 und wegen der Voraussetzung von v 9, daß die falschen Propheten schon exiliert sind, in die Zeit nach 586, v 10-16 dagegen, da in ihnen der Zusammenbruch noch bevorsteht, in die Zeit vor 586. In v 11-12 und 13-16 haben wir wohl Varianten zu sehen. — **c.** 13<sup>17-23</sup> bedrohen die falschen Prophetinnen, die in schnöder Gewinnsucht Seelenfang treiben. — **d.** In 14<sup>1-11</sup> verkündet Ezechiel aus konkretem Anlaß, daß Götzendiener kein Orakel, sondern nur die Antwort durch das Gericht erhalten (v 1-8), und daß jeder Prophet, der ihnen Orakel erteilt, gleich ihnen Jahwes Zorn verfällt (v 9-11). Hier sind v 4-5 und v 6-8 Dubletten.

8. Der Abschnitt 14<sup>12-23</sup> legt in v 12-20 den Grundsatz der streng individuellen Vergeltung dar, konstatiert dann aber in v 21-23 eine Ausnahme: beim Gericht über Jerusalem läßt Jahwe Gottlose entrinnen, damit die (seit 597) im Exil Weilenden sich überzeugen, daß er nicht ohne Ursache Gericht gehalten hat. Zur Konstatierung dieser Ausnahme und zu ihrer Verlegenheitsklärung ist Ezechiel wohl sicher durch die Tatsache gezwungen, daß 586 die Sünder nicht sämtlich umkamen, d. h. v 21-23 sind eine später von ihm beigefügte Korrektur; diese ist zu eigenartig, als daß wir sie einem andern Autor zuschreiben möchten.

9. In Kap. 15—17 sind drei Gleichnisse zusammengestellt, welche die Notwendigkeit des Gerichtes begründen. **a.** Kap. 15 vergleicht Juda dem Rebholz, das nur zum Verbrennen taugt. — **b.** Kap. 16 führt das seit Hosea beliebte Bild von der Ehebrecherin aus: Juda, von Jahwe liebevoll aufgezogen und zu seinem Weibe erkoren (v 1-14), brach ihm die Treue und lief zur Befriedigung seiner Lust und ohne Erwartung von Buhlenlohn den Götzen nach (v 15-34), soll aber darum auch als Ehebrecherin bestraft werden (v 35-43); Jerusalems Schuld ist schwerer als die Samarias und Sodoms (v 44-52); aber alle drei sollen einst wiederhergestellt werden, insbesondere Jerusalem, mit dem Jahwe einen neuen Bund schließen will, Samaria und Sodom sollen ihm untergeordnet werden (v 53-59, 60-63). Wegen des verheißenden Schlusses und der perfektischen Aussagen in v 57 ff. verlegt KRAETZSCHMAR das Kapitel in die Zeit nach 586. Aber in v 35 ff. ist die Strafe noch zukünftig. Das Kapitel ist augenscheinlich nicht einheitlich. Das erste Stück

ist mit v 43 abgeschlossen. Mit v 44 beginnt ein zweites Stück, das ähnlich wie Jer 36 ff. auf die relative Rechtfertigung Samarias und Sodoms und die Ankündigung ihrer Begnadigung hinausläuft. In diesem sind v 53b, 55b sicherlich Bearbeitungszusätze. Erst mit v 60 setzt auch für Juda die Verheißung ein. Nur v 44-63 gehören der Zeit nach 586 an. — **c. Kap. 17** schildert in einer Parabel, der die Deutung folgt (Ersatz der Zeder Jojachin durch den Weinstock Zedekia, dessen Hinneigung zu dem Adler Aegypten und seine Bestrafung), den Treubruch Zedekias und dessen bevorstehende Ahndung (v 1-21) und schließt daran in v 22-24 die Weissagung von einem Schößling der Zeder, den Jahwe auf einem hohen Berge einpflanzen und zu einem mächtigen Baume werden lassen will. Das Kapitel, das den Treubruch Zedekias schon kennt, stammt sicher aus der Zeit von 589 ff. V 22-24 sind vielleicht eine spätere Ergänzung von Ezechiels Hand. In v 8-9 || 10 und v 16-18 || 19 liegen wohl Varianten vor.

**10. Kap. 18** legt die Grundsätze der göttlichen Vergeltung dar im Gegensatz gegen die ältere und jetzt Anlaß zu einem Spottvers gebende Anschauung, daß Jahwe die Sünde der Väter an den Kindern heimsuche; jeder empfängt, was er persönlich verdient hat (v 1-20); aber andererseits rettet den Gottlosen die Bekehrung, während dem Abtrünnigen die frühere Frömmigkeit nichts nützt (v 21-24, 26-28); Jahwes Verfahren ist vollkommen gerecht, dem Volke aber ist Bekehrung anzuraten (v 25, 29-32). Für KRAETZSCHMARS Ansetzung nach 586 fehlt jeder zwingende Grund. V 21-25 und 26-29 sind Varianten.

**11. Kap. 19** ist ein Klagelied auf die Könige Judas, genauer auf ihre Mutter: zwei Löwen brachte sie hervor, aber der eine wurde nach Aegypten, der andere nach Babel fortgeführt (v 1-9); ein Weinstock war sie, aber sein mächtigster Zweig ward abgerissen, er selbst in die Wüste verpflanzt (v 10-14). Der erste Löwe ist sicher Joachas, der zweite entweder Jojachin oder Zedekia (letztere Deutung ist notwendig, wenn die Löwin Hanutal, die Mutter des Joachas und Zedekia, und nicht etwa Juda ist); die Weinrebe ist sicher Zedekia, denn nach v 14 blieb kein Herrscherstab übrig. Danach können v 1-9 aus der Zeit vor 586 stammen, aber auch aus der nach 586 erklärt werden; v 10-14 sind sicher kurz nach 586 verfaßt.

**12. Kap. 20** zerfällt in zwei Teile. Der erste (v 1-31) ist datiert vom 10. V. 7 = Aug. 591; Ezechiel lehnt die Beantwortung einer Frage der Ältesten ab, hält ihnen vielmehr eine scharfe Bußpredigt unter Hinweis auf die Sünden der Väter und ihren eigenen Götzendienst. V 31 kehrt zum Ausgangspunkt der Rede (v 3) zurück, schließt sie also deutlich ab. Im zweiten, jetzt eng mit dem ersten verbundenen, ursprünglich aber wohl selbständigen Teil (v 32-41) erklärt Jahwe, er wolle sein Volk nicht dem Götzendienst verfallen lassen, werde vielmehr die Versprengten sammeln, in der Wüste ein Gericht über sie halten, die am Götzendienst Festhaltenden ausscheiden,

die Uebrigen aber zu seinem heiligen Berge bringen, wo er ihre Opfer gütig annehmen werde. Der die Zerstreuung schon voraussetzende Abschnitt gehört der Zeit nach 586 an.

**13. Kap. 21** enthält vier nach dem Stichwort „Schwert“ verbundene Stücke: a) V 1-12 verkünden die Vernichtung Judas zunächst bildlich durch einen Waldbrand (v 1-4), dann ohne Bild durch das Schwert Jahwes (v 5-12). — b) V 13-22 das Schwertlied Jahwes: Jahwe hat sein Schwert gewetzt und Nebukadnezar zur Vernichtung Judas in die Hand gegeben. — c) V 23-32 zeigen uns Nebukadnezar am Scheidewege, das Losorakel weist ihn nach Juda (nicht nach Ammon). — d) V 33-37 doch ist Jahwes Schwert auch zur Vernichtung Ammons gewetzt. — Die ersten drei Stücke gehören sicher der Zeit vor 588 an, das vierte setzt mit der Erwähnung des Höhnens der Ammoniter (cf. 253) den Fall Jerusalems voraus, ist also nach 586 entstanden, und zwar wohl von vornherein als Ergänzung zu v 23-32, die den Schluß gestatteten, daß Ammon dauernd verschont werden sollte. Daraus erklärt sich auch die enge formelle Anlehnung an v 1-32 (v 33 cf. v 14 f.; v 34 cf. v 30; v 36 f. cf. v 3 f.) und die Stellung des Stückes, das sachlich in die Gruppe Kap. 25 ff. gehörte. HERRMANN bezweifelt seine Echtheit ohne genügenden Grund.

**14. Kap. 22** enthält drei selbständige Stücke: a) V 1-16 kündigen das Gericht über Juda an und begründen es durch eine lange Liste seiner religiösen und ethischen Vergehen. — b) V 17-22 erklären Juda für Schlacken, die Jahwe mit dem Feuer seines Grimmes schmelzen will; hier sind v 19 und 20 f. Varianten. — c) V 23-31 rechtfertigen das Zorngericht Jahwes durch den Hinweis auf die Sünden aller Klassen des Volkes. — Die ersten beiden Stücke drohen das Gericht erst an, gehören also vor 586, das dritte setzt es schon voraus (v 24.31), gehört also nach 586. Vielleicht ist das vielfache Zusammentreffen des Ausdruckes von v 23 ff. mit Seph 31-4 durch Benutzung dieser Stelle zu erklären (DHMÜLLER, WZKM 1905 S. 263 ff.).

**15. In Kap. 23** wird ähnlich wie in Kap. 16 das Verhalten Samarias und Judas unter dem Bilde der Hurerei der beiden Schwestern Ohola (= Samaria, die Zelte [Heiligtümer] Habende) und Oholiba (= Jerusalem, mein Zelt ist in ihr) geschildert: Oholiba trieb es noch ärger als ihre Schwester, obwohl deren Bestrafung ihr ein warnendes Beispiel hätte sein sollen, und ließ sich mit Assur, Babel und Aegypten ein; darum soll sie als Ehebrecherin bestraft werden, wobei Jahwe sich ihrer Buhlen als Schergen bedient (v 1-35). In v 36-49 werden noch einmal Schuld und Strafe beider zusammengefaßt. Aber hier fällt auf, daß auch Ohola = Samaria das Gericht erst angedroht wird, das doch längst ergangen ist, und daß in v 38 f. Samaria der nur auf Juda passende Vorwurf der Tempelentweihung gemacht wird. Danach dürften v 36-49 überarbeitet sein und ursprünglich nur von Juda gehandelt haben. Reste des ursprünglichen Textes, die aus einer unbearbeiteten Handschrift nachgetragen sind, dürfen wir wohl in v 40b, 41, 42, 43, 44a sehen, wo nur

von einem Weibe die Rede ist und dieses direkt angeredet wird. Der sonst noch direkte Anrede zeigende v 49 wird ein später Zusatz sein. Da v 36 ff. inhaltlich nichts Neues bringen und v 1-35 ein abgerundetes Ganzes bilden, v 36 auch eine neue Einföhrungsformel vorliegt, werden v 1-35 und 36-48\* parallele Ausführungen eines Themas in zwei Reden sein. In dem ersten Stück sind v 25-27 und 28-30 wohl Varianten, v 21, der die vor v 22 nicht berechnete Anredeform zeigt, wohl ein Zusatz nach v 8.

**16. Kap. 24**<sup>1-14</sup> sind datiert vom 10. X. 9 = Jan. 588, dem Tage des Beginnes der Belagerung Jerusalems (cf. II Reg 25 1), den Ezechiel durch „Fernsehen“ erkannte <sup>1)</sup>. Er schildert das bevorstehende Geschick Jerusalems unter einem wegen Textentstellung leider nicht sicher zu erklärenden Bilde. Wahrscheinlich stellt er das Jerusalem der Zeit vor 597 als einen mit gutem Fleisch angefüllten, doch rostigen Topf dar, den Jahwe auf Feuer stellte; da der Rost nicht schwand, nahm er das Fleisch heraus (Deportation der besseren Elemente des Volkes im Jahre 597); dann stellte er den Topf noch einmal auf das Feuer, um ihn völlig zu durchglühen und gründlich zu reinigen (Eroberung durch Nebukadnezar 588—586).

**17.** Nach **24**<sup>15-27</sup> unterläßt Ezechiel beim Tode seines Weibes auf Jahwes Befehl die üblichen Trauerbräuche, um anzudeuten, daß seine Exilsgenossen beim Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems so entsetzt sein werden, daß sie das Anlegen von Trauerzeichen vergessen (v 15-24); zugleich wird ihm angekündigt, daß er von da an nicht mehr verstummen werde (v 25-27). Der Abschnitt gehört sicherlich der Zeit an, in der Ezechiel die Kunde vom Fall Jerusalems in Kürze erwartete, also der Zeit von 588—586. Die Jahwes Rede unterbrechenden v 22-23 sind wohl eine Glosse zu v 24.

### § 123. Analyse von Ezech 25—32.

**1.** In **Kap. 25** droht Ezechiel den Ammonitern (v 1-7), Moabitern (v 8-11), Edomitern (v 12-14) und Philistern (v 15-17) Jahwes Zorngericht an, den beiden ersten, weil sie über den Fall Jerusalems frohlockten, den beiden letzten, weil sie rachgierig an Juda handelten. Die Zeit ist sicher die unmittelbar nach dem Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems (585). V 3-5 und 6-7 sind wohl Varianten; in v 14 mag ursprünglich Jahwe selbst als Rächer bezeichnet gewesen und Israel erst später als Mittler eingefügt sein, cf. v 17.

**2. Kap. 26**<sup>1-28</sup><sup>19</sup> (cf. MANCHOT, JpTh 1888S. 423 ff.) enthalten Orakel

<sup>1)</sup> Da Ezechiel die Belagerung Jerusalems öfter ankündigte und die Daten seiner Weissagungen mehrfach notierte, kann es an sich nicht auffallen, daß er die Belagerung gerade auch an dem Tage weissagte, an dem sie begann, und daß er dies Datum notiert hatte. Auffallend wurde ihm das erst, als er später erfuhr, daß die Belagerung wirklich gerade an diesem Tage begonnen hatte. Jetzt mußte es ihm so erscheinen, als habe ihm Jahwe selbst den Tag angegeben und die Notierung des Datums aufgetragen, und so konnte er 242 nachträglich entsprechend formulieren.

über Tyrus, veranlaßt durch die 13jährige vergebliche Belagerung dieser Stadt durch Nebukadnezar (586—573). Da auch die Tyrrier über den Fall Jerusalems frohlockten (26<sub>2</sub>), erhofft Ezechiel über sie ein Strafgericht. **a.** Das erste Orakel (26<sub>1-21</sub>) ist datiert vom 1. ? 11 (richtiger vom 1. XI. oder 1. XII. 12 = Febr. oder März 585) und schildert das über Tyrus kommende Verderben, teils bildlich als Hinwegspülung durch die Fluten des Meeres, teils ohne Bild als Zerstörung durch Nebukadnezar (v 1-11), und den Eindruck desselben auf das ganze Mittelmeergebiet (v 15-21). Den bildlichen Charakter der Vertilgung durch das Meer verkennend, hält MANCHOT v 3-6.19-21 für eine ausschließende Parallele zu v 7-14; die letzteren verlegt er ohne ausreichenden Grund in die Diadochenzeit. — **b.** das zweite Stück (**Kap. 27**), ein ironisch gemeintes Klagelied über den Untergang von Tyrus, ist nicht einheitlich: die Schilderung des Welthandels auf dem Markt der Stadt (v 9<sub>b-24</sub>) unterbricht störend die Schilderung von Tyrus als gestrandetem Prachtschiff (v 1-9<sub>a</sub>.25-36). MANCHOT verlegt v 9<sub>b-24</sub> in die Perserzeit, doch ohne ausreichenden Grund (zu  $\text{עֲרֵב}$  v 10 vgl. die Kommentare); sie sind wohl ein ezechielisches Fragment, das aber schwerlich von ihm selbst so unpassend eingeschaltet ist — **c.** **Kap. 28**<sub>1-10</sub> künden dem wegen seiner Weisheit und seines Reichtums sich einen Gott dünkenden Fürsten von Tyrus jählen Sturz in die Unterwelt an. — **d.** **Kap. 28**<sub>11-19</sub> sind ein spöttisches Klagelied auf den Fürsten von Tyrus, dessen Sturz mit dem der ersten Menschen aus dem Garten des Gottesberges auf die Erde hinab verglichen wird. — Die Echtheit der beiden letzten Stücke ist von MANCHOT und WINCKLER mit ganz unzureichenden Gründen bestritten. Die Abfassungszeit von Kap. 27 f. innerhalb der Periode 586—573 ist nicht näher zu bestimmen.

**3. Kap. 28**<sub>20-26</sub> drohen Sidon das Gericht an, damit für Israel nach seiner Wiederherstellung kein quälender Dorn bleibe. Das etwas farblose Orakel verdankt seinen Ursprung wohl nicht einem konkreten Anlaß, sondern der Rücksicht auf eine gewisse Vollständigkeit der Sammlung. Es wird daher erst bei deren Zusammenstellung (571) beigelegt sein (wenn nicht gar erst von einem späteren Bearbeiter), zumal da Sidon erst durch die lange Belagerung von Tyrus zu größerer Bedeutung gelangte. Die das Thema v 24 ausführenden v 25-26, die den Ton auf die Wiederherstellung Israels, nicht auf das Gericht über die Heiden legen, sind wohl ein Zusatz.

**4. Kap. 29—32** sind eine Sammlung von Orakeln über Aegypten, das im letzten Aufstand Judas eine unheilvolle Rolle spielte. Sie sind, abgesehen von dem Nachtrag 29<sub>17-21</sub> vom April 571, fast sämtlich aus der Zeit vom Jan. 587—März 585 datiert und chronologisch geordnet. **a.** Das erste (29<sub>1-16</sub>, Jan 587) verkündet, Jahwe werde das Krokodil Pharao aus dem Nil fischen und den Raubtieren zum Fraß hinwerfen (v 1-6<sub>a</sub>), Aegypten, die wichtige Stütze Judas, durch Feindesschwert erobern lassen (v 6<sub>b-12</sub>), nach 40 Jahren aber wiederherstellen, freilich, damit es nicht wieder ein Gegen-

stand falschen Vertrauens werde, nur in bescheidener Größe (v 13-16). Die Streichung von v 6b-7 (JAHN, HERRMANN) ist nicht unbedingt erforderlich, die von v 12-16 kaum berechtigt. — **b.** Der Abschnitt 29<sup>17-21</sup> ist vom April 571 datiert, also sicher ein Nachtrag. Ezechiel verheißt in ihm dem Nebukadnezar, er werde als Ersatz des entgangenen Lohnes für die Bemühungen um Tyrus Aegypten gewinnen (Nebukadnezar hatte 573 die Belagerung von Tyrus aufgeben müssen). Gleichzeitig erwartet Ezechiel die Wiederherstellung Israels sowie die Oeffnung seines eigenen Mundes. Da die Wiederherstellung Israels nicht gleichzeitig mit der Eroberung Aegyptens erfolgte, v 21 also eine nicht erfüllte Weissagung ist, ist ein Zweifel an seiner Echtheit (HERRMANN) kaum erlaubt. V 21a<sup>7</sup> setzt voraus, daß Ezechiel im April 571 abermals von einer Sprachlähmung befallen war (cf. § 127, 2). — **c.** In 30<sup>1-19</sup> (undatiert, doch wegen der Stellung zwischen 29<sup>1</sup> ff. und 30<sup>20</sup> ff. wohl aus den ersten Monaten des Jahres 587) verkündet Ezechiel abermals das Nahen des Gerichtes über Aegypten, seine Götter und seine Städte. — **d. Kap. 30**<sup>20-26</sup>, datiert vom April 587, verkünden, Jahwe werde den schon gebrochenen Arm des Pharaos (Anspielung auf Hophras Niederlage beim Versuch, Jerusalem zu entsetzen) vollends zerschmettern, den Nebukadnezars aber stärken. V 22<sup>21b, 23</sup> 26, 24<sup>a</sup> 25 sind Varianten. — **e.** In **Kap. 31**, datiert vom Juni 587, vergegenwärtigt sich Ezechiel den künftigen Sturz der prächtigen Zeder Aegyptens, der die Erde teils mit Trauer, teils mit Schrecken erfüllt. — **f. Kap. 32**<sup>1-16</sup>, datiert vom März 585, sind bezeichnet als ein Klagelied über den Pharaos (v 2, 16), sind aber von v 3 ab richtiger eine Weissagung. Ezechiel verkündet hier ähnlich wie in 29<sup>1</sup> ff., Jahwe werde das Krokodil Pharaos den Raubtieren zum Fraß hinwerfen (v 1-6), er schildert den Eindruck auf die Welt (v 7-10, cf. 31<sup>15</sup> ff.) und sagt ohne Bild die Eroberung und Verwüstung Aegyptens durch die Babylonier voraus (v 11-15 mit Nachwort v 16). — **g. Kap. 32**<sup>17-32</sup> (mit verstümmeltem Datum, doch wohl vom März 585) schildern das Hinabsinken Aegyptens in das Totenreich, wo es unter den andern einst so mächtigen, doch unbeschneideten und darum unreinen Völkern liegen muß. V 19, der durch die direkte Anrede vor v 21 auffällt, ist wohl ein Zusatz, der in LXX besser hinter v 21 eingeschaltet ist.

#### § 124. Analyse von Ezech 33—39.

**1. Kap. 33. a. Inhalt:** v 1-9 Ezechiel wird zum Späher bestellt, der für jede ungewarnt verloren gehende Seele verantwortlich ist; v 10-20 er soll die wegen ihrer Sünden Verzagten zur Bekehrung mahnen, denn Jahwe habe kein Gefallen am Tode des Sünders, vergebe daher dem sich Bekehrenden, wie er den zum Sünder werdenden Frommen ohne Rücksicht auf sein früheres Verhalten strafe; v 21-22 Ezechiel erhält am 5. X. 12 = Jan. 585 die Kunde vom Fall Jerusalems; am Abend vorher hatte Jahwe seinen Mund aufgetan, und er verstummte nicht wieder; v 23-29 die in Juda Zurückgeblie-



benen, welche meinen, sie würden im Besitz des Landes bleiben, aber die ärgsten Greuelthaten begehen, sollen umkommen, das Land soll zur Wüste werden; v 30-33 die Exulanten, die des Propheten Worte zwar gern hören, aber nicht befolgen, sollen durch ihre Erfüllung ihre Bedeutung erkennen lernen. — **b. Analyse.** Die historische Notiz v 21-23 steht in enger sachlicher Beziehung zu 24 25 ff. und dürfte ursprünglich deren unmittelbare Fortsetzung gebildet haben. KRAETZSCHMAR vermutet daher wohl mit Recht, daß sie einst vor v 1-20 standen (Kap. 25—32 sind eine Einschaltung, cf. § 121, 2b). Die jetzige falsche Stellung wird man aber nicht daraus erklären dürfen, daß v 1-20 als Programm für den zweiten Abschnitt der Wirksamkeit Ezechiels vorangestellt wurden (als solches paßten sie auch hinter v 21 f.), sondern nur aus einem Versehen: v 21 f. wurden wegen ihrer Aehnlichkeit mit 24 25 f. von einem Abschreiber übersehen und hinter v 1-20 nachgetragen. Ständen v 21 f. einst vor 1-20, so gilt wohl ihr Datum für v 1-20 mit. Der Abschnitt v 10 ff. bestimmt die Aufgabe des Spähers (v 1-9) näher als die des Seelsorgers, dürfte aber nach der Parallele 18 21 ff. aufgefüllt sein. V 23-29 sind zwar 11 14 ff. sehr ähnlich, beziehen sich aber nicht auf die 597, sondern auf die 586 in Juda Zurückgebliebenen, die „Bewohner der Trümmer im Lande Israels“, nicht die „Bewohner Jerusalems“; sie gehören daher in die Zeit kurz nach 586. Dagegen stammen v 30-33 aus der Zeit vor 586, da die Erfüllung der Drohweissagungen nach v 33 noch bevorsteht.

**2. Nach Kap. 34** will Jahwe den bisherigen Hirten, die sich selbst mästeten, die ihnen anvertrauten Schafe aber verkommen ließen, seine Herde entreißen (v 1-10), um diese wieder zu sammeln, heimzuführen und gut zu versorgen (v 11-16); ebenso will er die Herde befreien von den Böcken, welche die Schafe von der guten Weide verdrängten (v 17-22), und von den wilden Tieren, die von außen in die Herde einbrachen, damit sie künftig auf Jahwes Auen in Sicherheit lagern könne (v 25-31). Die dazwischen stehende Verheißung (v 23-24) eines neuen Hirten (des messianischen Fürsten) wird, da dieser in v 25 ff. sofort wieder ganz zurücktritt, als späterer Zusatz betrachtet werden dürfen.

**3. Kap. 35 1—36 15** drohen Edom, das zum Verderben Judas half und dessen Gebiet sich aneignen zu können meint, die Verwüstung seines eigenen Landes an (35 1-15), verheißten dagegen den Bergen Israels Befreiung von den Eindringlingen, Rückgabe an die rechtmäßigen Besitzer und Segnung mit Fruchtbarkeit (36 1-15). Die durch das Fehlen einer besonderen Einführungsformel vor 36 1 ff. angedeutete Verbindung der beiden Teile wird, obwohl teilweise sachlich berechtigt, doch als redaktionell gelten müssen: denn 36 1 ff. erwähnen viele Völker als Feinde des Landes, während Kap. 35 nur Edom bedroht. Doch kann die Verbindung schon von Ezechiel selbst hergestellt sein. Faßt man 35 1 36 15 als ein Ganzes, so rechtfertigt auch die Stellung von Kap. 35 zwischen Heilsweissagungen die Zweifel an seiner Echt-

heit (HERRMANN) nicht. Auf eine Störung des Textes deutet die Tatsache, daß 36 2-7 mehrfach parallelen Inhalt haben und je die Formel „so spricht der Herr Jahwe“ aufweisen. Die Nennung Edoms in 35 5 ist wohl erst eine Folge der Verbindung von Kap. 35 und 36 1 ff. Endlich sind 35 3b-c und 7-11 sowie 36 10 und 11 f. Varianten.

**4. Kap. 36** 16-38 befehlen über Jahwes Motive bei der Wiederherstellung Israels und über die Gestaltung des Heils: in der durch seine Sünde bedingten Verwerfung Israels (v 16-19) sahen die Heiden einen Beweis der Unfähigkeit Jahwes, sein Volk zu schützen (v 20-21); so treibt die Rücksicht auf seinen Ruf Jahwe zur Wiederherstellung Israels an (v 22-24); zuvor aber muß er es von seinen Sünden reinigen und mit einem neuen Geist erfüllen (v 25-28); dann will er seine Felder segnen (v 29-30); Israel wird sich seines früheren Wandels schämen, die Heiden aber werden Jahwes Größe erkennen (v 31-36). Damit ist die Rede deutlich zu ihrem Schluß gelangt; v 37-38, die eine starke Vermehrung des Volkes verheißen, müssen daher als ergänzender Nachtrag gelten, der jedoch vielleicht von Ezechiels Hand stammt.

**5. Kap. 37** stellt in v 1-14 die Wiederherstellung Israels unter dem Bilde der Wiederbelebung von Totengebeinen durch Jahwes Geist dar (v 12-13a und 13b-14 sind Varianten); in v 15-28 verkündet Ezechiel durch die Zusammenfügung zweier mit den Namen Juda und Joseph beschriebenen Stäbe die Wiedervereinigung der beiden Reichshälften unter einem König (v 15-22), worauf er die Hauptzüge der Heilszeit beschreibt, die Treue des Volkes gegen Jahwe, das dauernde Wohnen in seinem Lande unter einem davidischen Könige und Jahwes Anwesenheit in ihrer Mitte (v 23-25). Da Ezechiel sonst nie von einem  $\text{מֶלֶךְ}$ , sondern stets von einem  $\text{מֶשִׁיחַ}$  der Heilszeit redet, ist der Ausdruck  $\text{מֶלֶךְ}$  in v 22 verdächtig; mit LXX streiche  $\text{מֶלֶךְ}$  in v 22 und ändere die übrigen  $\text{מֶלֶךְ}$  in  $\text{מֶשִׁיחַ}$ .

**6. Kap. 38—39.** a. **Inhalt:** 38 1-9 auf Jahwes Geheiß zieht Gog, das Oberhaupt von Meschekh und Tubal, mit seinen Heerscharen zum Kriege aus; 38 10-17 er plant einen Plünderungszug gegen das friedlich wohnende Israel, während Jahwe durch Gogs Vernichtung im Lande Israels seine Herrlichkeit offenbaren will; 38 18-23 Jahwe vernichtet Gog und sein Heer durch Erdbeben und andere Mittel; 39 1-8 Jahwe läßt Gog aus dem äußersten Norden gegen Israel anrücken, um sich durch seine Vernichtung zu verherrlichen; 39 9-10 die Rüstungen der Erschlagenen reichen 7 Jahre lang als Feuerungsmaterial für die Israeliten; 39 11-16 es erfordert 7 Monate, um die Leichen aus dem Lande zu schaffen; 39 17-20 die Raubtiere werden herbeigerufen, um sich am Fleisch und Blut der Erschlagenen zu laben; 39 21-22 alle Völker sollen aus diesem Gericht die Herrlichkeit Jahwes erkennen; 39 23-29 ferner sollen alle Völker erkennen, daß Israel nur um seiner Sünden willen dem Exil verfiel; darum will Jahwe Israel wieder sammeln und in seinem Lande sicher wohnen lassen.

**b. Das Problem und Versuche seiner Lösung.** Sicher sind Kap. 38 ff. keine literarische Einheit: 39<sup>1</sup> ff. beginnt wie 38<sup>1</sup> ff. mit der Aufbietung Gogs, der doch 38<sup>18</sup> ff. schon vernichtet ist, und 39<sup>17</sup> ff. sind nach der Bestattung der Leichen nicht mehr am Platz, wären also nur vor 39<sup>11</sup> ff. begreiflich. Nachdem TOY summarisch Kap. 38 und 39 als Parallelen bezeichnet hatte, hat KRAETZSCHMAR das Problem durch die Annahme zu lösen versucht, daß zwei Parallelrezensionen des Textes verflochten seien; Dubletten seien 38<sup>1</sup> ff. und 39<sup>1-8</sup>; 38<sup>4-9</sup> und 10-16; 39<sup>9-16</sup> und 17-20; 39<sup>21,23-26</sup> und 22,27-29. GRESSMANN (Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie 1905 S. 181 ff.) scheidet A 38<sup>10-16a,18-23</sup> 39<sup>9-20</sup> und B 38<sup>3-9,16b,17</sup> 39<sup>1-8</sup>; in 39<sup>21-29</sup> sieht er einen späteren Zusatz; bei dieser Scheidung kommen jedoch die oben angegebenen Hauptindizien nicht zu ihrem Recht. HERRMANN sieht in 38<sup>1-4,7,9-12,14-16</sup> 39<sup>1-4,6-11,13,14a,15-20</sup> (von kleinen Zusätzen ist hier abgesehen) den einheitlichen Kern der Prophetie, deren Verfasser dreimal neu ansetzt, um den Vorgang unter verschiedenen Gesichtspunkten zu schildern; in dem Rest sieht er Bearbeiterzusätze, die den Vorgang in das Eschatologische umdeuten und als Erfüllung alter Prophetien hinstellen. Ähnlich urteilt ROTHSTEIN, der den echten Kern in 38<sup>1-4,6-8a2,9-12,14-16a</sup> 39<sup>1b,3-5,8-10,17-29</sup> sieht.

**c. Scheidung der Rezensionen.** Man wird gegen KRAETZSCHMAR an der wesentlichen Einheitlichkeit von Kap. 38 festhalten dürfen. Daß Gog eigene Pläne verfolgt und doch von Jahwe geleitet wird, ist kein Widerspruch. Dagegen hat KRAETZSCHMAR recht, wenn er in 39<sup>1-8</sup> eine Parallele, nicht die Fortsetzung von Kap. 38 sieht, und wenn er 39<sup>9-16</sup> und 17-20 auf zwei Rezensionen verteilt. Wegen der Vorbereitung von 39<sup>17</sup> ff. durch 39<sup>4</sup> wird man 39<sup>17-20</sup> als Fortsetzung von 39<sup>1-8</sup> betrachten, in 39<sup>9-16</sup> aber die Fortsetzung von Kap. 38 sehen dürfen. Von den Schlußabschnitten läßt sich 39<sup>21-22</sup> sowohl an 38<sup>1-23</sup> 39<sup>9-16</sup> als an 39<sup>1-8,17-20</sup> anschließen; 39<sup>23-29</sup> aber haben mit der Gogprophetie überhaupt nichts zu tun, da sie die Wiederherstellung Israels noch nicht voraussetzen und in v<sup>26</sup> die erneute Beruhigung Israels nach der Heimführung geradezu ausschließen; sie sind also ein Anhang, der seine Stellung der Ideenassoziation (Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes für alle Völker) verdankt, übrigens eine Parallele zu 36<sup>16</sup> ff. ist.

**d. Echtheit der Grundlage.** Die beiden Parallelrezensionen weisen auf eine gemeinsame Grundlage zurück. Diese Ezechiel abzusprechen (GRESSMANN), haben wir keinen ausreichenden Grund. Zwar hat Ezechiel die Herrlichkeitsoffenbarung für alle Völker sonst in der Wiederherstellung Israels gesehen und angenommen, daß Israels Ruhe künftig nicht wieder gestört werden sollte (z. B. 34<sup>28</sup> 39<sup>26</sup>); aber es ist wohl denkbar, daß er seine früheren Zukunftserwartungen gegen den Schluß seiner Wirksamkeit wandelte, veranlaßt durch das Studium älterer Weissagungen, auf das 38<sup>17</sup> 39<sup>8</sup> ausdrücklich hinweist. Gelehrte Studien bezeugen für Ezechiel gegen Schluß seiner Wirksamkeit ja auch Kap. 40 ff.

e. Als prophetische **Quellen** der Idee, daß Jahwe eine heidnische Macht in der Nähe Jerusalems vernichtet, kommen besonders die Erwartungen Jesajas über die Vernichtung Assurs (Jes 10 5 ff. 18 5 ff. 29—31\*) in Frage. Die Verlegung in die Zeit nach der Wiederherstellung Israels rechtfertigt sich durch die Tatsache, daß die Erfüllung in der Vergangenheit nicht eingetreten war, womit zugleich gegeben war, daß Assur nur als ein typischer Name aufgefaßt wurde. In dem Feind der Endzeit gerade ein Volk aus dem Norden zu sehen, veranlaßten wohl die Prophetien Jeremias über den nördlichen Feind (Jer 4 5 ff. etc.). Wenn nun aber Ezechiel diesen nördlichen Feind bestimmter Gog, den Herrscher von Meschekh und Tubal (kleinasiatischen Völkern), nennt, so wird man kaum mit GRESSMANN annehmen dürfen, daß ihm dieser Name durch einen älteren Gogmythus gegeben war: denn für einen solchen sind keine sicheren Spuren nachweisbar, und die Frage nach dem Ursprung der Gogfigur wäre damit nur zurückgeschoben, nicht gelöst. Das Nächstliegende bleibt die Annahme, daß Ezechiel selbst zuerst diese Figur in die Eschatologie eingeführt hat in Anknüpfung an eine historische Persönlichkeit. Vielleicht ist das Prototyp des Gog der König Gyges von Lydien (etwa um 660, cf. EDMAYER, *Gesch. d. Altertums I* § 464). Bleibt aber auch dies und manches andere unsicher und unerklärbar, so haben wir doch darin kein Recht, es späteren Bearbeitern auf die Rechnung zu setzen. Uebrigens erwartete Ezechiel den Ansturm des Gog wohl bald nach der Wiederherstellung Israels; die Verlegung in die Endzeit (38 s. 16) gehört wohl der Ueberarbeitung an, die alle nicht erfüllten Weissagungen auf die Endzeit deutet.

### § 125. Analyse von Ezech 40—48.

**1. Inhalt:** die Tempelvision und der Verfassungsentwurf für die Heilszeit. **a. Kap. 40—44** 3 die Einrichtung des Tempels: 40 1-4 Einleitung, Ezechiels Entrückung auf den Tempelberg am Neujahrstage (im Okt.) 573, seine Führung durch einen Mann mit Meßgeräten: 40 5-27 der äußere Vorhof und seine Tore; 40 28-47 der innere Vorhof, seine Tore, Opferschlachtische und Priesterzellen; 40 48-41 26 das Tempelhaus und seine Ausstattung; 42 1-14 die Priesterhallen nördlich und südlich vom Tempel; 42 15-20 Maße des Tempelbezirkes; 43 1-5 Jahwes Einzug durch das Osttor; 43 6-9 Anweisung betreffs der Absonderung des Tempelbezirkes von allem Profanen und Unreinen; 43 10-12 Ezechiel soll die Einrichtung des Tempels bekanntgeben; 43 13-17 Beschreibung des Brandopferaltars; 43 18-27 Anweisung für die Altarweihe; 44 1-3 das Osttor darf nur vom Fürsten benutzt werden. — **b. Kap. 44 1-46** 15 die Kultusordnungen: 44 4-8 paränetische Einleitung; 44 9 Heiden dürfen das Heiligtum nicht mehr betreten; 44 10-14 vielmehr sollen die niederen Dienstleistungen den Leviten obliegen, die früher Höhenpriester waren, jetzt aber strafweise degradiert sind, 44 15-16 der eigentliche Priesterdienst

aber den Zadokiden; 44 17-31 Pflichten und Rechte der Priester; 45 1-8 Verteilung der „Hebe“ des Landes auf die Priester, die Leviten, die heilige Stadt und den Fürsten; 45 9-12 Mahnung zur Gerechtigkeit, das Maß- und Münzsystem; 45 13-17 die Abgaben an den Fürsten, der die Kosten der Gemeindeopfer zu bestreiten hat; 45 18-25 die großen Feste und ihre Opfer; 46 1-15 die sonstigen Opfer des Fürsten nebst allgemeinen Vorschriften für den Opferkult und den Besuch des Heiligtums. — **c. Kap. 46 16—48 35** ergänzende Nachträge: 46 16-18 Beschränkung des Verfügungsrechtes des Fürsten über den Grundbesitz; 46 19-21 die Opferküchen im Tempel; 47 1-12 die Tempelquelle; 47 13—48 29 Grenzen und Verteilung des heiligen Landes; 48 30-35 Umfang und Tore der heiligen Stadt.

**2. Das literarische Problem.** Schon dieser Ueberblick über den Inhalt lehrt, daß Kap. 40—48 nicht streng einheitlich sind. Mehrfach finden wir ergänzende Nachträge zu früher behandelten Materien, störende Abschweifungen, Dubletten (z. B. 43 5 ff. und 44 4 ff., 44 1-3 und 46 1 ff., 45 1 ff. und 48 8 ff.) und andere die Einheitlichkeit ausschließende Erscheinungen, die im folgenden zur Sprache kommen sollen. Eine Analyse hat jedoch bis jetzt nur HERRMANN versucht, mit dem Ergebnis, daß Ezechiel nur den Grundstock verfaßte und vielleicht noch einmal ergänzend bearbeitete, daß aber der jetzige Bestand erst einer späteren Bearbeitung zu verdanken ist. Als ezechielisch gelten ihm sicher 40 1—43 11, 44 1-19 45 9-10, 17, 21-25 46 4-7, wahrscheinlich 44 1-3 46 1-3, 8-10, 12, 16-18, möglicherweise 44 20-31 45 11-12; sehr zweifelhaft ist ihm die ezechielische Herkunft von 43 13-27 45 1-8, 13-16, 18-20 46 11, 13-15 46 19—48 35. Doch hat HERRMANN den deutlichen Spuren von Parallelrezensionen nicht genügend Rechnung getragen.

**3. Kap. 40 1—44 8.** An die Beschreibung des Tempels (Kap. 40—42) schließt sich in natürlicher Weise der Bericht über den Einzug Jahwes, der den Uebergang zu seinen Verordnungen bildet. Die Rede Jahwes läuft bis 43 12, bricht dann aber plötzlich ab. Wir treffen in 43 13 ff. wieder auf ein Stück Tempelbeschreibung, das uns in den Zusammenhang von Kap. 40—42 zurückversetzt; 44 1 befinden wir uns an dem gleichen Punkt wie 43 1, 44 4 an dem gleichen wie 43 5, und wiederum beginnt hier eine Rede Jahwes, die ebenso wie die von 43 7 ff. durch die Mahnung eröffnet wird, das Heiligtum nicht wieder zu verunreinigen. Es ist klar, daß 43 1-12 und 43 13 ff. zwei parallele Fortsetzungen von Kap. 40—42 sind. Die erste dieser Parallelrezensionen weist in 43 5 f. (ein Geist statt des sonstigen, auch v 6, genannten Führers) und in den etwas unklaren v 10-12, die z. T. 40 4 wiederholen, Bearbeitungsspuren auf. Außerdem mag 43 2-4 eine sekundäre Ausführung sein, da die andere Rezension in 44 1 ff. den Einzug Jahwes durch das Osttor nicht beschreibt, sondern nur voraussetzt; ebenso legt der Vergleich der ausführlichen Rede Jahwes in 43 7-12 mit der von 44 5 ff. die Vermutung nahe, daß nur das Thema von Ezechiel stammt, die Ausführung aber von

einem Bearbeiter. Die zweite Rezension (43 13 ff.) enthält in 43 18-27 sicher ein sekundäres Element: solche Anweisungen passen nicht in die einfache Beschreibung hinein: die Anrede richtet sich auch nicht an Ezechiel, der ja doch den Altar nicht einzuweihen hat. Der Abschnitt ist wohl aus einer Schrift nach Art des Priesterkodex entnommen; der Redende wird dann im ursprünglichen Kontext Mose, der Angeredete Aaron oder die Gemeinde gewesen sein (von Jahwe wird v 24 in der dritten Person gesprochen; die jetzige Einführungsformel sowie v 19a<sub>2</sub>, 27b<sub>2</sub>, die Jahwe reden lassen, sind also Bearbeiterzusätze). Aber auch 43 13-17, welche die Einfügung von 43 18 ff. veranlaßt haben, sind wohl eine sekundäre Ausführung von 40 47. In 44 2a<sub>2</sub> ist  $\text{וְיָרֵד}$  zu streichen; von Jahwe wird in der dritten Person gesprochen, der Redende ist also der Führer. — Ursprünglich sind also Kap. 40—42 (abgesehen von unbedeutenden Zusätzen) und sodann die gemeinsame Grundlage von 43 1,5-12\* und 44 1-8; sekundär sind die verschiedenartigen Ausführungen dieser Grundlage in 43 1-12 und 44 1-8 sowie die Abschnitte 43 13-17 und 18-27.

4. In 44 9—45 16 haben wir dem ersten Anschein nach einen geschlossenen Aufbau. Doch fehlt es auch hier nicht an Bearbeitungsspuren und Nachträgen. Zwar sind HERRMANNs Zweifel an der Echtheit von 44 20-31 im ganzen nicht genügend begründet; im einzelnen aber mag hier manches ergänzt sein, so namentlich die Sätze, die vom Priester im Singular reden (v 25a, 26, 27, 30b), und der nachhinkende v 31. Ferner dürfte 45 2, der an seine jetzige Stelle nicht recht paßt und daher meist hinter v 4 versetzt wird, eine falsch eingeordnete Randnotiz sein. Weiter sind 45 10-12, die nicht bloß dem Fürsten gelten, wohl eine Randnotiz zu v 13 ff. Vor allem aber sind 45 1-8a ein Nachtrag: sie unterbrechen die Rede Jahwes, von dem in v 1 und 4 in der dritten Person gesprochen wird, und stammen wohl aus einer Schrift nach Art des Priesterkodex (cf. Num 34). Diesen Nachtrag wies übrigens nur eine Rezension an dieser Stelle auf: eine andere hatte ihn am Schluß des Buches, cf. 48 8 ff. Damit fallen dann auch v 8b,9, die nun ohne Anschluß sind. So bilden erst 45 13 ff. die Fortsetzung zu 44 30a: sie bestimmen das Maß der 44 30a erwähnten Hebe für die Priester. Wenn die Hebe von 45 13 ff. durch v 16 dem Fürsten zugewiesen und durch v 15a<sub>2</sub>b für einen andern Zweck bestimmt wird, so beruht das sicherlich auf einer durch den Nachtrag 45 1 ff., speziell v 7 ff. veranlaßten irrigen Ergänzung eines Bearbeiters. Die ezechielische Grundlage beschränkt sich danach auf 44 9-24, 25b, 28-30a, 45 13-15a<sub>2</sub>.

5. In 45 17—46 15 sind wiederum zwei Parallelrezensionen kombiniert. In v 17 haben wir zwei einleitende Sätze, v 17a<sub>2</sub> (bis  $\text{וְיִשְׁעוּן}$ ) und v 17a<sub>2</sub>b; der erste erwähnt keine Sündopfer, der zweite keine Neumonde und Sabbathe. Dem v 17a<sub>2</sub> entsprechen 46 1 ff., dem v 17a<sub>2</sub>b dagegen 45 18 ff. Die Rezension 45 17a<sub>2</sub> 46 1 ff. enthält Bestimmungen über die Tore, durch die der Fürst

den Tempel betreten und verlassen soll, und erweist sich damit als eine freilich kompliziertere Variante zu 44 1 ff.; sie stammt daher von einem andern Bearbeiter als 44 1 ff., mithin von dem Autor von 43 1-12. Dagegen werden wir 45 17a<sub>3</sub>-25 dem Autor von 44 1 ff. zuweisen müssen. Sekundär sind in 45 17a<sub>3</sub>-25 die Verordnungen über die beiden Sühnfeste v 18-20, die durch die Anrede mit „du“ auffallen und wohl aus der gleichen oder einer ähnlichen Quelle wie 43 18 ff. nachgetragen sind. In 46 1 ff. ist aus analogem Grunde das Tamid-Gesetz v 13-15 für sekundär zu halten. Auch v 8 ist wohl ein Zusatz, der nach v 2 überflüssig ist; in v 11 ist die Angabe über das Hauptopfer ausgefallen. Der Vergleich der beiden Rezensionen läßt vermuten, daß die je nur von einer bezeugte Erwähnung der Sündopfer resp. der Sabbathe und Neumonde (geschweige der Sühnfeste und des Tamid) der gemeinsamen ezechielischen Grundlage fehlte.

**6. Kap. 46 16—47 12.** Als originale Fortsetzung zu Kap. 45 resp. 46 1-12 kommen, da 46 16-18 sachlich ein Nachtrag zu dem sekundären 45 7 und 46 19-21 ein Nachtrag zur Beschreibung des Tempels sind, erst 47 1-12 in Frage. HERRMANN hält freilich auch diesen Abschnitt für sekundär, weil er „phantastisch“ sei. Aber es liegt im Wesen der messianischen Hoffnung, daß sie leicht den Boden der realen Welt verläßt. Sicherlich bilden 47 1-12 einen besseren Abschluß des ganzen Visionsberichtes als 45 25 resp. 46 12. Das Unbefriedigende des Anschlusses von 47 1 (daß „er“ den Führer meint, ist nicht leicht zu erraten, nachdem wir diesen von 43 7 resp. 44 5 an völlig aus den Augen verloren haben) mag durch die Annahme erklärt werden, daß die ursprüngliche Ueberleitung (etwa „als Jahwe aufgehört hatte zu reden, trat der Mann, der mich geführt hatte, wieder zu mir“) gestrichen ist, weil sie nach der Einschaltung von 46 19 ff. überflüssig war; 47 1a<sub>2</sub> wird zugleich so geändert sein, daß er an 46 19 anschoß (43 6 44 4 stand Ezechiel schon am Eingang des Tempels).

**7.** Die in 47 13—48 29 folgende Anweisung über die Verteilung des Landes soll nach den Formeln in 47 13,23 48 29 (cf. die erste Person in 47 14 48 11) eine Rede Jahwes sein, ist es aber nicht, da von ihm in der dritten Person gesprochen zu werden pflegt (48 9,10,14). Jene Formeln sowie 47 14 48 11a<sub>3</sub> sind also Zusätze. Im ganzen dürfte der Abschnitt danach wie seine Parallele 45 1-8a zu beurteilen sein. Er ist ein Nachtrag der andern Rezension. Das Schlußstück 48 30-35, das eine Ergänzung zu 48 16 nachbringt, ist natürlich erst recht sekundär.

## § 126. Die Entstehung des Buches Ezechiel.

**1. Das von Ezechiel hergestellte Buch.** Mit verhältnismäßig wenig Ausnahmen gehen alle einzelnen Stücke unseres Buches letztlich auf Ezechiels eigene Aufzeichnungen zurück, mögen sie Wiedergaben zunächst mündlicher Vorträge oder originale schriftstellerische Produkte gewesen sein (§ 121,1).

Sie sind wahrscheinlich auch schon von Ezechiel selbst in einem Buche zusammengefaßt. Das ergibt sich aus einigen Bearbeitungsspuren und Korrekturen, für die wir an andere Bearbeiter weder denken müssen noch dürfen. So konstatieren und rechtfertigen 12<sup>16</sup> 14<sup>21-23</sup> eine Ausnahme der in den älteren Reden Ezechiels vertretenen Vergeltungslehre; 29<sup>17-21</sup> korrigieren in sehr eigenartiger Weise die nicht erfüllten Prophetien über die Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar; 21<sup>33</sup> ff. beseitigen eine mögliche falsche Folgerung aus 21<sup>23</sup> ff. Wenigstens für den korrigierenden Nachtrag 29<sup>17</sup> ff. ist uns das Datum (April 571) angegeben. Daraus ergibt sich, daß Ezechiel damals seine älteren Prophetien durchmusterte, und wir können uns keinen besseren Anlaß dafür denken, als daß er damals mit ihrer Zusammenstellung zu einem Buche beschäftigt war. Dann mögen auch einige andere Bearbeitungsspuren der redigierenden Hand Ezechiels zugeschrieben werden, z. B. die konkretere Ausführung einiger Details nach der Erfüllung in 12<sup>1</sup> ff. und die speziellere Beziehung von 12<sup>12-14</sup> auf den König Zedekia, die Verbindung ursprünglich selbständiger Stücke zu einem Ganzen in Kap. 4 f. und 35<sup>1-36<sup>15</sup></sup> und die verheißenden Ergänzungen in 17<sup>22</sup> ff. (?) 36<sup>37</sup> f. Doch können wir eine sichere Grenze zwischen den Sätzen Ezechiels und denen anderer Bearbeiter nicht ziehen. Von dem Aussehen des Buches, das Ezechiel herstellte, können wir uns kein ganz genaues Bild machen. Auf weite Strecken mag es in unserm Buche wesentlich unverändert erhalten sein, aber jedenfalls deckt sich unser Buch nicht ganz mit ihm. Denn von Ezechiels Buch entstanden durch die Freiheit der Abschreiber und Bearbeiter im Laufe der Zeit wenigstens zwei stark differierende Rezensionen, und unser Buch ist das Resultat ihrer Verschmelzung.

**2. Von den Verschiedenheiten der späteren Rezensionen** geben uns besonders die zahlreichen Dubletten eine Vorstellung. Sie sind teils kleine Textvarianten, die bei jeder handschriftlichen Ueberlieferung entstehen und für sich allein noch nicht berechtigen würden, von verschiedenen Rezensionen zu sprechen, z. B. die in 1<sup>1-3</sup> kombinierten Uberschriften, 3<sup>4-9</sup> || 2<sup>1-8</sup> resp. 3<sup>10-11</sup>; 6<sup>4b</sup> || 5<sup>a</sup>; 7<sup>3-4</sup> || 6<sup>-9</sup>; 13<sup>11-12</sup> || 13<sup>-16</sup>; 14<sup>4-5</sup> || 6<sup>-8</sup>; 17<sup>8-9</sup> || 10; 17<sup>16-18</sup> || 19; 18<sup>21-25</sup> || 26-29; 22<sup>19</sup> || 20-21; 23<sup>25-27</sup> || 28-30; 25<sup>3-5</sup> || 6-7; 30<sup>22-24<sup>a</sup></sup> || 24<sup>b-26</sup>; 35<sup>30-6</sup> || 7-11; 36<sup>10</sup> || 11-12; 37<sup>12-13<sup>a</sup></sup> || 13<sup>b-14</sup>, teils Varianten mit sachlichen Abweichungen, z. B. 10<sup>1,8-17,20-22</sup> || Kap. 1 (Bezeichnung der  $\text{כרובים}$  als Keruben, Differenzen in ihrer Beschreibung), zwei Darstellungen in 8<sup>1-4</sup> (Entrückung Ezechiels durch Jahwe resp. einen Geist), 8<sup>7</sup> || 8 (das Loch in der Wand schon vorhanden resp. erst von Ezechiel gebrochen), 23<sup>36-40<sup>b</sup></sup>z. 42<sup>a</sup> 5<sup>b</sup> 44<sup>b</sup> ff. || 40<sup>b</sup>z-42<sup>a</sup>z. 43. 44<sup>a</sup> (Jerusalem und Samaria resp. nur Jerusalem), 38<sup>1-23</sup> 39<sup>9-16</sup> || 39<sup>1-8,17-20</sup> (verschiedene Ausführlichkeit, abweichende Darstellung des Geschehens der Leichen), 43<sup>1-12</sup> || 44<sup>1-8</sup> (ganz verschiedene Ausführung), 45<sup>17<sup>a</sup></sup>z-46<sup>1</sup> ff. || 45<sup>17<sup>a</sup></sup>z-25 (vgl. § 125,5). Dazu kommen Unterschiede durch Veränderung der Disposition, z. T. in Verbindung mit sach-



lichen Aenderungen, z. B. 3<sup>16b-21</sup> || 33<sup>1-19</sup>; 36<sup>16</sup> ff. || 39<sup>23</sup> ff.; 44<sup>2-3</sup> || 46<sup>1</sup> ff., und durch verschiedene Ergänzung mit Nachträgen, z. B. 9<sup>3a</sup> || 10<sup>4</sup>; 45<sup>1-8a</sup> || 48<sup>8</sup> ff. (in beiden Rezensionen) oder 43<sup>13-17,18-27</sup> 45<sup>8b-9,10-12,15b,16,18-20</sup> 46<sup>13-15,16-18,19-24</sup> 47<sup>13-48</sup> 7.<sup>16-29,30-35</sup> (je nur in einer Rezension). — Zu erwähnen sind auch einige Veränderungen des von Ezechiel selbst hergestellten Buches, von denen wir nicht sagen können, ob sie schon vor dem Auseinandergehen der Rezensionen, ob zur Zeit ihrer getrennten Existenz, oder ob erst nach ihrer Vereinigung vorgenommen wurden. Dahin gehören die Einschaltung von 11<sup>1-17</sup> (18-21) in den Visionsbericht Kap. 8 ff. und von 27<sup>9b-24</sup> in die Beschreibung des Prachtschiffes Tyrus, sowie die Versetzung der Gruppe der Heidenorakel zwischen die sachlich eng zusammengehörenden Kap. 24 und 33 und die Einfügung von Zusätzen, von denen sachlich bedeutsam sind besonders 11<sup>18-21</sup> (cf. 36<sup>26</sup> ff.) 16<sup>53b,55b</sup> 25<sup>14a\*</sup> 28<sup>25-26</sup> (oder gar v<sup>20-26</sup>) 33<sup>10</sup> ff. (Auffüllung nach 18<sup>21</sup> ff.) 34<sup>23-24</sup> 38<sup>8,16</sup> 44<sup>25a,26-27,30b,31</sup> 45<sup>2,15b,16</sup>.

**3. Die Schlußredaktion.** Nachdem die Handschriften des Buches den Text eine Zeitlang ziemlich frei behandelt hatten, so daß geradezu verschiedene Rezensionen entstanden waren, wurden diese kombiniert und mit einander ausgeglichen, womit wohl gleichzeitig eine gründlichere Bearbeitung des ganzen Textes verbunden war. Diese Redaktion hat vielleicht offiziellen Charakter getragen, da der Text nach ihr nicht weiter frei behandelt zu sein scheint. Für die Bestimmung der Zeit dieser Redaktion kommen zwei Tatsachen in Betracht. 1. Sie muß spätestens im 3. Jh. erfolgt sein, da LXX den gleichen Text wie MT bietet. 2. Sie wird vor 445 angesetzt werden müssen, wie das Verhältnis der Rezensionen und der Redaktion zum Priesterkodex lehrt. Die Aenderungen des ursprünglichen Textes erfolgten nämlich teilweise unter Benutzung einer Schrift nach Art des Priesterkodex (43<sup>18-27</sup> 45<sup>1-8a,18-20</sup> 46<sup>13-15</sup> 47<sup>13-48</sup> 35 sind direkt aus einer solchen übernommen, und in 45<sup>21-25</sup> 46<sup>1-12</sup> scheint auf sie wenigstens Rücksicht genommen zu sein). Nirgends aber finden wir eine Benutzung des offiziellen Priesterkodex vom Jahre 445 und der Nachträge zu ihm; beachte z. B. die Abweichungen in 45<sup>25</sup> von Neh 8<sup>18</sup> (nur siebentägiges Herbstfest), 45<sup>18-20</sup> von Lev 16 Num 29<sup>7</sup> ff., in 46<sup>4</sup> ff. von Num 28<sup>9</sup> ff., in 46<sup>13</sup> ff. von Num 28<sup>3</sup> ff. — Die Redaktion erfolgte also noch vor 445, und dann wohl in Babylonien, wo das Buch entstanden war, und wo auch die Vorstadien von P längst bekannt waren. Daß das Buch Ezech der weiteren gesetzlichen Entwicklung nicht angepaßt wurde, rief später Bedenken gegen seine Kanonizität hervor, die nicht durch eine abermalige Bearbeitung, sondern durch harmonistische Exegese überwunden wurden (cf. § 24,5).

### § 127. Ezechiels Wirksamkeit.

1. Ueber die **persönlichen Verhältnisse Ezechiels** wissen wir nur sehr wenig. Bezieht sich die Jahresangabe in 1 1 wirklich auf sein Lebensalter bei der Berufung, so war er im Jahre 623 geboren. Sein Vater war der Priester Buzi (1 3), der gewiß zu den von Ezechiel allein anerkannten Zadokiden gehörte und in Jerusalem amtierte. Im Jahre 597 wurde Ezechiel mit Jojachin deportiert (1 1 f.). In Babylonien wohnte er zunächst in einem nicht näher bezeichneten Ort am Kanal Kebar. Hier wurde er im Juli 593 durch eine Vision zum Propheten berufen, und nun trieb ihn der Geist nach Tell Abib (= Till Abubi, Lage unbekannt, das „am Kanal Kebar“ in 3 15 ist ein Zusatz), wo wohl die Hauptmasse der Deportierten angesiedelt war, und wo er daher bedeutsamer wirken konnte. Hier scheint er bis an sein Lebensende geblieben zu sein. Gelegentlich erfahren wir, daß er verheiratet war: nach 24 15 ff. starb sein Weib wohl kurz vor dem Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems (Jan. 585). Er selbst hat mindestens bis zum Jahre 571 gelebt (dies ist das späteste Datum seines Buches, 29 17).

2. **Die pathologische Eigenart Ezechiels.** Ezechiel berichtet uns oft von visionären Zuständen (1 1 ff. 3 22 ff. 8 1 ff. 11 1 ff. 37 1 ff. 40 1 ff.). Diese Berichte für schriftstellerische Fiktionen zu halten, hat man kein Recht. Selbst Kap. 40 ff. mit ihren massenhaften technischen Detailangaben, die nur auf sorgfältiger Berechnung nach einer Zeichnung beruhen können, schließen die Realität einer Vision nicht aus; denn wie in wachem Zustand angestellte Ueberlegungen sich in Träume einmischen, so können auch am Studiertisch ausgearbeitete Pläne einem Propheten in der Vision wieder vor die Augen treten und so bestätigt werden. Die Häufigkeit der Visionen läßt auf eine leichte Erregbarkeit und einen dauernden Reizzustand des Nervensystems Ezechiels schließen. Dazu kommen wiederholte Lähmungen der Sprache und der einen Körperhälfte (3 25 ff. 4 4 ff.), die wir höchst wahrscheinlich mit KLOSTERMANN als kataleptische Zustände aufzufassen haben. Diese Lähmungsanfälle gehören in der Hauptsache der ersten Periode Ezechiels an; einer derselben hörte am Abend vor dem Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems auf, und von da an blieb er längere Zeit von ihnen verschont (24 27 33 21 f.). Doch scheint es nach 29 21, daß ein neuer Anfall von Sprachlähmung gegen Ende seiner Wirksamkeit eintrat. Handelt es sich bei dem allen auch um pathologische Erscheinungen, so hat Ezechiel sie doch mit gutem Recht als gottgewirkt betrachtet. Was er während derselben sah oder litt, wurde für ihn zu einer Offenbarung. Auch das Daliegen im Zustande der Lähmung wurde ihm eine bildliche Darstellung des Zustandes, in den das Volk durch das Exil geriet, und so fühlte er sich nicht eigentlich als leidend, sondern als in Jahwes Auftrag handelnd, nämlich das Exil darstellend. Auch an solchen darstellenden Handlungen, in denen er wirklich

aktiv war, ist bei ihm kein Mangel (4 1 ff. 9 ff. 5 1 ff. 12 3 ff. 17 ff. 21 11 ff. 23 ff. 24 3 ff. 15 ff. 37 15 ff.). Auch darin äußert sich wohl seine krankhafte Erregbarkeit; zum großen Teil sind diese Handlungen nichts anderes als ungewöhnliche Steigerungen lebhafter Gestikulation. An ihrer wirklichen Ausführung zu zweifeln, haben wir keinen Anlaß. Sie gehören übrigens fast alle den ersten Jahren seines öffentlichen Wirkens an.

3. In der Wirksamkeit Ezechiels können wir zwei Abschnitte unterscheiden. **Die erste Periode** reicht bis zum Januar 585 (Eintreffen der Kunde vom Fall Jerusalems). Aus ihr stammen in der Hauptsache Kap. 1 bis 24 (außer 13 1-9 14 21-23 16 41-63 19 10-14 [vielleicht auch v 1-9] 20 32-44 21 33-37 22 23-31 und den in § 126,2 erwähnten Zutaten der Bearbeiter) sowie 29 1-16 30. 31. 33 30-33. In dieser Zeit hatte Ezechiel vor allem das bevorstehende Gericht über Jerusalem zu verkünden und durch den Hinweis auf die Sünden Judas zu rechtfertigen. Charakteristisch für seine Gerichtsweisagung ist die bilderreiche, anschauliche Ausmalung, für ihre Begründung die starke Hervorhebung der Entweihung des Tempels Jahwes durch Fremdkulte, obwohl Ezechiel für andere Fehler durchaus nicht ganz blind ist (11 2 ff. 17 7 ff. 18 5 ff. 10 ff. 22 1 ff.). Den Grundfehler sieht er darin, daß man Jahwe nicht recht kennt, und so stellt er alles, was Jahwe nun tut, unter den Gesichtspunkt einer Offenbarung seines Wesens, „damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin“. Natürlich geriet er vielfach in einen scharfen Widerspruch mit den Meinungen seiner Exilgenossen. Man hörte ihn zwar gern reden, denn seine lebhaft, bilderreiche Art hatte etwas Anziehendes und Unterhaltendes (33 30 ff.). Mehrfach kamen auch die Aeltesten des Volkes zu ihm, um durch ihn Jahwe zu befragen (8 1 14 1 20 1). Aber man hörte nicht auf seine Bußpredigten. Gelegentlich verweigerte er darum auch den Fragenden ein Orakel (14 1 ff. 20 1 ff.) und redete ihnen statt dessen scharf in das Gewissen. Doch kam es, soweit wir sehen können, nie zu persönlichen Anfeindungen gegen ihn wie gegen Jeremia. Daß man trotz der ernsten Sprache des Jahres 597 so wenig auf ihn hörte, hatte verschiedene Gründe: in seiner Selbstgerechtigkeit hielt man das Strafgericht von 597 für unverdient und beschwerte sich in bitterem Spott über die Ungerechtigkeit Jahwes, der die Sünde der Väter an den Kindern heimsuchte (18 2,25,29); man hielt die Lage Judas keineswegs für hoffnungslos, Jahwe konnte doch seinen Tempel nicht preisgeben und die auch in Jerusalem vorhandenen Frommen nicht umkommen lassen; außerdem rechnete man auf die Hilfe Aegyptens, und in solchen Hoffnungen wurde man durch die falschen Propheten bestärkt. Dem gegenüber lehrt Ezechiel, Jahwe sei vollkommen gerecht, denn er vergelte jedem Einzelnen genau nach seinem jeweiligen Verhalten (Kap. 18); er wird damit der eigentliche Begründer des spezifisch jüdischen Vergeltungsdogmas. Er schildert das bevorstehende Gericht über Jerusalem so, daß Jahwe sich zuvor aus seinem Tempel zurückzieht und die From-

men vor der Vernichtung beim Untergang der Stadt bewahrt (Kap. 9 ff. 14), er gibt also der Gerichtsdrohung eine Form, welche sie mit der Würde und Gerechtigkeit Jahwes wohl vereinbar erscheinen läßt. In einer Reihe von Orakeln über Aegypten (Kap. 29—31 außer 29 17-21) bekämpft er den Glauben, daß Aegypten Juda erretten könnte. Den falschen Propheten aber kündigt er 13 10 ff. an, daß Jahwe sie zuschanden machen und ihren Einfluß auf das Volk brechen werde. Sicher aber hat Ezechiel schon in dieser Periode das Gericht nicht für das letzte Wort Jahwes gehalten; hat er doch die Dauer des Exils 4 a auf 40 Jahre beschränkt und 18 23.32 ausgesprochen, daß Jahwe nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre und lebe. Fraglich ist nur, ob er von einer künftigen Begnadigung schon in dieser Periode ausdrücklich gesprochen hat. Gegenüber KRAETZSCHMAR, der diese Frage absolut verneinen möchte, ist doch wenigstens an der Möglichkeit ihrer Bejahung festzuhalten. Selbst wenn 17 22-24 ein späterer Nachtrag sein sollten, so dürften wir doch wenigstens in 11 17 eine Heilsweissagung haben, die aus einem konkreten Anlaß dieser Zeit erwachsen ist.

**4. Die zweite Periode.** Als die Kunde vom Fall Jerusalems eintraf, war die bisherige Aufgabe Ezechiels in der Hauptsache erledigt; denn das längst angekündigte Gericht war nun wenigstens über Juda zur Tatsache geworden, und so galten seine Gerichtsdrohungen im ganzen nur noch den Heiden (Kap. 25 ff. 21 33 ff. 35. 38 f.), daneben einzelnen Kreisen des Volkes, den falschen Propheten (13 1-9) und den unbußfertigen in Juda Zurückgebliebenen (33 23 ff.). In der Stimmung der Exulanten trat durch den Fall Jerusalems ein Umschwung ein. Der erste niederschmetternde Eindruck, der sie selbst zu äußerer Trauer unfähig machte (24 15 ff.), wich bei vielen bald der Einsicht, daß Ezechiel sich als wahrer Prophet bewährt habe (33 33), und diese werden sich nun auch durch ihn zur Buße und Hoffnung auf Jahwes einstige Gnade haben führen lassen. Bei andern wich er einer dumpfen Verzweiflung über ihre Verwerfung (33 10) und der Meinung, daß man sich, weil man von Jahwe nichts mehr zu hoffen habe, andern Göttern zuwenden müsse (20 32). Jetzt galt es, aus den Ereignissen die rechte Lehre zu ziehen und dafür zu sorgen, daß solche Stimmungen nicht verderblich wurden. Ezechiel wurde zum „Wächter“ = Seelsorger (33 1-9). In verschiedenen Rückblicken weist er auf die Untrene des Königs und des Volkes als den Grund des Gerichtes hin (19 10 ff. 16 44 ff. 22 23 ff.), stellt ihr aber die Bundestreue Jahwes zur Beschämung und zur Belebung der Hoffnung gegenüber (16 60 ff.). Der dumpfen Verzweiflung begegnet er durch die Verkündigung der Gnade Jahwes für die sich Bekehrenden (33 10 ff.): vor resigniertem Aufgeben der Jahwereligion warnt er durch den Hinweis auf das Heil, das von Jahwe noch zu erwarten ist, jedoch nur für die, die ihm treu bleiben (20 32 ff.). Für seine Exilsgenossen wird er so vor allem zum Tröster und Heilsboten; er verheißt die Wiederbelebung der Nation und ihre Heim-

führung, die Vereinigung von Israel und Juda in einem Reich, die Gnade Jahwes, die sich vor allem in der sittlich-religiösen Erneuerung seines Volkes, dann aber auch in physischen Segnungen erweisen soll (Kap. 34, 36, 37). Ein messianischer Fürst (den Titel König vermeidet Ezechiel) spielt in seinen Zukunftserwartungen nur eine untergeordnete Rolle (17 22 ff. 37 22, 24 Kap. 44 ff. passim). Auch hier ist alles bestimmt durch die Absicht Jahwes, daß man ihn recht erkenne, auch unter den Heiden (36 16 ff. 39 23 ff.). — Gegen Ende seines Wirkens hat sich Ezechiel zum Schriftsteller entwickelt. Ihm beschäftigt die Frage, wie die alten Weissagungen vom Gericht über die Heiden vor Jerusalem ihre Erfüllung finden, und wie die Heiden zu angemessener Erkenntnis von der Größe Jahwes kommen. Er beantwortet sie durch die Gogprophetie (38 1—39 22\*), durch die er das Zukunftsbild um einen bedeutsamen Zug bereichert und der eschatologisch-apokalyptischen Zukunftswissagung ein außerordentlich fruchtbares Thema liefert. Ferner beschäftigt ihn die Frage, die einem Angehörigen einer Priesterfamilie besonders nahe liegen mußte, wie der Tempel und der Kultus der Heilszeit beschaffen sein müßten. Das führt ihn auf die Ansarbeitung seines „Verfassungsentwurfes“ Kap. 40 ff., der in vielen Beziehungen für die wirkliche Ausgestaltung des jüdischen Kultus programmartig gewirkt hat. Endlich ging Ezechiel im Jahre 571 daran, seine Prophetien in einem Buche zusammenzustellen, was ihm Gelegenheit gab, noch dies und jenes zu korrigieren und zu ergänzen (vgl. § 126, 1).

**5. Allgemeine Charakteristik.** Ezechiel vertritt einen wesentlich andern prophetischen Typus als Jesaja, Jeremia und Deuterojesaja. Diese wirkten durch die Gewalt oder die Wärme ihrer Worte unmittelbar auf das Herz und Gewissen ihrer Hörer; Ezechiel ist vorwiegend eine Verstandesnatur und kann daher im allgemeinen nur durch das Medium des Verstandes auf das Herz wirken. Seine Reden sind überaus klar disponiert; ihr Gedankengang ist daher, wo er nicht durch spätere Bearbeitung verwirrt ist, stets leicht zu übersehen. Die Ausführung der Gedanken ist meist ruhig, lehrhaft und nüchtern; nur selten wählt er die poetische Form, und auch dann erreicht er nicht immer poetischen Schwung und Stimmung. Außerordentlich belebt wird seine lehrhafte Darlegung durch die reichlichen Veranschaulichungsmittel, Bilder, Allegorien, begleitende veranschaulichende Handlungen; vgl. auch die zahlreichen Visionsberichte mit ihrer durchaus bildlichen Natur. Aber das Phantasieelement, das sich so einmischet, steht wiederum ganz unter der Herrschaft des Verstandes. Die Einzelausführung erscheint als für den lehrhaften Zweck berechnet. Sie ist daher ziemlich breit, denn Ezechiel führt die Bilder so weit aus, daß er alles, was er lehren will, aus ihnen herausholt; oft ist sie auch nicht frei von Künstelei, weil die Bilder eben nach Möglichkeit ausgenutzt werden sollen. Nach dem Ausgeführten ist klar, daß Ezechiels Bedeutung wesentlich nicht in seiner prak-

tischen Wirksamkeit an den Zeitgenossen liegt (seine seelsorgerliche Wirksamkeit, 331 ff., kennen wir freilich leider nicht näher), sondern in seiner Lehre. Auf diesem Gebiet hat erst die neuere Kritik die Bahn für eine volle Würdigung frei gemacht. So lange man Schriften wie den Priesterkodex, Joel, Hiob u. a. für vorexilisch hielt, erschien Ezechiels Lehre wenig original: seitdem deren späterer Ursprung erkannt ist, ist auch klar geworden, daß Ezechiel der Urheber einer Reihe von Anschauungen und Lehren ist, die dem Judentum seinen spezifischen Charakter aufgeprägt haben, daß er also eine außerordentliche religionsgeschichtliche Bedeutung beansprucht. Beispielsweise seien hier angeführt seine transzendente Fassung des Gottesbegriffes, die in der Betonung der starken Kluft zwischen Gott und Mensch (beachte, daß Jahwe den Propheten gewöhnlich als  $\text{אֲנִי}$  anredet, sowie das Auftauchen von allerlei Mittelwesen, Offenbarungs- und Gerichtsendeln etc.), zwischen Heiligem und Profanem ihren Ausdruck findet, seine streng individualistische Vergeltungslehre, seine Bereicherung der Zukunftserwartungen durch die Idee eines letzten Ansturmes der Heiden gegen das wiederhergestellte Gottesvolk und ihre Niederwerfung durch Jahwe, sowie endlich sein Verfassungsentwurf für die Zeit nach der Wiederherstellung Israels, der alles Gewicht auf den korrekten Kultus legt. So können wir Ezechiel als den geistigen Vater des Judentums bezeichnen. In demselben Maße freilich, als das berechtigt ist, muß auch seine prophetische Bedeutung eingeschränkt werden; doch ist es unberechtigt, ihm das Prophetentum ganz abzusprechen.

## Kapitel IV.

### Die kleinen Propheten.

(Zu Jona vgl. § 94).

**Literatur:** Kommentare: FLITZIG (KEH) 1838, 4. Aufl. ed. RÜSTEINER 1881; CFEKEL (KD) 1866, <sup>3</sup>1888; C'ORELLI (SZ) 1888, <sup>3</sup>1908; JWELLHAUSEN (Skizzen und Vorarbeiten Heft 5) 1892, <sup>3</sup>1898; GÄSMITH 1896—98 (I<sup>7</sup> 1900, II<sup>4</sup> 1900); WNOWACK (NHK) 1897, <sup>2</sup>1904; KMARTI (MHG) 1904; SRDRIVER (Century Bible) 1906; A VAN HONACKER 1908; OPROCKSCH, D. kl. proph. Schriften vor d. Exil 1910; BDRHM (Übersetzung) 1910, Anmerkungen zu den 12 Proph., ZATW 1911 S. 1 ff. 81 ff. 151 ff.; PRIESSLER, D. kl. Proph. 1911. — Zum Text: KAVOLLERS, D. Dodekapropheten der Alexandriner 1880 u. ZATW 1883 S. 219 ff., 1884 S. 1 ff.; JZSCHURMANS-STEKHOVEN, De alexandrijnsche vertaling van het Dodekapropheten 1887; MSEBOK, Die syrische Übersetzung d. 12 kl. Proph. 1887.

### § 128. Hosea.

**Literatur:** Kommentare: ASIMSON 1851; AWENSCHE 1868; WNOWACK 1880 (zweiter Kommentar im NHK 1897, <sup>2</sup>1904); ASCHOLZ 1882; TKCHEYNE 1884; WHARPER (CC) 1905; HGTIE (HSAT) 1910. — Abhandlungen: HOORT, De profet Hos, ThT 1890 S. 345 ff., 480 ff.; JJPVALETON JR., Amos en Hosea 1894, deutsch von KECHTLER-NACHT 1898; JBACHMANN, Alttestl. Untersuchungen 1894 S. 1 ff.; OSEE-

SEMANN, Israel u. Juda bei Am. u. Hos. 1898; PVOLZ, D. Ehegeschichte Hoseas, ZwTh 1898 S. 321 ff.; SOETTLI, Am. u. Hos. 1901; WRIEDEL, Alttestl. Untersuchungen I 1902 S. 1 ff.; JBOHMER, D. Grundgedanken d. Predigt Hos., ZwTh 1902 S. 1 ff.; JMEINHOLD, D. heilige Rest I 1903; ESTLVERS, Alttestl. Miscellen V 1905; WNOWACK, Am. u. Hos. (RVB II 9) 1908.

**1. Inhalt.** Das Buch Hosea (חֹשֶׁה, Ὁσηε) zerfällt in zwei Hauptteile, die GRAETZ (Gesch. d. Juden II 1) und VOLZ ohne jeden genügenden Grund von zwei verschiedenen Propheten ableiten wollen. a. Der erste (Kap. 1—3) betrachtet das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel in Anknüpfung an die Ehe des Propheten unter dem Bilde eines Ehebundes, den Israel gebrochen hat: 1 1-9 Hoseas Ehe mit Gomer bath Dibhlajim und die Namen ihrer Kinder nebst Deutung auf das Verhältnis von Jahwe und Israel; 2 1-3 Verheißung der Wiederannahme Israels und der Wiedervereinigung mit Juda; 2 4-15 Israels Bullen mit den Baalen und seine Bestrafung; 2 16-25 die Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel; 3 1-5 Hoseas Ehe mit einem ehebrecherischen Weibe und sein Bemühen um ihre Besserung, ein Bild für das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel. — b. Der zweite Teil (Kap. 4—14) enthält eine Sammlung von Gerichtsankündigungen, die durch den Hinweis auf Israels mannigfaltige Sünden begründet und mit Heilsweissagungen vermischt sind. Die Aufteilung der Sammlung in die Einzelstücke begegnet bei dem Mangel formeller Abgrenzungen mehrfach großen Schwierigkeiten, und zugleich macht die starke Textverderbnis es bisweilen unmöglich, den Inhalt mit Sicherheit anzugeben. Mit diesem Vorbehalt läßt sich etwa folgende Uebersicht über den Inhalt geben: 4 1-10 das sittliche Verderben des Volkes ist durch die Priester verschuldet, welche die Tora Jahwes verachten und aus der Sünde des Volkes Vorteil ziehen; beide werden in gleicher Weise bestraft; 4 11-19 Israels kultische Sünden eine Aeüßerung seiner ehebrecherischen Art; 5 1-7 von den Priestern und dem Königshaus verführt, ist Israel so in die Sünde verstrickt, daß sich Jahwe von ihm lossagen muß; 5 8-6 3 wegen der herrschenden Ungerechtigkeit züchtigt Jahwe sein Volk; nicht Assurs Hilfe, sondern nur die Bekehrung vermag es zu retten; 6 4-6 da Jahwe vor allem Liebe fordert, Israels Liebe aber unbeständig ist, muß er mit Gericht einschreiten; 6 7-7 2 Hinweis auf bestimmte sündige Vorkommnisse an verschiedenen Orten; 7 3-7 die politischen Revolutionen; 7 8-12 Ephraim, vom Verderben schon erfaßt, bekehrt sich nicht zu Jahwe, sondern sucht Hilfe bei Assur und Aegypten, verstrickt sich aber dadurch nur immer mehr in das Verderben; 7 13-8 3 man schreit zwar zu Jahwe, aber er hilft nicht, weil es an rechter Bekehrung fehlt; 8 4-14 gegen den durch die eigenmächtige Erwählung von Fürsten und durch den Götzendienst heraufbeschworenen Sturm vermag Assur nicht zu helfen; auch die Opfer helfen nicht, da man sich um Jahwes Weisungen nicht kümmert; 9 1-7a (wohl bei einem Herbstertedankfest gesprochen) zu fröhlichem Jubel ist kein Anlaß, denn Israel wird nach Assur und Aegypten deportiert,

wo es keine Erstlinge mehr opfern und nur unreine Speisen essen kann; 9<sup>7-9</sup> Israel bereitet Jahwes Propheten Anfeindungen; 9<sup>10-17</sup> wie die Väter sich bei Baal-Peor versündigten, so die jetzige Generation in Gilgal; ihre Fürsten sind Empörer, daher wird Jahwe den Nachwuchs dem Tode preisgeben; 10<sup>1-8</sup> Jahwes Gericht über die heidnischen Kultstätten; 10<sup>9-15</sup> seit den Tagen von Gibeon hat Israel gesündigt, nun muß es die Frucht seiner Sünden ernten; 11<sup>1-11</sup> da Israel alle Liebesbeweise Jahwes von der Errettung aus Ägypten an mit Undank belohnt hat, wird er es Assur und Ägypten preisgeben; doch läßt seine Liebe und seine Erhabenheit über menschliche blinde Leidenschaft die völlige Vernichtung Israels nicht zu, und so wird er sein Volk dereinst wieder heimführen; 12<sup>1-15</sup> wie sein Ahnherr Jakob liebt Israel den Trug, es liebäugelt mit den heidnischen Weltmächten und opfert den Dämonen; all seine Schätze können diese Schuld nicht sühnen; so werden seine Altäre zertrümmert, und es wird aus dem Lande Jahwes weggestoßen werden; 13<sup>1-3</sup> seit alter Zeit ist Israel immer wieder zu den Götzen abgefallen, darum soll es wie Spreu vor dem Wind vergehen; 13<sup>4-11</sup> wenn Jahwe wegen des Undankes Israels aus seinem Helfer zu seinem Feind wird, wird es merken, daß seine Fürsten ihm nicht helfen können; 13<sup>12-14</sup> weil Israel sich nicht zur Bekehrung aufrufen kann, wird Jahwe es züchtigen; 14<sup>2-10</sup> Israel möge Buße tun, dann wird Jahwes Zorn weichen, und er wird ihm neues Gedeihen schenken.

**2. Der Prophet Hosea.** a. **Seine Zeit.** Hosea, der Sohn des Beeri (חֹסֵה בְּעִירִי 11), war ein Bürger des Nordreiches und trat in diesem als Prophet auf. Er erwähnt ausschließlich Orte des Nordreiches (1<sup>4</sup> 2<sup>17</sup> 4<sup>15</sup> 6<sup>8</sup> f. 12<sup>12</sup> 14<sup>6</sup> ff.) und nennt den König dieses Reiches „unsere König“ (7<sup>5</sup>; der Text ist freilich zweifelhaft). Zwar wird oft auch auf Juda Rücksicht genommen, doch meist nur in Seitenblicken, und überdies ist die Echtheit all dieser Stellen zweifelhaft (cf. Nr. 4). Schon aus der Tätigkeit im Nordreich folgt, daß Hoseas Wirksamkeit vor 722 fällt. Nach 1<sup>4</sup>, wo der Bestand der Dynastie Jehus noch vorausgesetzt ist, fällt wenigstens ein Teil seines Wirkens noch vor 744. Doch kennt Hosea auch schon die Revolutionen, die nach dem Tode Jerobeams II (744) ausbrachen (7<sup>7</sup> 8<sup>4</sup> 10<sup>3</sup>), und die Versuche, von Ägypten oder Assur Hilfe zu erlangen (5<sup>13</sup> 7<sup>11</sup> 8<sup>9</sup> f. 10<sup>6</sup> 12<sup>2</sup>; vgl. die Tributzahlung Menahems an Tiglathpileser im Jahre 738, „damit er das Königtum befestige in seiner Hand“, II Reg 15<sup>19</sup>). Andererseits ist ihm das Gericht über Israel und besonders die Exilierung nach Assur überall noch etwas Zukünftiges, und auch auf das Bündnis mit Rezin von Damaskus weist er noch nicht hin. Danach scheint sein Wirken schon vor 735 ein Ende gefunden zu haben. Hiergegen darf man sich nicht auf 10<sup>14</sup> berufen, wo die Eroberung von Beth-Orbel durch Schalman erwähnt wird; denn die Identifikation Schalmans mit Salmanassar IV ist sehr zweifelhaft. Müssen wir danach Hoseas Auftreten auf etwa 750—735 datieren, so ist die chrono-



logische Angabe der Ueberschrift 11 nicht korrekt, wenn sie als gleichzeitigen israelitischen König nur Jerobeam II, als gleichzeitige judäische Könige aber außer Uzziä und Jotham auch Ahas und Hiskia nennt. Die Datierung aus den Tagen Jerobeams (v 10) gehörte vielleicht ursprünglich nur zu dem ersten Abschnitt (v 2 ff.), die nach den judäischen Königen (v 12,3) ist wohl erst später nachgetragen, zumal da es erst, als das Buch auch in Juda Verbreitung fand, nahe lag, die Lebenszeit Hoseas nach judäischen Königen zu bestimmen (vgl. weiter § 141,5a).

**b. Ueber Hoseas persönliche Verhältnisse** geben uns Kap. 1 und 3 wenigstens einige Nachrichten, deren Auffassung allerdings streitig ist. Nach Kap. 1 beauftragte ihn Jahwe, ein Hurenweib und Hurenkinder zu nehmen, entsprechend dem, daß Israel Jahwe die Treue brach. Er heiratete daher Gomer bath Dibhlajim, die ihm drei Kinder gebar. Diesen gab er auf Jahwes Geheiß prophetische Namen: Jesreel (zur Erinnerung an die Blutschuld von Jesreel, die am Hause Jehu noch zu ahnden ist, cf. II Reg 9), Lo-ruchama (Israel findet kein Mitleid mehr), Lo'ammi (Israel gilt nicht mehr als Jahwes Volk). Nach Kap. 3 erhielt Hosea abermals den Befehl, ein ehebrecherisches Weib zu lieben, wie Jahwe das untreue Israel liebt. Er kaufte sich ein solches Weib, versagte ihr aber [damit sie ihre Triebe beherrschen lernte] für lange Zeit jeden Umgang mit einem Manne: auch Israel muß lange entbehren, was ihm lieb war (Könige, Fürsten und Kultus), damit es sich zu Jahwe bekehre. — Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis ist die Beobachtung, daß Kap. 1 von Hosea in der dritten, Kap. 3 in der ersten Person spricht. Danach stammt nur Kap. 3 von Hosea, Kap. 1 aber von einem Herausgeber, und Kap. 3 ist nicht die Fortführung der Erzählung von Kap. 1, sondern eine Parallele zu 1 2-3; das  $\text{וְיָרָא}$  in 31 ist ein redaktioneller Zusatz. Damit fallen all die schwierigen Fragen fort, die sich erheben, wenn man Kap. 3 als Fortsetzung zu Kap. 1 auffaßt: hat Hosea Gomer wegen ihrer Untreue verstoßen, oder ist sie ihm entlaufen? Hat er in Kap. 3 Gomer aufs neue geheiratet oder ein anderes Weib? Hat er die Untreue Gomers erst nach der Geburt des Lo'ammi erkannt oder schon früher? Wenn schon früher, warum hat er sie nicht vorher schon entlassen? Es ergibt sich vielmehr, daß Hosea nur eine Ehe einging, mit einem Weibe, das er als ehebrecherisch kannte, das er aber gleichwohl lieben mußte, daß er längere Zeit jeden Verkehr mit ihr mied und erst, nachdem sie sich gebessert hatte, die Kinder mit ihr erzeugte, von denen Kap. 1 erzählt. Daß es sich bei dieser Erzählung nicht um eine bloße Allegorie handelt, sondern um wirkliche Geschichte, ist jetzt fast allgemein anerkannt; andernfalls hätte Hosea sein Weib ohne jeden Grund aufs schlimmste verleumdet. Daß er sich entschloß, ein solches Weib zu nehmen, ist unbedenklich, da er damit nichts anderes tat als Jahwe selbst, der das untreue Israel liebte, und da er sich zugleich um ihre Besserung bemühte. Nach 1 2 scheint der Befehl,

Gomer zu heiraten, das erste Gotteswort gewesen zu sein, das an ihn erging, und so wird er eben dadurch zum Propheten geworden sein. Seine Ehe wurde ihm ein Gleichnis, das ihn Jahwes Gefühle Israel gegenüber verstehen und daher Jahwes Urteil aussprechen lehrte.

**3. Die Frage nach der Echtheit der Heilsweissagungen. a. Allgemeine Gründe.** Heftig umstritten sind besonders die Stellen des Buches, in denen von einer einstigen Begnadigung Israels auf Grund seiner durch das Gericht bewirkten Bekehrung die Rede ist. Namentlich MARTI und, jedoch weniger entschieden, VOLZ haben Hosea alle Verheißungen abgesprochen, weil sie angeblich mit seiner Ankündigung eines Vernichtungsgerichtes im Widerspruch stehen. Dem gegenüber ist zu behaupten, daß Hosea kein absolutes Vernichtungsgericht erwartet; es ist nicht einmal zu erweisen, daß er es wenigstens zeitweise getan habe (MEINHOLD, NÖWACK). Er droht oft genug eine Exilierung nach Assur oder Aegypten, eine Versetzung in die Wüste und eine Vernichtung des Staates an; aber damit ist keine Vernichtung des Volkes und all seiner Individuen behauptet. Die Tötung 2 5 bezieht sich nur auf die Mutter (das Land resp. das Volksganze), nicht auf die Kinder; analog sind auch Aussagen wie 5 14 9 16 13 7 ff. 14 (v a ist fragend gemeint) zu deuten. Auch der Abschnitt 11 s f. kann nicht für die Erwartung einer absoluten Vernichtung angeführt werden; denn es geht nicht an, v 8b.9a in drohendem Sinn zu fassen („zwar dreht sich mir das Herz um, aber sollte ich darum meinen Zorn nicht in die Tat umsetzen?“), und so darf auch v 8a nicht übersetzt werden „wie will ich dich dahingeben!“, sondern nur „wie könnte ich dich dahingeben!“ Die Stelle besagt dann geradezu, daß Jahwe Israel nicht völlig vernichten kann, weil sein Herz und seine Heiligkeit (= Erhabenheit über menschliche Leidenschaftlichkeit) es nicht zulassen. Endlich schließen auch Stellen wie 1 6 2 6 9 15 13 14 eine künftige Begnadigung nicht aus, denn sie beziehen sich nur auf die Gegenwart: früher hat Jahwe aus Liebe und Mitleid Israels Sünde nicht gebührend gestraft, jetzt aber soll ihm die Liebe nicht wieder am Strafen hindern; damit ist aber nicht gefordert, daß die Strafe vernichtend wirken soll, und ebensowenig ist ausgeschlossen, daß die Liebe künftig, wenn die Strafe Besserung bewirkt hat, wieder hervorbricht. Positiv beweist besonders Kap. 3, daß Hosea die Strafe nur als Erziehung aufgefaßt hat. Sollte Hosea in seiner Ehe ein Bild für Jahwes Verhalten gegen Israel darstellen, und wollte Jahwe Israel vernichten, so hätte er ihn nicht beauftragen dürfen, ein ehebrecherisches Weib zu lieben, sondern es zu verstoßen.

**b.** Liegen danach prinzipielle Bedenken gegen die Echtheit der Verheißungen nicht vor, so kann sich nur fragen, ob etwa **spezielle Gründe** gegen die Echtheit einzelner von ihnen vorhanden sind. Hier scheiden nun vorerst die aus der Stellung entnommenen Gründe aus; denn die Anordnung der Aussprüche Hoseas in unserm Buche kommt auf die Rechnung der Heraus-

geber (vgl. Nr. 6). Im übrigen ist folgendes zu bemerken. Ueber 17 vgl. Nr. 4, wo sich die Unechtheit ergeben wird. — In 2<sup>1-3</sup> ist v 2 ein Zusatz, da er das Exil Judas voraussetzt. Gegen die Echtheit von v 1 und 3, die übrigens erst vom Redaktor zusammengestellt sind (direkte Aureda nur in v 3), läßt sich nichts Begründetes einwenden, sobald man annimmt, daß sie ihre Stellung lediglich dem Herausgeber verdanken. — In 2<sup>16-25</sup> haben wir eine Sammlung von einzelnen Sprüchen zu sehen, denn von Israel wird bald in der 3. fem. sing., bald in der 3. masc. plur. gesprochen, bald wird es in der 2. fem. sing. angedredet. Trennt man danach v 16 f. 18, 19, 20, 21 f. 23 f. 25, so fallen alle aus dem Kontext genommenen Gründe gegen die Echtheit fort. Die Einzelsprüche aber tragen meist so eigenartigen Charakter und so spezifisch hoseanische Farbe, daß man sie schwerlich den Bearbeitern zuschreiben kann. Nur die den Rhythmus störenden Worte בְּעֵינַי יִבְטְחוּ in v 21 werden ein Zusatz sein, zumal da sie Leistungen des Volkes in unklarer Weise einmischen. — Der Vers 3<sup>5</sup> stört zwar formell die Symmetrie (v 3 hat sein Gegenstück nur an v 4), aber nicht sachlich; das יָשִׁים רַב־יָם in v 3 f. läßt eine Aussage über das, was später geschehen wird, geradezu erwarten; vgl. übrigens weiter unter Nr. 6. — Bei 6<sup>1-3</sup> ist streitig, ob sie mit 5<sup>15</sup> zu verbinden und als Ausdruck einer aufrichtigen Bekehrung zu deuten oder ob sie mit 6<sup>4</sup> zusammenzunehmen und als Aeüßerung einer ungenügenden Augenblicksbekehrung zu fassen sind. Ersteres ist wegen v 3a das Wahrscheinlichere. Aber auch dann liegt kein Grund zur Unechterklärung vor: 5<sup>15</sup> bereitet eine solche Aeüßerung der Bekehrung vor. Auch der Zusammenhang von 5<sup>10</sup> an, der übrigens vom Redaktor hergestellt sein könnte, schließt die Echtheit nicht aus; denn dieser besagt nur, Assur werde Israel nicht aus Jahwes Hand retten können, läßt aber eine Rettung durch Bekehrung zu Jahwe sehr wohl zu. Endlich kann auch das Verbum יִשְׁפָּץ nicht als spezifisch nach-exilisch erwiesen werden. — Ueber 11<sup>8-11</sup> vgl. unter a. Besagt v 8a in der Tat, daß Jahwe Israel nicht vernichten könne, so liegt kein Grund vor, v 8b,9 oder v 8b,9a als einen Zusatz aufzufassen, der die schärfste Drohung in eine Verheißung umbiege. V 8-11 sind dann rein verheißenden Charakters. Sie passen zwar nicht in den Zusammenhang, der Drohungen enthält; aber dieser ist vom Redaktor hergestellt. Uebrigens handelt es sich in v 8-9 und 10-11 um zwei selbständige Stücke: in v 8 f. redet Jahwe, in v 10 f. wird von ihm in der dritten Person gesprochen. Gegen den Verdacht der Unechtheit sind die beiden Stücke durch ihre große Originalität geschützt; Ergänzungen pflegen sich in hergebrachten Geleisen zu halten. — Auch bei 14<sup>2-9</sup> liegen keine Gründe gegen die Echtheit vor. Wenn MARTI einwendet, Hosea könne sich nicht mit einer bloßen Umkehr in Worten begnügt haben, so übersieht er, daß die Worte der Ausdruck der Gesinnung sind, die sich in Taten zu erweisen verspricht. Daß v 5-9 nur äußere Segnungen nennen, das religiöse und ethische Moment aber beiseite lassen, könnte nur dann befremden, wenn

v 2-4 nicht vorausgingen. Einzelne Anklänge an spätere Prophetien können auch so erklärt werden, daß Hosea der originalere ist. Nicht einmal die Annahme NOWACKS ist notwendig, daß Einzelheiten späterer Bearbeitung zu verdanken seien.

**4. Die Unechtheit der Judastellen.** An zahlreichen Stellen des Buches wird auf Juda Bezug genommen (1 7 2 2 4 15 5 5,10,12-14 6 4,11 8 14 10 11 12 1,3). Doch wird mit VALETON, NOWACK, SEESEMANX, MARTI u. a. anzunehmen sein, daß alle Erwähnungen Judas sekundär sind. Teils handelt es sich um bloße Seitenblicke, die für den Zusammenhang entbehrlich, ja mehrfach störend sind (1 7 4 15 5 5b,5 6 11 12 1b); teils erscheint Juda gelegentlich einmal in Parallele mit Ephraim oder Jakob, während der ganze Zusammenhang sich nur mit Nordisrael beschäftigt, so daß יהודה für ursprüngliches יהודה eingesetzt sein dürfte (so 6 4 8 14 10 11 12 3 und sicherlich auch 5 10,12-14, da v 13b nur Ephraim nennt); 2 2 aber kann schon darum nicht von Hosea stammen, weil hier bereits die Exilierung Judas vorausgesetzt ist. Uebrigens sind diese Stellen von einem zwiefachen Standpunkt aus geschrieben. Die einen stellen Juda in Gegensatz zu Israel und beurteilen es günstig (1 7 4 15 12 1), die andern stellen es hinsichtlich der Schuld oder der Strafe mit Israel auf eine Stufe (2 2 5 5,10,12-14 6 4,11? 8 14 10 11 12 3). Es ist daher eine zwiefache judäische Bearbeitung des Buches anzunehmen. Die erste, welche Juda günstig beurteilt, dürfte noch der vorexilischen Zeit angehören: 1 7 scheint auf die Errettung Judas vor Sanherib im Jahre 701 Bezug zu nehmen, kennt aber jedenfalls die Verwerfung Judas vom Jahre 586 noch nicht; 4 15 12 1 kennen den großen Abfall unter Manasse noch nicht oder betrachten ihn doch höchstens erst als drohend; diese Bearbeitung fand also wohl kurz nach 701 statt. Die andere kennt schon die Bestrafung Judas (2 2 5 5), ist also nach 586, wenn nicht gar in der nachexilischen Zeit anzusetzen.

**5. Sonstige Bearbeitungsspuren.** Auch sonst ist die Echtheit mancher Textelemente bezweifelt. Meist beruht das auf Mängeln des Kontextes. Da aber das ganze Buch den Eindruck einer mosaikartigen Zusammenstellung macht und viele Schwierigkeiten durch Textverderbnis verschuldet sind, läßt sich die Berechtigung der Zweifel meist nicht sicher erweisen. Von den nur aus solchen Gründen angefochtenen Stellen sowie von den Zusätzen, die nur textgeschichtliche Bedeutung haben, müssen wir hier absehen. Im folgenden seien nur die Abschnitte oder Sätze besprochen, gegen deren Echtheit berechtigtere Bedenken geltend gemacht werden können. In 1 4-5 sind zwei Erklärungen des Namens Jesreel gegeben; die zweite ist mit יהודה בנים יהודה lose angefügt, ist also sicher nachgetragen. Da das ganze erste Kapitel von einem Herausgeber formuliert ist, wird v 5 einem späteren Bearbeiter angehören, der auf eine Niederlage Israels im Jahre 734 oder 724 anspielen mag. — In 2 4-15 stören v 8-9 den Anschluß von v 10 an v 7; doch mag es sich

um ein versprengtes echtes Stück handeln. — **Kap. 3** hat MARTI in vollem Umfang Hosea abgesprochen, weil hier die Erzählung gegenüber der Deutung zurücktrete, die Darstellung unsorgfältig und der Vorwurf der Verehrung anderer Götter unhoseanisch sei (Hosea werfe Israel nur die Verehrung Jahwes in Bildern heidnischer Art vor). Die letztere Behauptung ist angesichts 24 ff. unhaltbar; das Zurücktreten der Erzählung hinter der Deutung ist nur natürlich, da auf letzterer der Nachdruck liegt; die Darstellung dürfte, wenn man in v 1 ירהו as falsche Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung auffaßt und אֶהְיֶה לֵאלֹהֵי אֲבוֹתָיִם liest, kaum etwas zu wünschen übrig lassen. Nur Einzelheiten des Kapitels dürften zu streichen sein, so das ירהו in v 1 (cf. Nr. 2b), das nachklappende בְּאַהֲרָתֵי הַיָּמִים in v 5 und vor allem die Worte אֲנִי בִלְקָרְיָאֵן in v 4 und וְיָאֵת רִגְדֵךְ מִלְּקָב in v 5. Daß Israel sich dereinst der davidischen Dynastie wieder zuwenden werde, wäre nur dann als ein hoseanischer Gedanke zu begreifen, wenn er Israels Abfall von ihr als Sünde betrachtet hätte; aber so oft er auch in Kap. 9 ff. auf frühere Sünden hinweist, erwähnt er Israels Abfall von Rehabeam doch nie unter ihnen, und nach Stellen wie 84 13 10 f. scheint er ebenso wie der Verfasser von I Sam 8 etc. (§ 69,1) das menschliche Königtum überhaupt als Jahwe mißfällig betrachtet zu haben. Ist aber der Hinweis auf die Obrigkeit in v 5 zu streichen, dann wohl auch der entsprechende in v 4. — In **Kap. 12** hält DUHM v 4-7, 13-14 für ein von einem Späteren eingefügtes Fragment einer versifizierten Geschichte Jakobs, doch kaum mit Recht, da sie sich nicht zu einer Einheit zusammenschließen lassen. V 4 betrachtet den Kampf Jakobs mit Gott als einen Beweis seiner Gottlosigkeit [die sich auf seine Nachkommen vererbte]; die Zurückführung der Sünde Israels bis in die fernste Vergangenheit entspricht ganz der Art der Stücke von 9 10 an, und so liegt kein Grund vor, v 4 Hosea abzusprechen, denn die mangelhafte Verbindung mit v 3 kann bei dem mosaikartigen Charakter von Kap. 12 nicht geltend gemacht werden. V 5 deutet den Kampf Jakobs auf einen Gebetskampf um und ersetzt Gott durch einen Engel, ist also deutlich eine Korrektur zu v 4 und daher einem Bearbeiter zuzuweisen. V 6-7 haben mit der Jakobgeschichte überhaupt nichts zu tun; v 6 scheint eine liturgische Formel zu sein, die vielleicht das Ende eines Leseabschnittes markiert, dann aber aus der Zeit der Synagogengottesdienste stammen dürfte; v 7 kann eine an Israel gerichtete Mahnung Hoseas sein. Die Antithese v 13-14 (ein Weib verschuldete es, daß Jakob Kanaan verlassen und [Schafe] hüten mußte, einem Propheten verdankt Israel, daß es aus Aegypten errettet und behütet wurde) ist ganz selbständig und so eigenartig, daß man sie schwer als Bearbeiterzusatz begreifen kann; sie wird daher von Hosea überliefert sein. — Endlich ist 14 10 wohl ein an den Leser gerichtetes paränetisches Nachwort zu dem Buche, sei es von der Hand des ersten Herausgebers, sei es eines späteren Bearbeiters.

#### 6. Die Entstehung des Buches. a. Die erste Ausgabe. Der Gebrauch

der ersten Person von Hosea in Kap. 3 lehrt, daß Hosea selbst Aufzeichnungen hinterlassen hat. Nach gewöhnlicher Annahme geht auf ihn auch die Zusammenstellung zu einem Buche zurück. Bisweilen wagt man sogar die Vermutung, er habe sich zuletzt nach Juda zurückgezogen und dort sein Buch verfaßt, dabei zugleich auch wenigstens einen Teil der auf Juda Bezug nehmenden Sätze beigefügt. Aber das ist wenig wahrscheinlich. Das Buch würde dann wohl eine bessere Anlage aufweisen, und es würden nicht so viel zusammenhangslose Fragmente in ihm vorkommen. Dazu kommt, daß Kap. 1, wo von Hosea in der dritten Person erzählt wird, deutlich von einem andern geschrieben ist. So dürfen wir wohl die Herstellung des Buches einem Freunde oder Jünger Hoseas zuschreiben. Dieser wird die Aufzeichnungen Hoseas als Material benutzt, aber ziemlich frei behandelt haben. Es kam ihm wohl nur auf eine Blütenlese aus den Reden Hoseas an. Zum besseren Verständnis von Kap. 2, wo mehrere Anspielungen auf die Namen der Kinder Hoseas vorkamen, verfaßte er selbst Kap. 1, doch wohl auf Grund genauer Kenntnis der Vorgänge. Daran fügte er Kap. 2 und 3, die sachlich mit Kap. 1 zusammengehörten, doch ohne im einzelnen eine sachliche Disponierung zu versuchen. Noch weniger ist das der Fall bei den übrigen Redestücken. Doch sind hier wenigstens die mit einem historischen Rückblick beginnenden Stücke in 9<sup>10</sup> ff. in einer Gruppe vereinigt. Daß an den Schluß des Ganzen eine Heilsweissagung gestellt wurde, war selbstverständlich. Die Herstellung des Buches mag bald nach Hoseas Tod erfolgt sein. Dem ersten Herausgeber dürfen wir wohl auch die Ueberschrift 1<sup>1a2</sup> zuschreiben; daran wird sich v<sup>2a</sup> und alsdann v<sup>1b</sup> angeschlossen haben.

b. Das Buch wurde auch in Juda bekannt und wurde hier in einer neuen **Bearbeitung** herausgegeben. Dieser ist vor allen Dingen die Beifügung der einen Reihe von Judastellen zuzuschreiben, die, wie wir in Nr. 4 erkannten, wohl dem Anfang des 7. Jh. angehören. Eine zweite Bearbeitung erfuhr das Buch in der exilischen oder nachexilischen Zeit. Ihr ist die Einschaltung der zweiten Reihe von Judastellen resp. die Aenderung einiger  $\text{יְהוָה}$  in  $\text{יהוה}$  (Nr. 4) sowie der übrigen in Nr. 3 und 5 erwähnten Zusätze zu verdanken.

**7. Allgemeine Charakteristik.** Hosea wird dadurch charakterisiert, daß er das Verhalten Israels gegenüber Jahwe nach Analogie eines treulosen Ehwibes beurteilt, ihm aber Jahwes unwandelbare Liebe gegenüberstellt. Israels Untreue sieht er vor allem in dem Götzendienste (denn den heidnisch entarteten Jahwekult vermag er nur noch als Götzendienst zu beurteilen), sodann in dem Paktieren mit Assur oder Aegypten, in allerlei sittlichen Verfehlungen und endlich darin, daß es sich Könige und Fürsten erwählt hat, statt allein Jahwe als seinen König anzuerkennen. Er verfolgt die Untreue in der Geschichte rückwärts bis in die ersten Anfänge des Volkes; ihren tieferen Grund sieht er in einem besonders durch die Priester ver-

schuldeten Mangel an rechter Kenntnis seines Gottes. Die Untreue ruft den Zorn Jahwes hervor. Er wird Israels Land in eine Wüste verwandeln, Israel selbst aus ihm fortführen lassen, sei es nach Assur, sei es nach Aegypten. Aber er kann es nur mit blutendem Herzen tun, denn er liebt Israel. Diese Liebe hält seinen Zorn in Schranken und läßt die Strafe nicht zu einem Vernichtungsgericht werden, sondern zu einer Erziehung. Dereinst, wenn Israel sich von Herzen gebessert hat, wird er es heimführen und gleichsam einen neuen Ehebund mit ihm schließen. — Eine Entwicklung läßt sich bei Hosea nicht nachweisen; es gelingt auch nicht, seine Reden auf mehrere Perioden zu verteilen, denn daß Kap. 1—3 ganz und gar der Zeit Jerobeams II angehören, Kap. 4—14 aber in vollem Umfang der Zeit nach seinem Tode, ist unbeweisbar, ebenso, daß er zeitweis eine völlige und dauernde Verwerfung Israels erwartet, später aber in der unauslöschlichen Liebe Jahwes eine Garantie für die einstige Wiederannahme erkannt habe. — Die erhaltenen Aussprüche Hoseas gestatten kaum einen Schluß auf seine Redeweise. Die Abgerissenheit und Dunkelheit vieler Sätze kommt auf die Rechnung der fragmentarischen Erhaltung, zum Teil auch auf die der Abschreiber, die den Text sehr entstellt haben. Immerhin erkennen wir, daß Hosea meist in leidenschaftlicher Erregtheit sprach und daher seine Gedanken nicht ruhig und in glattem Stil entwickelte.

### § 129. Joel.

**Literatur:** Kommentare: KACREDNER 1831; AWFENSCH 1872; JAKARLE 1877; AMERX 1879; ASCHOLZ 1885; ELESAVOUREUX-BAUMGARTNER 1888; GPRESS 1889; SRDRIVER (Cambridge Bible) 1898; KMARTI (HSAT) 1910. — Abhandlungen: EMONET, Etude lit. et crit. sur le livre du proph. Joël 1877, De recentt. disput. de Joelis aetate 1880; MATTHES, ThT 1885 S. 34 ff., 129 ff., 1887 S. 357 ff.; IHOLZINGER, Sprachcharakter u. Abfassungszeit d. B. Joel, ZATW 1889 S. 89 ff.; GPRESS, D. Prophetie Joels mit besonderer Berücksichtigung d. Zeitfrage 1891; ESSEVERS, Alttestl. Miscellen VI 1907; STOCKS, D. Nördliche u. d. Komposition d. B. Joel, NkZ 1908 S. 725 ff.

**1. Inhalt:** 1<sup>2-12</sup> eine furchtbare Heuschreckenplage hat das Land verwüstet, allgemein herrscht Trauer und Klage, selbst für den Kultus Jahwes fehlt es an Material zu Speis- und Trankopfern; 1<sup>13-20</sup> eine furchtbare Dürre, ein Vorbote des nahenden  $\text{יָבֵשׁ} \text{עַרְבָּ}$ , unter der selbst der Jahwekult leidet, ist über das Land hereingebrochen; darum soll man vor Jahwe fasten; 2<sup>1-11</sup> der Tag Jahwes naht, einem Kriegsheer gleich überflutet der Heuschreckenschwarm das Land, alles verwüstend; 2<sup>12-14</sup> Aufforderung zur Bekehrung und Demütigung vor Jahwe, durch die dem Unheil vielleicht noch gewehrt werden kann; 2<sup>15-17</sup> Aufforderung zu einem allgemeinen Fasten, damit Israel nicht zum Spott der Heiden werde; 2<sup>18-27</sup> Jahwe ließ sich erbitten und verhiess Abwendung der Heuschreckenplage und neue Segnung der Felder; 3<sup>1-2</sup> Jahwe wird über alle Israeliten ohne Ausnahme den Geist der Prophetie ausgießen; 3<sup>3-5</sup> schreckliche Zeichen am Himmel und auf der

Erde künden das Nahen des  $\text{יָמֵי מַלְכוּת}$  an, vor dem jedoch Israel auf dem Zion geborgen sein wird; 4 1-8 und 9-17 Jahve versammelt die Heiden, besonders die Phönizier und Philister, im Tale Josaphat, um sie dort zu richten wegen all des Unrechts, das sie seinem Volke angetan haben, Israel aber ist auf dem Zion geborgen; 4 18-21 Israels Land wird dann mit Fruchtbarkeit gesegnet, während Aegypten und Edom zur Wüste werden, denn Jahve will Israel an den Heiden rächen.

**2. Streitig ist die Auffassung von Kap. 1—2. a. Weissagung oder Gegenwartsprophezie?** Die zweifellos eschatologischen Züge (1 15 2 1 f. 10 f. und der Terminus  $\text{יָמֵי מַלְכוּת}$  = der Feind aus dem Norden 2 20, cf. Jeremia und Ezechiel) führten z. B. HENGSTENBERG und MERX zu dem Urteil, es handle sich nicht um eine schon eingetretene, sondern um eine erst für die Zukunft geweissagte Plage. Dagegen spricht, daß in Kap. 1 und teilweise auch in Kap. 2 von ihr im Perf. resp. Impf. cons. gesprochen wird (die reinen Impf. in 2 4 ff. sind daher als schilderndes Präsens zu deuten), daß die Aufforderung, den künftigen Generationen davon zu erzählen (1 3) und durch Buße und Fasten auf die Abwendung bedacht zu sein, nur dann recht verständlich ist, wenn sie sich an die Zeitgenossen richtet, ferner das „vor unsern Augen“ in 1 16 und endlich der perfektische Bericht über Jahwes Umstimmung in 2 18 ff. Die eschatologische Färbung in der Schilderung einer schon gegenwärtigen Not erklärt sich daraus, daß Joel in dieser einen Vorläufer des  $\text{יָמֵי מַלְכוּת}$  sieht, sie also in eschatologischer Beleuchtung betrachtet. — **b. Eben-** sowenig berechtigt ist die **bildliche Deutung der Heuschrecken** auf feindliche Heere (HENGSTENBERG wegen der vier Heuschreckennamen in 1 4 2 25 das assyrisch-chaldäische, medopersische, griechische und römische, HILGENFELD die vier persischen Heereszüge von 525, 484, 460 und 458; STOCKS will wenigstens 2 2-17 bildlich deuten, und zwar wegen  $\text{יָמֵי מַלְכוּת}$  auf die Skythenschwärme etwa um 625). Ausgeschlossen ist diese Deutung durch die Tatsache, daß die Heuschrecken in Kap. 2 mit Kriegeren verglichen werden, also nicht selbst ein Bild für Krieger sein können. Der Ausdruck  $\text{יָמֵי מַלְכוּת}$  ist für Joel wohl ein abgebläuter eschatologischer Terminus geworden = das von Jeremia geweissagte Werkzeug des Gerichts.

**3. Die Einheitlichkeit.** Das Ganze ist sicher nicht in einem Zuge gesprochen oder geschrieben. **a. Sammlungscharakter.** Der Parallelismus der einzelnen Absätze in 1 2—2 17 erweckt den Eindruck einer Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Ausführungen des gleichen Themas oder verwandter Themata (Heuschreckenplage und Dürre, 1 13-20 erwähnen die Heuschrecken nicht). Zu trennen sind etwa 1 2-12 (die DUM ohne Not in zwei mit einander verflochtene Gedichte zerlegt), 13-20 2 1-11, 12-14, 15-17 (die drei letzten könnten auch zusammengekommen werden). Mit 2 18-27 werden wir deutlich in eine etwas spätere Zeit versetzt. In Kap. 3—4 erinnert nichts mehr an die Heuschrecken, hier kommen ganz andere Themata zur Behand-



lung. Aber auch hier liegt keine Einheit vor; 4 1-8 und 9-17 sind zwei vollkommen parallele Ausführungen, 4 18 ff. sind deutlich ein selbständiges Stück, und auch 3 1-2 und 3-5 sind wohl von einander und von 4 1 ff. abzusondern.

**b. Teilungshypothesen.** Da fragt sich denn, ob alle Stücke des Buches von einer Hand stammen. ROTHSTEIN (in DRIVER, Einl. S. 333 Anm.) und DUHM trennen Kap. 1 f. und 3 f. und schreiben sie verschiedenen Autoren zu, der letztere, indem er zugleich 2 18 ff. als ein zum Zweck des besseren Anschlusses von Kap. 3 f. verfaßtes Verbindungsstück erklärt. Maßgebend ist ihnen die verschiedene Art der beiden Teile: Kap. 1 f. redet über gegenwärtige Verhältnisse, Kap. 3 f. über die künftigen. Aber das ist nicht entscheidend. Denn auch in Kap. 1 f. wird die gegenwärtige Lage in eschatologischem Licht betrachtet, und selbst, wenn man mit DUHM die eschatologischen Elemente in 1 2-2 17 (1 15 2 16\*.23\*.11b) streichen wollte, was möglich, aber nicht notwendig ist, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß ein und derselbe Autor verschiedene Themata behandelt. Die Trennung wäre notwendig nur dann, wenn die beiden Teile verschiedenen Zeitaltern zugewiesen werden müßten, cf. Nr. 4. — In anderer Weise hat SELIX eine Teilung vorgenommen. Er glaubt aus der Tatsache, daß Joel mit überkommenen eschatologischen Vorstellungen arbeitet, auf die Benutzung einer älteren Schrift schließen zu dürfen, der er etwa 2 1-14.19-26 und den Kern von Kap. 3 f. zuweisen möchte. Aber mit überkommenen Vorstellungen kann man arbeiten, auch ohne die Schrift, aus der man sie hat, zu reproduzieren; formell fordert nichts die Ausscheidung der angegebenen Stücke. So kommt auch hier alles auf die Frage hinaus, ob die verschiedenen Teile aus verschiedenen Perioden datiert werden müssen.

**4. Abfassungszeit. a. Schlüsse aus äußeren Zeugnissen.** Ueber die Person und Lebenszeit des Joel b. Pethuel (יִשְׂרָאֵל בֶּן-בְּרִיָּהּ, Ἰωὴλ ὁ τοῦ Βαθσαιήλ) wird uns nichts gemeldet. KUENENS Vermutung, der Verfasser wolle sich für den Mal 3 23 angekündigten Elias (אֵלִיָּהּ und אֵלִיָּהּ bedeuten beide „Lahwe ist Gott“) ausgeben, werde also schon durch seinen Namen der Zeit nach Maleachi zugewiesen, ist kaum ausreichend zu begründen. — Ebenso unbegründet ist der Schluß, Joel müsse einer der ältesten Propheten gewesen sein, da sein Buch ziemlich am Anfang der kleinen Propheten stehe; denn in dieser Stellung drückt sich nur das Urteil der Sammler aus, das nicht unbedingt als richtig anerkannt werden kann. So sind wir für die Bestimmung der Abfassungszeit auf Schlüsse aus dem Inhalt und der Sprache des Buches angewiesen.

**b. Für eine Ansetzung des Buches im 9. Jh.** berief man sich früher meist darauf, daß als Feinde Judas nur solche Völker genannt werden, mit denen es in alter Zeit in Berührung kam (Phönizier, Philister, Edomiter, Aegypter), dagegen nicht die Assyrer und Babylonier. Wegen der Nichterwähnung des Königs dachte man dann gern an die Zeit der Minderjährig-

keit des Joas (836 ff.). Die den Heiden gemachten Vorwürfe glaubte man auf die über Jerusalem hereingebrochene Katastrophe unter Joram (II Chr 21 16 f.) beziehen zu dürfen (so z. B. noch VORELLI und für Kap. 1 f. ROTHSTEIN). Aber diese Begründung ist nicht zwingend. Für eine Eroberung Jerusalems zur Zeit Jorams ist die Chr keine ausreichende Stütze. Die Nichterwähnung der Assyrer und Babylonier erklärt sich auch, wenn das Buch in einer Zeit entstand, in der diese Völker keine Rolle mehr spielten; ausgeschlossen ist durch sie nur die assyrisch-babylonische Periode.

c. Für **nachexilische Entstehung** entscheidet der eschatologisch-apokalyptische Charakter von Kap. 3 f., die Ankündigung des  $\text{מָוֹתַי בְּיָמֶיכֶם}$  durch kosmische Zeichen (3 3 4 15 f.), die Beziehung des Gerichtes lediglich auf die Heiden, während Israel auf dem Zion geborgen ist (3 5 4 1 ff.), die Verlegung des Gerichts in die Nähe von Jerusalem in das Tal Josaphat (= Jahwe richtet, 4 12). Dazu kommen einzelne Ideen, wie die Erwartung einer Erfüllung aller Israeliten mit prophetischem Geist, die zwar an Num 11 29 anknüpfen mag, aber in vorexilischen Prophetien ohne Analogie ist, die Vorstellung von einer Tempelquelle (cf. Ezech 47 1 ff.), der den Heiden gemachte Vorwurf, daß sie Israel versprengt, sein Land verteilt und Judäer als Sklaven an die Griechen verkauft haben (4 2 ff.). — Irgendwelche Gründe, Kap. 1 f. in eine andere Zeit zu verlegen, liegen nicht vor. Vielmehr ist auch hier die nachexilische Abfassung wahrscheinlich, wenn Joel die Heuschreckenplage und Dürre in eschatologischer Beleuchtung sieht, wenn er den Terminus  $\text{מַבְּעַת}$  schon in technischer Bedeutung verwendet, wenn er besonders die Unmöglichkeit, den Jahwekult in vollem Umfang aufrecht zu erhalten, beklagt (1 13.16 2 14), wenn er als Hauptmittel zur Abwendung der Plage einen Buß- und Fasttag im Tempel empfiehlt, also kultische Maßnahmen, die Bekehrung aber erst an zweiter Stelle (2 13) fordert und noch dazu nur in allgemeiner Weise, ohne auf konkrete Verfehlungen einzugehen, wenn er also eine Schätzung des Kultus verrät, die den vorexilischen Propheten fremd, den späteren aber geläufig ist. — Auch der Sprachcharakter des Buches weist, wie HOLZINGER gezeigt hat, durchaus in die nachexilische Zeit.

d. Der **Versuch einer bestimmteren Datierung** innerhalb der nachexilischen Periode ist bei dem gänzlichen Mangel greifbarer Anhaltspunkte ziemlich **aussichtslos**. Die historischen Anspielungen in 4 1 ff. 19 ff. nützen uns nichts, da wir über die Geschichte der nachexilischen Zeit fast gar nichts wissen (4 19 kann schwerlich auf die Tötung einiger Juden in Elephantine etwa um 405 [SACHAU, *Aram. Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, Pap. 15] bezogen werden, da das Blutvergießen im Lande der Judäer stattfand). Die literarischen Beziehungen zu andern, datierbaren Schriften der gleichen Periode sind unsicher, da wir nicht feststellen können, auf welcher Seite die Priorität liegt. Die meisten Neueren denken an die Zeit um 400; doch hindert nichts, an eine etwas frühere oder spätere Zeit zu denken. Als untere

Grenze haben wir das 3. Jh. zu betrachten, in dem der Prophetenkanon abgeschlossen wurde. Dadurch ist auch DUHMS Ansetzung von 218-421 in der Makkabäerzeit ausgeschlossen.

### § 130. Amos.

**Literatur:** Kommentare: GBAUR 1817; SRDRIVER 1898; WRHABER (100) 1905; ESIEVERS u. HÜTTE, Amos metrisch bearbeitet 1907 (Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.); HÜTTE (HSAT) 1910. — **Abhandlungen:** HOERT, De profet Am., ThT 1880 S. 114 ff.; GHOFFMANN, Versuche zu Amos, ZATW 1883 S. 87 ff.; JHUNNING, De godspraken van Amos 1885; HWINCKLER, Alttestl. Untersuchungen 1892 S. 183 ff.; JPYALETON JR., Amos en Hosea 1894, deutsch von ECUTERNACHT 1898; KBUNDE, D. Ueberschr. d. B. Am. u. des Proph. Heimat (Semit. studies in memory of A. Kohut) 1897 S. 106 ff.; OSESESMANN, Israel u. Juda bei Am. u. Hos 1898; HJELHORST, De profetie van Amos 1900; SOETTLI, Amos u. Hosea 1901; MLOHR, Untersuchungen z. B. Am. 1901; ACONDAMIN, Les chants lyriques des prophètes, RB 1901 Juillet; WRIEDEL, Alttestl. Untersuchungen I 1902 S. 19 ff.; JBOHMER, Die Eigenart d. proph. Heilspredigt d. Amos, StKr 1903 S. 35 ff.; JMEINHOLD, D. heilige Rest 1903 S. 33 ff.; ERBAUMANN, D. Aufbau d. Amosreden 1903; GROTHSTEIN, Amos u. s. Stellung innerhalb d. israel. Prophetismus, StKr 1905 S. 323 ff.; WNOWACK, Amos u. Hosea (RVB II 9) 1908; AWINTER, Analyse d. B. Amos, StKr 1910 S. 323 ff.

1. Das Buch des Amos (אָמוֹס, Ἀμώς) zerfällt in drei Hauptteile. Der erste (**Kap. 1—2**) enthält nach der Ueberschrift (1 1) und einem mottoartigen Einzelspruch (1 2) eine Rede, in der zunächst in einigen parallelen, nach ungefähr gleichem Schema gebauten Strophen den Nachbarn Israels, den Aramäern (1 3-5), Philistern (1 6-8), Phöniziern (1 9-10), Edomitern (1 11-12), Ammonitern (1 13-15), Moabitern (2 1-3) und Judäern (2 4-5), sodann aber in einer längeren, anfangs das gleiche Schema anwendenden Ausführung auch Israel selbst das Gericht angedroht wird, weil seine Sünden seltsam mit den Wohltaten Jahwes kontrastieren (2 6-16). Als unechte Auffüllungen wird man 1 9-10, 11-12 2 4-5 betrachten müssen; das Schema ist hier verkürzt; den Phöniziern wird der gleiche Vorwurf gemacht wie den Philistern, der gegen die Edomiter ist erst aus ihrem Verhalten bei der Eroberung Jerusalems (586) verständlich; den Judäern wird überhaupt kein konkreter Einzelvorwurf gemacht, und von ihrer Sünde wird in dtm. Wendungen gesprochen. Ein ergänzender Zusatz ist wohl auch 2 10, der sachlich vor v 9 gehörte, und einiges in den stark überladenen 2 14-16. Dagegen ist die Streichung von 1 2 6-8 2 12 durch MARTI nicht genügend begründet.

2. Der zweite Hauptteil (**Kap. 3—6**) enthält eine Sammlung von kleineren Reden und Redefragmenten. Es lassen sich sechs Abschnitte unterscheiden; die ersten drei beginnen je mit אָמַשׁ אֶת־הַקֹּדֶשׁ הַזֶּה (3 1 4 1 5 1), die übrigen drei je mit הִי (5 7, wo הִי zu ergänzen ist, 5 18 6 1). Doch bestehen die einzelnen Abschnitte in der Regel wieder aus kleineren Elementen. — **a. Kap. 3:** 3 1-2 Israels Erwählung sichert es nicht vor Strafe, sondern erhöht seine Verantwortlichkeit; 3 3-8 wie sich auf den verschiedensten Gebieten eine Notwendigkeit in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung beobachten läßt, so ist auch das Auftreten eines Propheten die notwendige Folge

davon, daß Jahwe zu ihm geredet hat; 3<sup>9-15</sup> (nach den Neuansätzen in v 9.11.12.13 wohl eine Komposition aus kleinen Einzelsprüchen) das schlimme Treiben in Samaria, das selbst Heiden in Staunen versetzen würde, veranlaßt das richtende Einschreiten Jahwes, das nur einen verschwindenden Rest übrig läßt. Zu streichen sind wohl v 1<sub>b</sub> (außer  $\text{זֶשֶׁל}$ ), der die Geltung des Gotteswortes auch auf Juda ausdehnen soll, aber mit seiner ersten Person nicht vor  $\text{זֶשֶׁל}$  paßt, und v 7, der die Reihe der parallelen Sätze stört und wohl eine Glosse zu v 8<sub>b</sub> ist. Dagegen ist die Streichung von v 14<sub>b</sub> aus dem Grunde, daß die Erwähnung Bethels im Zusammenhang nicht vorbereitet sei, unnötig, wenn v 13-15 ursprünglich ein selbständiges Stück waren. Der Abschnitt v 3-8 gehört sachlich vielleicht in den Zusammenhang von 7 15. — **b. Kap. 4:** v 1-3 Gerichtsdrohung über die üppigen Frauen Samariens, die an der Bedrückung der Armen mitschuldig sind; 4<sup>4-13</sup> da Israel sich durch die mannigfachen Züchtigungen nicht zur Bekehrung treiben ließ, wird es trotz seines eifrigen Opfern von Jahwe verworfen werden. Die letztere Rede ist strophisch gegliedert, die Strophen schließen mit dem gleichen Refrain. Da die Strophe v 7-8 zu lang ist, dürfte sie nachträglich erweitert sein. Da v 4-11 Israel im Plural anreden, wird der die singularische Anrede aufweisende, übrigens verstümmelte v 12 aus anderm Zusammenhang beigefügt sein. Der im Stil Deuterocesajas gehaltene v 13 ist ein liturgischer Zusatz, der wohl das Ende eines Leseabschnittes im Synagogengottesdienst markiert. — **c. Kap. 5 1-6:** v 1-2 Klagelied auf den Fall Israels; v 3 neun Zehntel des Volkes fallen im Kampf; v 4-6 der rechte Weg zum Leben ist das Suchen Jahwes, nicht der Besuch der Kultusstätten, die dem Gericht verfallen. — **d. Kap. 5 7-17:** v 7-13 wehe über die, die das Recht beugen und die Armen bedrücken! Jahwe wird sie nicht im Genuß ihrer Schätze lassen; v 14-15 Aufforderung zur Bekehrung; v 16-17 Jahwe wird allgemeine Trauer über das Land bringen. V 8-9 sind ein hymnologischer Zusatz wie 4 13. V 13 zu streichen ist nicht notwendig; Amos selbst schweigt zwar nicht aus Klugheit, aber andere tun es, und das charakterisiert die Zeit. V 14-15 sind eine Variante zu v 4-6. — **e. Kap. 5 18-27:** v 18-20 wehe über die, die den Tag Jahwes herbeisehnen, denn er ist ein Tag des Unglücks! v 21-25 Jahwe verlangt Gerechtigkeit und nicht Kultus; v 26-27 Androhung der Exilierung Israels. Der durch die singularische Anrede auffallende v 23 ist wohl eine Einschaltung aus anderm Zusammenhang. V 26 ist uns unverständlich, darum aber noch nicht unecht. — **f. Kap. 6:** wehe über die, die, den Tag des Unglücks fern wägend, in Saus und Brans dahinleben! Jahwe wird Israels Stolz brechen und es durch Exilierung und Pest dezimieren, weil man sich um das Recht nicht kümmert. Auch hier dürften Aussprüche aus verschiedenen Zusammenhängen kombiniert sein, da Vorwürfe und Drohungen sich mehrfach in buntem Wechsel wiederholen. Die Verbesserung des Gedankenganges durch Ausscheidungen (z. B. von v 9-10) oder Umstellungen ist daher schwerlich berechtigt. Uebrigens ist auch hier tat-

sächlich nur von Nordisrael die Rede (v 6, 8, 14); auch v 11 redet nicht von Israel und Juda, sondern „das große Haus und das kleine Haus“ sind kollektiv zu deuten und meinen Paläste und Hütten. Daher sind in v 1 die Worte  $\text{וְהָיָה כְּבֵיתֵינוּ}$  als Zusatz zu streichen. Auch v 2 kann nicht von Amos stammen, da die hier genannten Orte meist erst nach seiner Zeit (cf. Nr. 4 b) von den Assyern zerstört sind.

3. Der dritte Hauptteil (**Kap. 7—9**) berichtet hauptsächlich von den Visionen des Amos. Der in der Ichform gehaltene Bericht ist sicher vom Propheten selbst verfaßt. Er wird aber unterbrochen durch mehrere Einschaltungen und ergänzt durch einen Anhang mit Heilsweissagungen. — a. Die Visionen 7<sup>1-9</sup> 8<sup>1-3</sup> 9<sup>1-4</sup> zeigen unter verschiedenen Bildern (Heuschrecken, Feuer, Jahwe mit einem Bleilot in der Hand, ein Obstkorb [פֶּתַח — פֶּתַח], Zerstörung eines Tempels durch Zerschmetterung der Säulen) das Nahen des Gerichtes; in den beiden ersten läßt sich Jahwe durch die Fürbitte des Propheten bewegen, es nicht eintreten zu lassen, in den beiden folgenden erklärt Jahwe, daß er seinen Gerichtsbeschluß nicht wieder rückgängig machen werde, in der letzten wird die Wirkung des Gerichtes geschildert: kein einziger entrinnt ihm. — b. An den Bericht über die dritte Vision, der mit einer Androhung des Gerichtes über die Heiligtümer und über den König Jerobeam schließt, ist in 7<sup>10-17</sup> der über die aus Anlaß einer gleichen Drohung erfolgte Ausweisung des Propheten aus dem Nordreich durch den Priester Amasja angeschlossen; Amos beantwortet die Ausweisung mit dem Hinweis auf seinen göttlichen Auftrag und einer Wiederholung seiner Drohung mit persönlicher Zuspitzung auf Amasja. Dieser Bericht spricht von Amos in der dritten Person und unterbricht zugleich die eng zusammengehörenden Visionsberichte 7<sup>7-9</sup> und 8<sup>1-3</sup>, ist also sicher erst von einem Herausgeber verfaßt und eingeschaltet. — c. Zwischen die vierte und fünfte Vision ist in 8<sup>4-14</sup> eine Sammlung weiterer Gerichtsankündigungen eingeschaltet. V<sup>4-8</sup> bedrohen die Kornwucherer mit der Ankündigung einer Strafe (Erdbeben); hier ist vielleicht v 6a eine Auffüllung nach 2 6. V<sup>9-10</sup> kündigen einen Tag der Finsternis und allgemeiner Trauer an; sie sind von MARTI ohne genügenden Grund als eschatologischer Zusatz gestrichen, erklären sich vielmehr wohl als veranlaßt durch die am 15. Juni 763 beobachtete Sonnenfinsternis. V<sup>11-12</sup> kündigen einen Hunger und Durst nach einem Orakel Jahwes an, der ungestillt bleiben soll. V<sup>13-14</sup> drohen den Israeliten, die bei ihren Gottesbildern schwören, den Tod des Verschmactens an. Trennt man v 11-12 und v 13-14 voneinander (cf. v 13 den neuen Ansatz mit  $\text{וְיָדַעְתֶּם}$ ), so fällt jeder Grund fort, einen Teil von v 11-12 zu streichen, da dann nicht Amos mit den Begriffen Hunger und Durst spielt, sondern zwei Sprüche vom Herausgeber nach dem Stichwort „Durst“ zusammengestellt sind. — d. Der Anhang 9<sup>5-15</sup> enthält in v 5-6 einen hymnologischen Satz nach Art von 4<sup>13</sup> 5<sup>8</sup> f., der wohl ebenso wie jene ein späterer liturgischer Zusatz am

Schluß eines synagogalen Leseabschnittes ist, sodann in v 7,8<sup>a</sup> einen Einzelausspruch, der einen prinzipiellen Vorzug Israels vor andern Völkern leugnet und ihm Vernichtung ankündigt, endlich aber, durch v 8<sup>b</sup> vermittelt, eine Anzahl von Heilsweissagungen (v 9-15). Das Gericht ist ein Sichtsprozeß, der nur die Sünder ausscheidet (v 9-10). Dann wird die eingefallene Hütte Davids wieder aufgerichtet, und Israel gewinnt die Herrschaft über alle Völker, insbesondere Edom (v 11-12). Das Land aber wird mit wunderbarer Fruchtbarkeit gesegnet (v 13-15). Die Echtheit ist von den meisten preisgegeben. Amos hat das Gericht tatsächlich als ein absolutes Vernichtungsgericht, wenn auch nur über das Nordreich, gedacht (9 1-4), die Korrektur v 8<sup>b</sup> und die Darstellung des Gerichtes in v 9 f. ist also nicht in seinem Sinn: v 11 f. setzen den Fall der davidischen Dynastie schon voraus, und v 12 redet von dem Ueberrest Edoms, als hätte auch dieses bereits schwere Einbuße erlitten (cf. Mal 1 3 f.); zu Amos' Zeit herrschte übrigens Juda noch über Edom, so daß v 12 aus seiner Zeit kaum zu verstehen wäre.

**4. Person und Zeit des Propheten. a. Persönliches.** Nach 1 1 stammte Amos aus Tekoa in Juda. Von Beruf war er Schafhirt (1 1 7<sup>22</sup>, so ist wohl auch 7 14 statt 7<sup>22</sup> zu lesen, cf. 7<sup>82</sup> 7 15) und Sykomorenzüchter (7 14). Aus der letzteren Angabe hat man (z. B. OORT) Zweifel an der Herkunft des Propheten aus Tekoa hergeleitet, weil hier das Klima für Sykomoren ungeeignet sei: aber, wenn das auch richtig wäre, so würde nichts die Annahme hindern, daß die Pflanzungen an anderen Orten lagen und Amos doch in Tekoa wohnte. Ganz unberechtigt ist es, aus der Tatsache, daß er als Prophet im Nordreich auftrat, zu folgern, daß er nicht Judäer gewesen sein könne. Für die Richtigkeit dieser Angabe spricht schon, daß Amasja, der Priester von Bethel, ihm nicht einfach das Reden verbietet, sondern ihn nach Juda verweist (7 12). Auf seinen prophetischen Beruf war er nicht vorbereitet, insbesondere war er kein Mitglied einer prophetischen Genossenschaft gewesen (7 14 f.); ganz unvermittelt rief ihm Jahwe hinter der Herde weg. Dem Rufe folgend, ging er in das Nordreich, wo er an verschiedenen Orten aufgetreten zu sein scheint, besonders in Samaria (3 9 4 1 6 1) und in Bethel (7 10 ff.). Hier in Bethel erhielt er einen Ausweisungsbefehl durch den Priester Amasja (7 10 ff.). Vermutlich kehrte er tatsächlich nach Juda zurück, da er seinen Auftrag ausgerichtet hatte und andernfalls uns wohl von den Folgen seines Widerstandes etwas gemeldet wäre.

**b. Zeit.** Nach 1 1 trat Amos zur Zeit der Könige Uzziä von Juda (789—738) und Jerobeam von Israel (784—744) auf, was auch durch 7 9 ff. bestätigt wird. Genauer wird an die zweite Hälfte der Regierungszeit Jerobeams zu denken sein. Denn die Reden des Amos setzen die Siege Jerobeams voraus, wenn er Israel sich über Dodebar und die Eroberung von Karnajim freuen läßt (6 13, vgl. MARTI z. St.), wenn er Israels Gebiet südlich bis zum Bach der Araba reichen läßt (6 14), und wenn er oft auf die

Ueppigkeit und Schwelgerei der Machthaber hinweist, die eine äußerlich glückliche Lage des Reiches voraussetzen (2 8 41 64 ff.). Wenn VALETON meint, das Auftreten des Amos habe die ersten Erfolge Tiglathpilesers zur Voraussetzung, sei also nach 742 anzusetzen, so ist das nicht richtig; assyrische Heere erschienen in der Nähe Israels auch schon 773, 772, 765, 755, und es geht auch kaum an, das Lebensende Jerobeams, unter dem doch Amos auftrat, soweit herabzurücken. Wahrscheinlich trat auch Amos schon etwas früher als Hosea auf, denn dieser scheint sein Wort, Bethel solle zu einem Beth-awen werden (5 5), schon voranzusetzen (cf. Hos 4 15 5 8 10 5, falls hier nicht nachträgliche Korrekturen nach Am 5 5 vorliegen). Demnach wird Amos etwa um 760 aufgetreten sein. Bestätigt wird das, wenn 8 9 wirklich auf die Sonnenfinsternis vom Jahre 763 anspielt. Die weitere Angabe von 11, daß Amos zwei Jahre vor dem (auch Sach 14 5 erwähnten) Erdbeben auftrat, nützt uns nichts, da wir die genaue Zeit desselben nicht kennen.

**5. Charakteristik. a. Formelles.** Die einzelnen Redestücke sind gewöhnlich klar und scharf gegliedert. Mehrfach wird die Gliederung durch einen Refrain oder durch ein Rahmenschema für die einzelnen Teile stark hervorgehoben (1 3 ff. 4 6 ff. 7 1 ff. 8 1 ff.). Da die Teile dann gewöhnlich ungefähr gleiche Länge haben, kann man in gewissem Sinn von Strophenbildung sprechen. Doch gelingt der Versuch, das ganze Buch oder wenigstens seinen größten Teil nach Strophen zu gliedern, nicht; eine durchgehende Rhythmisierung (SIEVERS, LÖHR, BAUMANN, MARTI) erfordert die Annahme einer gar zu weitgehenden Bearbeitung des Textes. Der Satzbau ist einfach, der Ausdruck schlicht und natürlich. Doch fehlt es nicht an Kunstmitteln wie rhetorischen Fragen, Bildern, Kehrversen, so daß das Urteil, Amos sei „*imperitus sermone*“ (HIERONYMUS), nicht aufrecht erhalten werden kann. Vor allem weiß Amos durch den Aufbau seiner Rede zu packen, vgl. z. B. die Rede 1 3 ff., wo er sich zunächst die allgemeine Zustimmung sichert, indem er den Heiden das Gericht verkündet, dann abermals genau so anhebt wie bei ihnen, um plötzlich Israels Namen zu nennen, und vgl. ferner die Steigerung in seinen Visionsberichten 7 1 ff.

**b. Inhaltliches.** Sachlich sind die Reden des Amos durch einen dreifachen Gegensatz gegen die Volksmeinung charakterisiert, worin ihm die weiteren Propheten nur teilweise folgen. 1. Israel hielt sich für das erwählte Volk Jahwes und glaubte daher, von ihm nichts befürchten zu müssen. Amos betont gleichfalls, daß Jahwe, der doch über alle Völker verfügt (9 7), nur zu Israel in ein Vertrauensverhältnis getreten ist (3 2), aber er folgert daraus, daß Israel doppelt verantwortlich ist und darum besonders streng bestraft wird (3 2). — 2. Israel glaubte, seine Pflichten gegen Jahwe erfüllt zu haben, wenn es ihm opferte, und um so besser, je mehr es das tat. Amos erklärt die Opfer prinzipiell für unnötig (5 25), und einen bloß äußeren Kultus ohne den entsprechenden sittlichen Wandel erklärt er geradezu für Jahwe verhaßt

(44 ff. 521 ff.). Er betont den sittlichen Charakter Jahwes und fordert daher besonders Gerechtigkeit und Milde gegen die Armen (515,24 cf. 26 ff. 39 f. 41 57,10 ff. etc.). — 3. Israel sehnte den Tag Jahwes herbei als einen Tag des Gerichtes über die Heiden und des Glückes für sich selbst (518). Amos teilt die Erwartung dieses Tages, hält ihn auch für einen Tag des Gerichtes über die Heiden (13—23), vor allem aber auch über Israel (518 ff.). Anfangs hielt er das Gericht über Israel noch für abwendbar (54 ff. 14 f. 71 ff. 4 ff.), später überzeugte er sich, wohl durch die Wirkungslosigkeit seiner eigenen Bemühungen, daß es nicht mehr abzuwenden sei (77 ff. 81 ff. 91 ff. 26). Er erwartet von ihm die absolute Vernichtung Israels, kein einziger wird entrinnen (91 ff.; anfangs scheint er es weniger absolut vorgestellt zu haben, 312). Für eine Hoffnung auf die Zukunft bleibt da kein Raum, und tatsächlich fehlt denn auch die Heilsw Weissagung bei Amos völlig (98. ff. sind unecht). Doch ist zu beachten, daß er nur von Nordisrael redet, für Juda also Besseres erwartet haben kann. Wenn man behauptet, für ihn sei Jahwe eine starre Verkörperung der Gerechtigkeit, so ist das nicht richtig. An Erweisen der Liebe und des Mitleids und an Versuchen, Israel durch sanftere Züchtigungen zur Bekerung zu treiben, hat es nicht gefehlt (29 ff. 46 ff. 71-6); nur das ist richtig, daß im Widerstreit der Liebe und Gerechtigkeit die letztere doch schließlich den Sieg davonträgt. Zur Würdigung vergesse man nicht, daß die Geschichte nicht Hosea, sondern Amos Recht gegeben hat.

**6. Die Entstehung des Buches.** Wie der Gebrauch der ersten Person in 71 ff. 81 ff. 91 ff. lehrt, hat Amos wenigstens einzelne Stücke selbst aufgezeichnet. Ob er auch ein Buch seiner Reden zusammenstellte, oder ob das erst ein anderer nach seinem Tode unter Benutzung seiner eigenen Aufzeichnungen tat, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls aber geht die jetzige Anlage des Buches nicht völlig auf Amos zurück. Von den Einschaltungen in den in der ersten Person abgefaßten Visionsbericht stammt wenigstens eine (710-17), wiewohl ihre Stellung sachlich motiviert ist, sicher nicht von Amos, da sie von ihm in der dritten Person erzählt. Vermutlich ist sie von jemandem geschrieben, der Amos persönlich nahe stand und seine Schicksale genau kannte. Derselbe Autor mag auch sonst manches nachgetragen haben; auf ihn geht wohl auch die Ueberschrift 11a zurück, während der schlecht anschließende Relativsatz v 16 erst später beigefügt sein wird. — Das Buch hat dann aber noch eine zweite Bearbeitung erfahren, die wohl der nachexilischen Zeit angehört und mit der Sammlung der prophetischen Schriften zusammenhängt. Bei dieser Gelegenheit sind 1. einige Sätze resp. Satzteile eingeschaltet, die Amos' Reden auch auf Juda bezogen (24 f. 31b 61\*, cf. die analogen Zusätze im Buche Hos, § 128,4), 2. einige Sprüche über heidnische Völker nachgetragen (19-12 cf. 912), 3. die Gerichtsdrohungen durch eine Heilsw Weissagung ergänzt (980-15). Aus noch etwas späterer Zeit dürften die hymnologischen Zusätze 413 58-9 95-6 herrühren, die wohl durch den Gebrauch



des Buches in den Synagogengottesdiensten veranlaßt sind und das Ende von Leseabschnitten markieren.

### § 131. Obadja.

**Literatur:** Kommentare: CPCASPARI 1842; PTPEROWNE (Cambridge Bible) 1898; KMARTI (HSAT) 1910. — *Abhandlungen:* FDELITZSCH, Wann weissagte Obadja? ZITB 1851 S. 91 ff.; HWINKLER, Altorient. Forschungen II 1909 S. 425 ff.; ACONDAMIN, L'unité d'Abdias, RB 1900 S. 261 ff.; ESLEVERS, Alttestl. Miscellen VII 1907; HBEKEL, Ein vorexil. Orakel über Edom . . . die gemeinsame Quelle von Ob 1—9 u. Jer. 49 7-22, StKr 1907 S. 315 ff.

**1. Das Problem und seine Lösungen.** Das kleine Büchlein Obadja (עֲבַדְיָה, Ἀβδίας, Ὀβδίας) enthält ein ziemlich kompliziertes Einleitungsproblem. **a.** Zunächst fällt auf, daß einige seiner Sätze sich auch in Jer 49 ff. finden, nämlich v 1-4 = Jer 49 14-16 und v 5 = Jer 49 9; vgl. auch v 6 mit Jer 49 10a, v 8 mit Jer 49 7, v 9a mit Jer 49 22b. Im allgemeinen macht der Wortlaut bei Obadja den originaleren Eindruck; namentlich ist hier (v 4) das עָפְרָה gut verständlich, während es Jer 49 beziehungslos geworden ist. Von der Voraussetzung aus, daß Jer 49 wirklich in der vorliegenden Form von Jeremia stamme, mußte man daher urteilen, daß Obadja älter als Jeremia sei (so noch VOLCK, RE<sup>3</sup> XIV S. 246 ff.), was auch durch die Stellung der Buches vor Micha bestätigt zu werden schien. Da ferner Ob 17 schon in Joel 3 5 zitiert zu sein schien, Joel aber in die Zeit des Joas verlegt wurde (§ 129, 4b), mußte Obadja noch früher angesetzt werden. Indem man die v 10 ff. erwähnte Tat der Edomiter mit II Chr 21 16 f. kombinierte, wo freilich die Edomiter nicht erwähnt werden, gewann man die Datierung aus der Zeit des Königs Joram von Juda (849—842). Doch scheiterte dieser Ansatz an der Erkenntnis, daß v 10 ff. eine befriedigende Erklärung nur aus dem Verhalten der Edomiter bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar im Jahre 586 finden. — **b.** Waren nun aber doch Ob 1-9 älter als Jeremia, so schien nur die Annahme übrig zu bleiben, daß Obadja und Jeremia beide einen älteren Propheten, den Urobadja, benutzten (so EWALD u. a.). Für die Herleitung von v 1-9 und 10 ff. von verschiedenen Autoren sprach auch, daß das Gericht an Edom nach v 7 durch seine Nachbarn, nach v 18 durch Israel vollzogen wird. — **c.** Nun erkannte jedoch GIESEBRECHT, daß die Obadja parallelen Sätze in Jer 49 sekundär sind (§ 118, 7). Damit fiel die Nötigung fort, Ob 1-9 für vorexilisch zu halten. Andererseits erkannte man, daß der durch das Verhältnis von Ob 7 und 18 erforderte Schnitt im Buche Ob hinter v 15 zu machen ist: hier hört die direkte Anrede an die Edomiter auf, und von hier ab ist das Gericht über Edom durchgängig ein zukünftiges, während es vorher meist als schon eingetreten vorgestellt ist (die Ausnahmen werden auf Uebearbeitung von v 1-15 beruhen). So ergab sich die These, daß der Kern von v 1-15 ein über Edom schon hereingebrochenes Gericht als die wohlverdiente Strafe für sein feindliches Verhalten gegen Juda im Jahre 586 schildere, daß aber die Schilderung durch Uebearbeitung und durch den An-

hang v 16 ff. in eine Weissagung eines künftigen Gerichtes umgebildet sei (so WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI und im allgemeinen auch DUMM). — d. Einen vermittelnden Standpunkt nimmt SELLIN ein, wenn er einen Schnitt sowohl hinter v 9 wie hinter v 15 macht und eine sukzessive Entstehung in drei Absätzen annimmt, indem er v 1-9 wegen der Benutzung durch Jeremia in die Zeit Jorams, v 10 ff. in die Zeit kurz nach 586 und v 16 ff. in das 5. Jh. verlegt. — e. Endlich sieht BUDE in dem Ganzen ein ungeschicktes Flickwerk: v 1-9 seien aus Jer 49 entlehnt, v 10-14, 15b seien eine Wiedergabe der seit dem Exil üblichen Anklage gegen Edom, in v 15a, 16 ff. sei eine allgemeinere Prophetie auf Edom zurechtgebogen.

**2. Analyse.** Im ganzen dürfte die unter Nr. 1c entwickelte Auffassung des Buches den Tatsachen am besten gerecht werden. Doch bedarf sie einer etwas genaueren Ausarbeitung. Der erste Teil (v 1-15) ist im allgemeinen eine Rede Jahwes an Edom. Eine Ausnahme machen v 1b<sub>2</sub> (von  $\text{הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  an), v 6, 8-9 (in v 9 lies  $\text{וְיָדָע}$  statt  $\text{וְיָדָעֵי}$ ) und v 15a. Außerdem sind als Zusätze auszuscheiden der den Parallelismus störende v 5a<sub>3</sub> und vielleicht eine Reihe kleinerer Elemente. Aber auch in dem so gereinigten Text ist noch nicht alles klar. Denn während das Gericht meist als schon eingetreten dargestellt wird (v 2-3, 7a und wohl auch v 10 ff.), ist es in v 4, 7b, 15a und wohl auch v 5\* noch zukünftig. Die letzteren Verse werden also der überarbeitenden Hand angehören. Im zweiten Teil (v 16 ff.) befremdet die direkte Anrede an die Israeliten in v 16; zugleich ist auch nur hier von einem Gericht über alle Völker die Rede; v 16 ist also ein später Zusatz.

**3.** Danach scheinen in der Entstehung des Buches drei Stadien angenommen werden zu müssen. **a. Die Grundlage** bildet die Schilderung eines über Edom hereingebrochenen Gerichtes, in dem der Verfasser eine Strafe für sein Vergehen gegen Juda sieht (v 2, 3, 7a, 10-14; dazu die Zusätze v 5a<sub>2, 6</sub>). Nach v 10 ff. stammt diese Schilderung sicher aus der Zeit nach 586. Nach v 7a ist das Gericht durch einen räuberischen Ueberfall der Nachbarvölker vollzogen. Man darf dabei wohl an ein Vorspiel der Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer denken und vielleicht an das gleiche Ereignis, das auch Mal 1 2 ff. im Auge hat, das also wohl kurz vor 460 eintrat; doch ist es nicht ausgeschlossen, daß das Vordringen der Nabatäer schon im 6. Jh. begann (cf. Ezech 25 4, 10), das Stück also schon aus dem 6. Jh. stammt (so DUMM). — **b. Die Umarbeitung in eine Prophetie.** Da aber die Meinung, Edom habe damit seine Rolle ausgespielt, sich als irrig erwies, wurde die Schilderung des vergangenen Gerichtes in eine Prophetie über ein kommendes umgearbeitet durch Hinzufügung von v 4, 5\*, 7b, 15b und v 17 ff. (dazu der Zusatz v 8-9). Wir werden diese Umarbeitung der Zeit nach 460 zuweisen müssen, dürfen aber kaum mit MARTI und DUMM bis in die Makkabäerzeit hinabgehen, müssen vielmehr vor 312 stehen bleiben, wo die Edomiter definitiv von den Nabatäern aus ihrem Felsennest verdrängt waren,

so daß sich als Zeit der Bearbeitung das 4. Jh. ergibt. Der Verfasser verleiht vor allem der jüdischen Gemeinde Sicherheit vor dem Gericht auf dem Zion und Siege über die Nachbarvölker, darunter speziell auch Edom. — **c. Eschatologische Uebearbeitung.** Endlich ist das Ganze noch einmal, wohl bei der Schlußredaktion der Prophetenschriften im 3. Jh., überarbeitet worden, und zwar in eschatologischem Sinn. Damals kamen hinzu v 1b<sub>3</sub> (Jahwe bietet die Völker zum Kampf gegen Jerusalem auf, um sie vor Jerusalem zu vernichten, cf. Ezech 38 ff., Joel 4 1 ff.), v 15a, 16, 21b.

Jona siehe § 94.

### § 132. Micha.

**Literatur:** Kommentare: PCASPARI 185 ff.; TRORDA 1869; LREINKE 1874; TKCHEYNE (Cambridge Bible) 1882, 1895; HGUTHE (BSAT) 1910. — Abhandlungen: BSTADE, Bemerkungen über d. B. Micha, ZATW 1881 S. 161 ff., 1883 S. 1 ff., 1884 S. 291 ff., 1903 S. 163 ff.; WNOWAEC, Bemerkungen über d. B. Micha, ZATW 1884 S. 277 ff.; VRYSSEL, Untersuchungen über d. Textgestalt u. Echtheit d. B. Micha 1887; WPONT, Micha-Studien, Theol. Studien 1888 S. 285 ff., 1889 S. 436 ff., 1892 S. 329 ff.; HJELHORST, De profetie van Micha 1891; JFAYLOR, The MT and the ancient versions of Micah 1891; WHKOSTERS, De samenstelling van het boek Micha, ThP 1893 S. 249 ff.; ESIEVERS, Alttestl. Miscellen X, 1907; JMPSMITH, The strophic structure of the book of Micah, AJSL 1908 S. 187 ff.; PILAURT, The book of Mikah 1910.

**1. Die Person des Propheten.** Der Name des Propheten lautet 1 1 מִיכָה; das ist eine Verkürzung aus מִיכָה־בֶּן־יִמְיָ (so Jer 26 18 Ket., cf. LXX Μειχαζίζης), מִיכָה־בֶּן־יִמְיָ oder מִיכָה־בֶּן־יִמְיָ (= wer ist wie Jahwe?). Seine Heimat war nach der seinem Namen 1 1 und Jer 26 18 beigefügten Apposition מִיכָה־בֶּן־יִמְיָ Morescheth (nach 1 14 bei Gath); doch könnte מִיכָה־בֶּן־יִמְיָ auch eine Ableitung vom Ortsnamen Marescha (מִרְשָׁה, מִרְשָׁה = Tell Sandahanna bei Eleutheropolis, cf. 1 15) sein. Sein Auftreten fällt nach 1 1 in die Zeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskia, also in die letzten Jahrzehnte des 8. Jh. und vielleicht auch noch in den Anfang des 7. Jh. Eine Bestätigung findet diese Angabe darin, daß Micha nach 1 1b noch gegen Samaria weissagte, und daß der Ausspruch 3 12 in Jer 26 18 f. der Zeit Hiskias zugewiesen wird. Ueber die Frage, ob er auch noch unter Manasse wirkte, vgl. Nr. 5 b. Nach I Reg 22 23b, wo der Anfang unseres Buches als Ausspruch des Micha b. Jimla zitiert wird, müßte Micha freilich mehr als 100 Jahre früher angesetzt werden; aber I Reg 22 23b ist zweifellos ein auf irrthümlicher Identifizierung der beiden Micha beruhender Zusatz; er fehlt noch in LXX.

**2. Inhalt.** Das Buch zerfällt in vier Teile: im ersten und dritten (Kap. 1—3 und 6 1—7 6) herrscht die Buß- und Gerichtspredigt vor, im zweiten und vierten (Kap. 4—5 und 7 7—20) die Heilsweissagung. **a. Kap. 1—3:** 1 2—4 Jahwes Erscheinen zum Gericht unter gewaltigen Begleiterscheinungen; 1 5—7 das Gericht bricht zuerst über Samarien herein, 1 8—16 erstreckt sich dann aber auch auf die Städte Judas, worüber der Prophet unter Verwendung der Namen zu Wortspielen (Text stark entstellt) in Klagen ausbricht; 2 1—5 zur

Strafe für die Habgier der Mächtigen soll ihr Besitz die Beute anderer werden; 2<sup>6-7</sup> zwar verbittet man sich solche Drohungen als unvereinbar mit dem Charakter Jahwes; 2<sup>8-11</sup> doch wegen der schlimmen Gewalttaten muß der Prophet die Vertreibung aus dem Lande ankündigen, wenn er auch damit kein Prophet nach dem Herzen des Volkes ist; 2<sup>12-13</sup> künftig aber wird Jahwe den Ueberrest Israels wieder sammeln und heimführen; 3<sup>1-4</sup> die Beamten, die das Volk aussaugen, werden dereinst vergeblich zu Jahwe schreien; 3<sup>5-8</sup> die Propheten, die je nach der Bezahlung Heil oder Unheil weissagen, werden keine Offenbarungen mehr von Jahwe erhalten; 3<sup>9-12</sup> um der bestechlichen Führer willen wird Jerusalem verwüstet und der Zion als Ackerland gepflügt werden. — **b. Kap. 4—5:** 4<sup>1-5</sup> einst werden alle Völker nach dem Zion wallfahren, um durch Jahwes Tora ihre Streitigkeiten entscheiden zu lassen, daher werden die Kriege aufhören; 4<sup>6-8</sup> Jahwe sammelt die Zersprengten und herrscht auf dem Zion über sie; 4<sup>9-10</sup> Zion wird nach Babel deportiert, von dort aber durch Jahwe errettet; 4<sup>11-13</sup> Jahwe entbietet die Völker gegen Jerusalem, um sie dort zu richten; 4<sup>14</sup> Aufforderung zur Klage über den dem Richter Israels drohenden Schlag; 5<sup>1-3</sup> aus dem kleinen Bethlehem wird der ideale Herrscher kommen; 5<sup>4-5</sup> wenn Assur wieder droht, wird man ihm viele Fürsten entgegenstellen, die es zurückdrängen und in seinem eigenen Lande schlagen; 5<sup>6-8</sup> der Rest Jakobs wird dem Tau gleich nur von Jahwe abhängen und einem Löwen gleich Beute machen; 5<sup>9-14</sup> Jahwe wird alles Kriegsmaterial und alle heidnischen Kultgegenstände vertilgen und an den ungehorsamen Völkern Rache nehmen. — **c. Kap. 6 1—7 6:** 6<sup>1-5</sup> Jahwe hält seinem Volke den Undank für seine Wohltaten vor; 6<sup>6-8</sup> zur Sühne verlangt er nicht Opfer, sondern nur einen neuen Wandel in Gerechtigkeit, Liebe und Demut; 6<sup>9-16</sup> wer sich durch Betrug im Handel zu bereichern sucht, wird den Ertrag seiner Arbeit nicht genießen; 7<sup>1-6</sup> die Korruption ist allgemein, selbst den nächsten Verwandten darf man nicht mehr trauen. — **d. Kap. 7 7-20:** v<sup>7-10</sup> geduldig trägt das Volk die Strafe seiner Sünden, hofft aber auf Jahwes einstige Hilfe gegen seine Feinde: v<sup>11-13</sup> dann werden Jerusalems Mauern wieder gebaut, die Versprengten heimgeführt, alle andern Länder verwüstet; 14-17 möchte Jahwe sich seiner Herde wieder annehmen und die Heiden demütigen! v<sup>18-20</sup> Lobpreis Jahwes, der die Sünden vergibt und seine Verheißungen erfüllt.

**3. Kap. 1—3. a. Der Sammlungscharakter.** In der Regel hält man Kap. 1—3 für eine einheitliche Rede. Man gerät jedoch dann in kaum lösbare Schwierigkeiten. Nach Jer 26<sup>18</sup> ff. ist das Wort 3<sup>12</sup> zur Zeit Hiskias (720—692) gesprochen. Die Voraussetzung einer Verwüstung der Landschaft Juda in 1<sup>8</sup> ff. führt dann genauer in das Jahr 701. Aber wie konnte Micha damals die Zerstörung Samarias weissagen, das doch längst gefallen war (1<sup>5-7</sup>)? Man hilft sich mit der Annahme, Micha habe damals eine seiner früheren Weissagungen als Zitat angeführt, weil er jetzt über Jerusalem

Analoges zu weissagen hatte (aber 1 5-7 geben sich nicht als Zitat eines älteren Orakels), oder mit der andern, Samaria sei 722 wohl erobert, aber nicht zerstört (aber daß Samaria 701 noch einmal eine Rolle spielte, ist sonst nicht bezeugt). Andere haben deswegen, weil 1 5-7 eine Ansetzung vor 722 fordern, die ganze Rede in die Zeit vor 722 verlegt. Das ist trotz Jer 26 18 ff. möglich, wenn man, gestützt auf II Reg 18 9 ff., Hiskia schon 728 zur Regierung kommen läßt; aber daß Juda an dem Aufstand von 724 ff. beteiligt war und daher von den Assyren verwüstet wurde, wie es 1 8 ff. voraussetzen, ist wiederum nicht bezeugt. Diese Schwierigkeiten schwinden, wenn man die Annahme aufgibt, Kap. 1—3 seien eine einheitliche Rede. Und in der Tat ist diese Annahme auch aus andern Gründen nicht aufrecht zu erhalten. Nach der jetzigen Verbindung von 1 8 mit 1 7 müßte Micha über die Zerstörung Samarias und die Vernichtung seiner Götzen klagen, was undenkbar ist. Ein einheitlicher Gedankengang läßt sich in Kap. 1—3 nicht nachweisen, vielmehr macht das Ganze den Eindruck einer Sammlung teilweise paralleler Aussprüche. Und das מִיכָה 31 wäre inmitten einer Rede nur dann erklärlich, wenn es gedeutet werden dürfte „ich aber sage im Gegensatz gegen die falschen Propheten (2 11), deren Worte ich in 2 12-13 angeführt habe, folgendes“, doch ist diese Deutung ganz unmöglich. Betrachten wir Kap. 1—3 als eine Sammlung kleiner Stücke, so haben wir deren Abfassungszeit unabhängig vom jetzigen Kontext zu bestimmen. — **b. Die Einzelstücke.** Den ersten Abschnitt bilden wohl 1 2-7. Zwar sehen manche (STADE, MARTI) in v 2-4 eine Ankündigung des allgemeinen Weltgerichtes, in welchem Falle sie weder mit v 5-7 verbunden noch überhaupt für vorexilisch gehalten werden könnten; doch ist das בְּיָמֵי in v 2 wohl nicht mit „gegen euch“, sondern mit „in eurer Mitte [gegen Israel]“ zu übersetzen, so daß v 2-4 ganz wohl als eine grandiose Einleitung zu v 5-7 betrachtet werden können. Die Ankündigung eines Gerichtes über Samarien ist sicher vor 722 anzusetzen; wieweit wir hinter dies Datum zurückgehen müssen, wissen wir nicht; nach v 1 könnten wir bis etwa 735 hinaufgehen. Die Bezugnahme auf Juda (v 5b<sup>2</sup>), die aus dem Zusammenhang herausfällt, stammt sicher von einem Bearbeiter; dagegen liegt zur Streichung von v 7 kein genügender Grund vor. — Ob 1 8-16 wirklich die Verwüstung Judas durch die Assyrer im Jahre 701 voraussetzen, ist nicht so sicher, wie man meist annimmt. Ist v 15b zu deuten „bis Adullam kommt das Heer Israels“, so dürfte eher an die Verwüstung im syrisch-ephraimitischen Krieg (735) zu denken sein. Zur Streichung von v 10-15 (MARTI) geben die Wortspiele, die freilich nicht nach unserm Geschmack sein mögen, keinen Anlaß. — In **Kap. 2** gelten v 12-13 seit STADE (ZATW 1881 S. 162 f.) fast allgemein als unecht, da sie das Exil voraussetzen. Von Micha könnten sie nur dann stammen, wenn sie sich lediglich auf Nordisrael bezögen und nach 722 gesprochen wären; jedenfalls geht es nicht an, sie den falschen Propheten von 2 11

zuzuschreiben, da diese keine Zerstreung Israels erwarten. In 2<sup>1-11</sup> ist der Text so entstellt, daß man auf ein Urteil am besten verzichtet. Man wird daher auch einzelne Sätze, die besondere Schwierigkeiten bieten, wie v<sup>4</sup> und 5, nicht für unecht erklären dürfen. Das  $\text{זָרַעְךָ} \text{וְרֵעֵךְ}$  und das durch Korrektur aus  $\text{לְבָרְךָ} \text{וְרֵעֵךְ}$  zu gewinnende  $\text{לְאֶרֶץ} \text{וְרֵעֵךְ}$  gestatten den Schluß, daß v<sup>1-11</sup> oder wenigstens v<sup>6-11</sup> nicht auf Juda, sondern auf Nordisrael gehen: dann sind sie natürlich vor 722 gesprochen. — Das gilt wohl auch von 3<sup>1-4</sup> und 5-8 wegen „Hans Jakob“ und „Israel“ in v<sup>1</sup> und 8. Dagegen beziehen sich 3<sup>9-12</sup> sicher auf Juda; die Einleitung v<sup>9a</sup> ist also wohl nach Analogie von v<sup>1a</sup> von einem Abschreiber beigelegt. Nach Jer 26<sup>18</sup> f. stammen sie aus der Zeit Hiskias, also nach 720.

**4. Kap. 4—5. a. Geschichte der Kritik.** Nachdem schon früher die Echtheit einzelner Teile von Kap. 4—5 bezweifelt war (vgl. RYSEL S. 218 ff.), hat STADE Kap. 4 f. in vollem Umfang Micha abgesprochen und 4<sup>1-4, 11-14</sup> 5<sup>1-3, 6-14</sup> einem nachexilischen Ergnzer zugeschrieben, der die einseitig drohenden Orakel Michas durch Heilswissagungen ergänzen wollte; 4<sup>5-10</sup> 5<sup>4-5</sup> sollen von einem noch späteren Bearbeiter stammen, der die vermeintlich von Micha herrührenden Heilswissagungen teils mit dem Geschichtsverlauf, teils mit der weiter entwickelten Zukunftserwartung der Juden ausgleichen wollte. MARTI ist über STADE noch hinausgegangen, indem er 4<sup>1-4</sup> 5<sup>1,3</sup> der Zeit nm 500, 5<sup>4-14</sup> dem 2. Jh., alles Uebrigende der nach-ezechielischen Zeit zuweist; DUHM schreibt gar das Ganze dem 2. Jh. zu. — Andererseits hat STADE doch selbst auf kritischer Seite nicht allgemeine Zustimmung gefunden. NOWACK verteidigte die Echtheit von Kap. 4 f. mit Ausnahme von 4<sup>11-13</sup> und der Worte  $\text{לְבָרְךָ} \text{וְרֵעֵךְ} \text{וְאֶרֶץ} \text{וְרֵעֵךְ}$  in 4<sup>10</sup> (ZATW 1884 S. 277 ff.); später (im Kommentar) schloß er sich der Ansicht WELLSHAUSENS an, daß wenigstens 4<sup>9, 10\*</sup>, 14 5<sup>9-13</sup> von Micha stammen könnten. KUENEN gab nur die Unechtheit von 4<sup>6-8, 10</sup> ( $\text{לְבָרְךָ} \text{וְרֵעֵךְ} \text{וְאֶרֶץ} \text{וְרֵעֵךְ}$ ) 11-13 sowie der Erwähnung der Masseben und Ascheren in 5<sup>12</sup> f. zu, während er die Frage, ob die ältere Prophetie 4<sup>1-4(5)</sup> von Micha oder einem andern aufgenommen ist, nicht zu entscheiden wagte. Die Echtheit des Ganzen verteidigen z. B. RYSEL, VORELLI und VOLCK (RE<sup>3</sup> XIII S. 47 ff.).

**b.** Zunächst haben die drohenden Sätze das Vorurteil der Echtheit für sich; denn es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß man später die Verheißungen in Drohungen umgebogen haben sollte. Drohenden Charakter aber haben 4<sup>9</sup> f. 14 5<sup>9-13</sup> (4<sup>9</sup> ist ironisch zu deuten). Nun hat man freilich gegen die Herkunft dieser Verse von Micha eingewandt, daß 4<sup>10</sup> eine Deportation nach Babel erwartet, und daß Masseben und Ascheren zu seiner Zeit noch nicht als illegitim galten (5<sup>12, 13</sup>). Aber der Schluß von 4<sup>10</sup>, der in Verheißung übergeht, ist wohl sicher eine spätere Ergänzung, und daher ist der Verdacht berechtigt, daß auch schon die Worte  $\text{לְבָרְךָ} \text{וְרֵעֵךְ} \text{וְאֶרֶץ} \text{וְרֵעֵךְ}$  ex eventu beigelegt sind; und daß ein Zeitgenosse Hiskias Masseben und Ascheren

für illegitim halten konnte, beweist II Reg 18 4 (vgl. auch schon I Reg 15 13 und Hos 10 1). So liegt kein Grund vor, 4 9.10abz.14 5 9-13 Micha abzusprechen. Sie stammen wohl aus dem Jahre 701.

**c. Die verheißenden Abschnitte (außer 5 1-5)** sind mit Sicherheit Micha abzusprechen. So sind 4 1-5, die sich größtenteils mit Jes 2 2-4 decken, schon in § 100,2 als nachexilisch erwiesen; 4 6-7 setzen bereits die Zerstreuung Israels voraus; 4 8 kennt schon den Verlust der Königsherrschaft für Zion; 4 11-13 bringen die eschatologische Idee zum Ausdruck, Jahwe werde die Heidenvölker vor Jerusalem versammeln, um sie dort zu richten; 5 6-8,14 setzen das Gericht über Israel schon voraus und verkünden nur noch ein Gericht über die Heiden, das Jahwe nach 5 7 f. durch den Ueberrest Israels vollziehen will.

**d. Zweifelhafte Echtheit** sind 5 1-5. Sie zerlegen sich zunächst in v 1-3 und 4-5, die jedenfalls verschiedener Herkunft sind, denn anstelle des messianischen Königs erscheint in v 4 f. eine größere Anzahl von Fürsten. Sodann ist in v 1-3 der v 2 sicherlich eine Glosse, da hier nicht wie in v 1 und 3 der Messias, sondern Jahwe Subjekt ist; diese Glosse ist sicher nachexilisch, da sie nicht bloß Jes 7 14 bereits messianisch deutet, sondern auch die Rückkehr eines Teiles Israels schon voraussetzt. So könnten nur entweder v 1 und 3 oder v 4-5 von Micha stammen. Und für vorexilischen Ursprung von v 4 f. könnte man geltend machen, daß hier noch Assur als der Landesfeind erscheint. Aber beweisend ist das nicht; denn der Name Assur wurde auch in der nachexilischen Zeit noch zur Bezeichnung der Völker angewandt, die an Assurs Stelle getreten waren. Bedenkt man, daß 5 1-5 in ähnlichem Verhältnis zu 4 14 stehen wie 4 1-8 zu 3 12 und 4 10b5-13 zu 4 9.10abz., so liegt allerdings die Annahme nahe, daß auch 5 1-5 eine nachexilische Ergänzung sind, die dazu dienen sollte, die scharfe Drohung über den König (4 14) durch die Verheißung eines idealen Königs und einer Abwehr Assurs in der Zukunft zu paralisieren.

**5. Kap. 6—7. a. Die verschiedenen Auffassungen.** EWALD (Propheten<sup>2</sup> 1867) sprach sie einem unbekanntem Propheten der Zeit Manasses (erste Hälfte des 7. Jh.) zu, und viele Neuere stimmen ihm darin zu, nur daß sie vielfach diesen unbekanntem Propheten doch mit Micha identifizieren und 7 7 ff. für einen exilischen Anhang halten (wie bereits HARTMANN 1800). WELLSHAUSEN (Kl. Proph.) gibt die Einheitlichkeit von Kap. 6 f. preis: nur 6 1-8 stammen von einem Propheten der Zeit Manasses, 6 9-16 sind unbestimmbar, 7 1-6 sind möglicherweise, 7 7 ff. sicher nachexilisch (ebenso NOWACK). MARTI verlegt alle Teile von Kap. 6 f. in die nachexilische Zeit, indem er sie zugleich als komplizierte literarische Gebilde zu erweisen sucht.

**b. Kap. 6 1—7 6.** Den Abschnitt 6 1-8 zerlegt MARTI in den Kern v 6-8, eine später vorgesetzte Einleitung v 1-4a und eine historische Glosse v 4b-5.

Wenn man aber das  $\text{וְיָרֵם}$  am Schluß von v 5 als falsche Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung auffaßt und  $\text{וְיָרֵם}$  liest, so fällt zunächst der Anlaß für die Ausscheidung von v 4b-5 fort. Daß v 6 f. statt einer Antwort auf die Frage v 3-5 eine Frage des Volkes an den Propheten bringen, gibt kein Recht zur Trennung von v 1-5 und v 6-8, denn das Volk hat eben nichts zu antworten und kann nur fragen, wie es seine Schuld sühnen könne. So ist an der Einheit von 6 1-8 doch festzuhalten. — MARTIS Gründe für die nachexilische Ansetzung von 6 6-8 (und daher auch der angeblich noch jüngeren 6 1-5) und von 6 9-7 6, die einer andern Periode als der von 6 6-8 zuzuweisen kein Grund vorliegt, sind nicht entscheidend: als Himmelsgott galt Jahwe auch schon in früherer Zeit,  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי קָדְשׁ}$  muß daher nicht ein spezifisch nachexilischer Ausdruck sein;  $\text{קָדְשׁ}$  ist ein viel zu seltener Ausdruck, als daß sein Vorkommen in Prov 11 2 und Sirach für seinen lediglich nachexilischen Gebrauch entscheidend sein könnte; und auch die Anrede an den  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  statt an das Volk, worin MARTI einen Beweis dafür sieht, daß die Jahwereligion individualistisch und universalistisch geworden ist, darf wohl kaum so gepreßt werden. Ausgeschlossen ist der nachexilische Ursprung durch die Anbietung eines Menschenopfers als Sühne; denn daß ein solches Jahwe nicht gnädig stimmen, sondern nur noch mehr reizen würde, war in der nachexilischen Zeit außer Frage. — Eben die Anbietung des Menschenopfers ist für die meisten Neueren seit EWALD der einzige entscheidende Grund für die Ansetzung von 6 1-7 6 zur Zeit Manasses, weil erst damals das Menschenopfer wieder gebräuchlicher wurde. Aber dies Opfer erscheint in v 7 als etwas Außerordentliches, so daß man eher an eine etwas frühere Zeit denken muß. Für 6 9-7 6 fehlt vollends jeder Grund für ihre Ansetzung im 7. Jh. — Können somit 6 1-7 6 ganz wohl aus der Zeit Michas hergeleitet werden, so ist nur zu fragen, ob ihre ganze Art dazu zwingt, sie einem andern Propheten als Micha zuzuschreiben. Auch das ist nicht der Fall. Die dialogische Form von 6 1 ff. findet sich auch in Kap. 2. Daß in Kap. 6 f. das ganze Volk als verderbt betrachtet wird, während Kap. 3 sich nur mit den leitenden Persönlichkeiten befaßt, schließt die gleiche Herkunft nicht aus; denn auch Kap. 2 erklärt das ganze Volk für schuldig, und Kap. 3 will gewiß nicht sagen, daß nur die hier Genannten schuldig seien. Man findet weiter die Art von Kap. 6 f. weicher als die von Kap. 1-3; aber auch 6 9 f. und 7 1 ff. sind durchaus nicht weichlich, und ein Prophet, der längere Zeit wirkt, kann zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Ton geredet haben, je nach der Stimmung, mit der man ihm begegnete.

e. Dagegen müssen 7 7-20 Micha abgesprochen werden. Zion ist zur Freude seiner Feinde gefallen (v 8), es trägt die Folgen des Zornes Jahwes (v 9), seine Mauern sind zerstört (v 11), seine Bewohner verstreut (v 12). Das verweist uns mindestens bis in das Exil hinab. Besser noch denkt man an die erste nachexilische Zeit (etwa um 450), weil der Mauerbau als eines der



Hauptanliegen Zions erscheint und die Rückkehr nicht aus Babel, sondern aus Assur (= Persien cf. Esr 6 22) und Aegypten erhofft wird (v 11 f.), und weil nicht die Wiederherstellung, sondern die wunderbare Verherrlichung Zions, nicht die erneute Verleihung Judas, sondern Basans und Gileads erbeten wird (v 14). Bis in die makkabäische Zeit hinabzugehen (MARTI), liegt kein genügender Grund vor und ist durch den früheren, durch LXX bezeugten Abschluß des Buches unmöglich gemacht. STADE betrachtet 7 7-20 als einen nachexilischen Psalm (ZATW 1903 S. 164 ff.), macht aber zugleich darauf aufmerksam, daß v 18b, 19a die Bitte um Vergebung und die Anrede an Jahwe unterbrechen. MARTI möchte v 18b, 19a mit v 7-13 verbinden und v 14-18a, 19b-20 als einen zweiten Psalm abtrennen. Für die Abtrennung von v 14 ff. spricht in der Tat, daß sie sich weniger schroff zu den Heiden stellen als v 7-13; doch läßt sich die Verbindung von v 18b, 19a mit v 7-13 und ihre Umstellung nicht ausreichend begründen. Vielleicht hat man besser mit DUHM v 7-10, 11-13, 14-20 als selbständige Stücke zu betrachten und den jetzigen Text von v 18 f. durch die Annahme einer Glossierung zu erklären.

**6. Ergebnisse der Analyse. a. Von Micha** sind herzuweisen 1 2-7\*, 8-16 2 1-11 3 1-4, 5-8, 9-12 4 9-10b, 14 5 9-13 6 1-8, 9-16 7 1-6. Es sind eine Anzahl von Aussprüchen aus den letzten Jahrzehnten des 8. Jh. Sie verkünden in der Hauptsache Gericht über Samarien, aber auch über Juda, das bis zur Zerstörung des Tempels führen soll. Freilich wäre Jahwe für Juda zur Vergebung bereit, wenn man sich nur aufrichtig bekehren wollte. Aber im allgemeinen (Ausnahme 6 1-8) scheint Micha wenig Hoffnung darauf gehabt zu haben, so daß ihm das Gericht als unabwendbar erscheinen mußte. Sicherlich hat auch er nicht geglaubt, daß Israel damit definitiv vernichtet werden würde; doch sind uns Aussprüche über eine künftige Heilszeit von ihm nicht überliefert. — Da die erhaltenen Redestücke weder eine chronologische noch eine sachliche Anordnung zeigen, auch die Verknüpfung von 1 7 und 1 8 ff. eine sehr mißverständliche ist, geht die Zusammenstellung schwerlich auf Micha selbst zurück. Doch dürfte der Herausgeber persönliche Aufzeichnungen Michas mit verwertet haben, wie das  $\text{מִיכָה}$  3 1 schließen läßt. Auf seine Hand geht sicher auch der Kern der Ueberschrift zurück; doch dürfte die Datierung erst später nachgetragen sein (vgl. § 141, 5b). In Jer 26 18 f., wo Mich 3 12 genau in der uns vorliegenden Fassung zitiert wird, haben wir wohl das älteste Zeugnis für die Existenz unseres Buches.

**b. In der exilischen oder besser nachexilischen Zeit** hat das Buch eine **Uebearbeitung** erfahren, indem fast an jede konkrete Drohung eine Verheißung angehängt ist (2 12-13 4 1-5, 6-8, 10b, 11-13 5 1-5, 6-8, 14 7 7 ff.). Diese Nachträge haben z. T. ursprünglich selbständig existiert (so sicher 4 1-4 = Jes 2 2-4), z. T. sind sie lediglich als Ergänzung zum Michabuch verfaßt (so sicher 4 10b $\beta$ ). Ob die Beifügung aller dieser Nachträge auf die gleiche Hand zurückgeht, oder ob eine allmähliche Ergänzung durch mehrere Bearbeiter an-

zunehmen ist, ist zweifelhaft. Im 3. Jh. war das Buch jedenfalls in der jetzigen Form abgeschlossen, wie die Tatsache beweist, daß die LXX die gleiche Form wie der MT zeigt. Eine stärkere Bearbeitung in der Makkabäerzeit ist dadurch ausgeschlossen.

**c. Andere Gesamtauffassung.** Für diejenigen, die 61—76 von einem andern Propheten als Micha herleiten, ergibt sich, daß unser Buch zwei Prophetenschriften umfaßt, die je einen nachexilischen Anhang aufweisen, nämlich 1. Kap. 1—3 nebst Anhang Kap. 4—5 (darin vielleicht einige Fragmente von Micha), und 2. Kap. 61—76 nebst Anhang 77—20. Ihre Vereinigung zu einem Buch erklärt sich dann wie im Buche Jes und Sach aus der Anonymität der zweiten Schrift.

### § 133. Nahum.

**Literatur:** Kommentare: OSTRAUSS 1853; ABDAYIDSON (Cambridge Bible) 1896; OHAPPEL 1902; EKAUTZSCH (HSAT) 1910. — Abhandlungen: BREINKE, Kritik d. älteren Versionen d. Proph. Nah. 1867; HUGUNDEL, Nah 1, ZATW 1893 S. 223 ff.; GIBCKELL, Ueber Nah 11—23, Berichte d. K. Akad. d. Wissensch. Wien, phil.-hist. Classe 1894 Abhandlung V; ABILLERBECK u. AJEREMIAS, D. Untergang Ninives u. d. Weissagungsschr. d. Nah., Beitr. z. Assyriologie II 1895 S. 87 ff.; OHAPPEL, D. Psalm Nah. (Nah 1) 1900; WRARNOLD, The composition of Nah 1—23, ZATW 1901 S. 225 ff.; PHAUPT, Eine alttestl. Festliturgie für d. Nikanortag, ZDMG 1907 S. 275 ff., The book of Nah. 1908; PKLEINERT, Nah. u. d. Fall Ninives, StKr 1910 S. 591 ff.

**1. Inhalt.** Die Prophetie des Nahum (נחום; Ναζούμ) aus Elkoseh (עֲלֹקֶשׁ, Ἐλκωσσός; Lage des Ortes unbekannt, vgl. d. Komment.) wird durch eine Schilderung des großen Gerichtstages eröffnet, an dem Jahwe unter starken Machterweisen und mit schwerem Grimm gegen seine Feinde einschreitet (12-10), insbesondere aber gegen einen bestimmten Feind zugunsten Judas, das von ihm befreit und in alter Herrlichkeit wiederhergestellt werden soll (111-23). Dieser Feind ist nach dem folgenden Assur; die bevorstehende Eroberung seiner Hauptstadt Ninive wird 24-14 in lebhafter, poetischer Weise geschildert. Kap. 3 stellt ihren schimpflichen Untergang als die gerechte Strafe für ihre Gewalttaten hin (v 1-7), zerstört das Vertrauen auf die Festigkeit der Stadt durch den Hinweis auf den Fall der noch viel schwerer zugänglichen oberägyptischen Hauptstadt No-Amon=Theben (v 8-11) und verkündet noch einmal den rettungslosen Untergang Ninives (v 12-19).

**2. Abfassungszeit.** Es versteht sich von selbst, daß die Prophetie über den bevorstehenden Fall Ninives aus der Zeit vor 607 stammt. Den terminus a quo für ihre Ansetzung bietet der Hinweis auf die Zerstörung Thebens (35 ff.), mit der wohl nur die im Jahre 663 erfolgte Eroberung durch Assurbanipal gemeint sein kann. WELLSHAUSENS Einwand gegen diese Deutung, daß ein Hinweis auf einen Sieg der Assyrer über Theben wenig geeignet sei, das Selbstvertrauen Ninives zu erschüttern, trifft nicht, da nicht die militärische Macht der beiden Völker, sondern die natürliche Sicherheit ihrer Hauptstädte verglichen wird; und die von WELLSHAUSEN postulierte zweite Er-

oberung Thebens in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist ohne jede historische Bezeugung. Die Prophetie Nahums ist mithin zwischen 663 und 607 anzusetzen, und es kann nur die Frage sein, ob wir sie näher an das Jahr 663 oder an das Jahr 607 heranzurücken haben. Diese Frage läßt sich nicht sicher entscheiden. Einerseits ist der Hinweis auf das Geschick Thebens um so natürlicher, je weniger weit das Ereignis zurückliegt; doch ist er auch noch in späterer Zeit nicht unmöglich, da es sich um ein Faktum handelt, das für nahezu unmöglich gehalten war und daher sicher einen nachhaltigen Eindruck gemacht hatte. Andererseits wird eine Prophetie über den bevorstehenden Fall Ninives psychologisch um so verständlicher, je mehr die Entwicklung der geschichtlichen Lage den Untergang Ninives in den Bereich der Möglichkeit gerückt hatte; aber ein Prophet mag ein Gericht über Ninive als Postulat der Gerechtigkeit des Richters Jahwe wohl auch schon zu einer Zeit erwartet haben, in der es noch nicht abzusehen war.

**3. Ein schwieriges kritisches Problem** bietet der Abschnitt 1<sub>1</sub>–2<sub>3</sub>.

**a. Der alphabetische Psalm.** In der ersten Hälfte des ersten Kapitels entdeckte FROHNMEYER (vgl. DELITZSCH, Psalmen<sup>3</sup> 1873 S. 117) Spuren einer alphabetischen Ordnung der Sätze. Daran anknüpfend haben BICKELL, GUNKEL und HAPPEL nachzuweisen versucht, daß in 1<sub>2</sub>–2<sub>3</sub> ein vollständiger alphabetischer Psalm enthalten sei, dessen ursprüngliche Anlage in der zweiten Hälfte allerdings durch Textfehler verdunkelt sei. Aber dieser Nachweis kann nicht als gelungen betrachtet werden. Während sich die Strophen 8–2 leicht gewinnen lassen (8 v 2<sub>a</sub>, 2 v 3<sub>b</sub>, 1 v 4<sub>a</sub>, 7 v 4<sub>b</sub> [statt לִלְמַד לִלְמַד lies לִלְמַד], 7 v 5<sub>a</sub>, 1 v 5<sub>b</sub>, 1 v 6<sub>a</sub> [versetze לִלְמַד als לִלְמַד hinter לִלְמַד], 7 v 6<sub>b</sub>, 2 v 7<sub>a</sub>, 1 v 7<sub>b</sub>. SAZ [streiche · vor לִלְמַד], 2 v 8aβb) und die Strophen 5–2 zur Not rekonstruiert werden können (5 v 9aβ, 2 v 9aα + v 3aβ, 2 v 2<sub>b</sub>, 2 v 10 ohne לִלְמַד), bedarf es für den Nachweis der weiteren Strophen doch gar zu gewagter Aenderungen. Wir besitzen daher in 1<sub>2</sub>–3 resp. 1<sub>2</sub>–10 tatsächlich nur die erste Hälfte eines alphabetischen Gedichtes. WELLIHAUSEN nimmt an, daß ein Bearbeiter der Prophetie Nahums die Umformung des Anfangs in ein alphabetisches Gedicht begonnen habe, aber in der Mitte stecken geblieben sei. Besser wird man mit LÖHR (ThLZ 1901 Sp. 36 f.) anzunehmen haben, daß Nahums Orakel wider Ninive nachträglich mit einer Einleitung versehen ist, zu der die erste Hälfte eines alphabetischen Psalmes benutzt worden ist, und nur diese, weil die zweite Hälfte sich nicht eignete. Dieser Psalm, der in seinem erhaltenen Teil eschatologischen Charakter zeigt, wird wie die verwandten eschatologischen Psalmen nachexilischen Ursprungs sein, läßt sich jedoch nicht genauer datieren.

**b. Die Ueberleitung.** Das echte Orakel Nahums kann nicht mit 2<sub>4</sub> beginnen. Haben wir seinen Anfang in 1<sub>9</sub>–2<sub>3</sub> (resp. 1<sub>11</sub>–2<sub>3</sub>) zu suchen, so kommt am ehesten 1<sub>12</sub> in Betracht, der mit der Einleitungsformel כֹּה אָמַר יְהוָה beginnt. Auszuscheiden sind jedoch wohl 1<sub>12b,13</sub> 2<sub>1,3</sub>, die im Gegensatz zu

1<sub>14</sub> 2<sub>2</sub> nicht Ninive, sondern Juda anreden. Wir werden in diesen Versen wie auch in 1<sub>11</sub> und vielleicht auch in 1<sub>2b,3a,9,10</sub> Zusätze zu sehen haben, die teils von der Hand des Bearbeiters stammen, der dem Orakel Nahums das Bruchstück des alphabetischen Psalms vorausschickte, teils von späteren. Beachtenswert ist auch die zweifache Ueberschrift in 1<sub>1</sub>, die ebenfalls schließen läßt, daß an der gegenwärtigen Form von Kap. 1 mehrere Hände beteiligt sind.

### § 134. Habakuk.

**Literatur:** Kommentare: FDELITZSCH 1843; JVGUMPACH 1860; LREINKE 1870; AJBAUMGARTNER 1885; ABDAVIDSON (Cambridge Bible) 1896; OHAPPEL 1900; FEPEISER 1903; BDUHM 1906; HIGUTHE (HSAT) 1910. — **A b h a n d l u n g e n:** BSTADE, Habakuk, ZATW 1884 S. 154 ff.; HOORT, Habakuk, ThT 1891 S. 357 ff.; KBUDDE, D. Bücher Hab u. Seph, StKr 1893 S. 383 ff.; Habakuk, Expositor 1895 S. 372 ff.; JWROTHSTEIN, Ueber Hab. Cap. 1 u. 2, StKr 1894 S. 51 ff.; MLAUTERBERG, Habakuk, Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz 1896 S. 74 ff.; JBOHMER, Habakuks Schrift im Feuer d. neueren Kritik, NkZ 1899 S. 724 ff.; WBSTEVENSON, The interpretation of Hab 1, 2, Expositor 1902 S. 388 ff.; WCASPARI, D. Chaldäer bei Habakuk, NkZ 1907 S. 156 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch Habakuk (חֲבַקּוּק, Ἀμφιζυζούμ) zerfällt in zwei Hauptteile: Kap. 1—2 die Prophetie (נִבְיָה) und Kap. 3 das Gebet Habakuks (תְּפִלָּה). Die Prophetie bietet durch ihren inhaltlichen Aufbau ein neuerdings viel verhandeltes und sehr verschieden gelöstes Problem. In 1<sub>2-4</sub> fragt der Prophet Jahwe, warum er nicht höre, wenn er zum Einschreiten gegen das Unrecht aufgerufen werde; so könne sich das Recht nicht durchsetzen, und der Gottlose (עֲשָׂרָה) vergewaltige den Gerechten (צַדִּיק). Darauf verkündet Jahwe in 1<sub>5-11</sub>, daß er jetzt das furchtbare Volk der Chaldäer auftreten lassen werde. Aufs neue wird er in 1<sub>12-13</sub> gefragt, wie er, der Reine, es mit ansehen könne, daß der עֲשָׂרָה den צַדִּיק verschlingt, und in 1<sub>14-17</sub> wird geschildert, wie dieser einem Fischer gleich die Menschen in seinem Netze fängt und schonungslos die Völker vernichtet. Jahwe antwortet dem nach einer Offenbarung ausspähenden Propheten in 2<sub>1-4</sub>, das Gericht über die Frevler werde zur festgesetzten Zeit hereinbrechen: man solle daher geduldig ausharren, der Gerechte werde am Leben bleiben, wenn er sich nur beständig erweise. In 2<sub>5-20</sub> folgt eine Reihe von Weherufen über den Gewalttätigen. — Das Gebet Kap. 3 schildert die Erscheinung Jahwes zum Weltgericht mit ihren kosmischen Begleiterscheinungen (v 3-7): er erscheint, nicht weil er der Erde zürnt (v 8-12), sondern weil er seinem Gesalbten helfen und dessen Feinde zerschmettern will (v 13-15). Im Hinblick auf diese Schreckenszeit ist der Beter zwar voll Furcht (v 2, 16), aber doch auch voll Fröhlichkeit in der Hoffnung auf Jahwes Hilfe (v 17-19).

**2. Das Problem von Kap. 1—2 und seine Lösungen.** In Kap. 1—2 befremdet vor allem die Stellung von 1<sub>5-11</sub>. Sie scheinen die göttliche Antwort auf die bittere Klage von 1<sub>2-4</sub> zu sein; aber diese Klage findet in 1<sub>12</sub> ff. ihre Fortsetzung, als ob Jahwe noch nicht geantwortet hätte, und auch 2<sub>1</sub> ff. sind nur verständlich, wenn eine Antwort Jahwes noch nicht erteilt ist. —

Diese Schwierigkeit suchen GIESEBRECHT (Beiträge zur Jesajakritik 1890 S. 196 ff.), WELLHAUSEN, NOWACK dadurch zu heben, daß sie 15-11 als ein selbständiges Orakel aus dem Zusammenhang ausscheiden. Sie versetzen es in die Zeit etwa um 605, da es das Auftreten der Chaldäer als Zuchtrute über die צררי (so lies in v 5 mit LXX statt צררי), d. h. über die Abtrünnigen in Juda, für die nächste Zeit ankündigt. In 12-4.12-220, wo der צרר als Völkervernichter, also dentlich als ein Volk, charakterisiert ist (117), sehen sie eine Klage über die Vergewaltigung Judas (des צרר) durch die Chaldäer (den צרר) und eine Verheißung des Gerichtes über die letzteren. Diese Prophetie versetzen sie teils (GIESEBRECHT) in die exilische Zeit, teils (WELLHAUSEN, NOWACK) in die Zeit zwischen 596 und 586; im letzteren Falle könnte sie von dem gleichen Verfasser stammen wie 15-11, wenn man annehmen darf, daß dieser sein Urteil über die Chaldäer änderte, als er sah, daß sie ihr Absehen statt auf Züchtigung (112b) auf Vernichtung richteten (117) und statt ihrem Auftraggeber Jahwe ihrer eigenen Macht die Ehre gaben (116). — BUDE will der Schwierigkeit durch die Versetzung von 15-11 hinter 24 abhelfen; er deutet die Klage 12-4.12-17 auf die Vergewaltigung des צרר Juda durch den צרר Assur, sieht in 21-4 + 15-11 die Verheißung, daß Assur durch die Chaldäer gerichtet werden solle, und in 25 ff. Wehernfe über Assur und verlegt das Orakel in die Zeit vor 607. Die jetzige Stellung von 15-11 soll das Ergebnis einer Umarbeitung aus der exilischen Zeit sein, in der man die Chaldäer anders zu beurteilen lernte: sie waren jetzt Juda gegenüber in die Rolle des צרר eingetreten. — Ähnlich sieht auch ROTHSTEIN in der jetzigen Fassung eine exilische Bearbeitung eines älteren Orakels, die jedoch viel tiefer in den Text eingriff: die ursprüngliche, um 605 abgefaßte Prophetie umfaßte nach ihm 12-4.12a.13 21-5a 16-10.14.15a 26b.7.9.10\*.11 und vielleicht 215.16.19.18. Der Prophet klagt in ihr über die Vergewaltigung der Frommen in Juda (des צרר) durch die Gottlosen in Juda, besonders den König Jojakim (den צרר), und verkündigt die Bestrafung der letzteren durch die Chaldäer. Durch die exilische Bearbeitung wurde der צרר auf die Chaldäer, der צרר auf die Exulanten umgedeutet. — HAPPEL faßt das Buch Hab als das Werk eines Verfassers aus der Zeit des Antiochus IV (etwa um 170) auf, der frühere prophetische Stücke (16-11 25-5 33-15) mit eigenen Zutaten verwob. — MARTI unterscheidet drei Schichten. Die erste bilden 11.5-10.14.15a, die Ankündigung der Chaldäer als Zuchtrute für die Gottlosen in Juda, verfaßt etwa um 605. Gegen Ende des Exils wurde diese Prophetie so umgedeutet, daß die Chaldäer als der צרר erschienen, und so wurden die Wehernfe über sie 25-19\* angefügt und 111.12b eingeschaltet. Schließlich wurde im 2. Jh. der Psalm 12-4.12a.23 21-4, eine Klage über das lange Ausbleiben des Heils und die Verheißung der nahen (?) Rettung, zunächst am Rande, beigefügt und dann zerstückelt in den Text aufgenommen, wobei 117 als Ueberleitung eingefügt wurde. — Gegenüber solchen Teilungsversuchen suchte

LAUTERBURG die Einheitlichkeit und Planmäßigkeit des Aufbaues zu verteidigen, indem er unter Ausscheidung von  $\text{זְרַחְיָהוּ}$  in 1 6 das Ganze in die Zeit kurz vor Deuterjesaja (etwa um 545) verlegte. — PEISER sah in dem Buch auf Grund durchgreifender, aber willkürlicher Textänderungen die etwa 609 verfaßte Schrift eines judäischen Prinzen, der, in seiner Jugend als Geisel nach Ninive gesandt, dort die Kunde vom Tode Josias erhielt und den ersten erfolglosen Angriff der Meder auf Ninive erlebte. — DUM sieht in dem Buche eine Sammlung von 6 Gedichten (1 2-4, 5-11, 12-17 2 1-3, 4-20\* 3 2-16 [+ v 17-19]) aus der Zeit Alexanders des Großen (des  $\text{אֶלֶכְסַנְדֵּר}$ ), indem er die  $\text{זְרַחְיָהוּ}$  in 1 6 streicht oder in  $\text{זְרַחְיָהוּ}$  (= Griechen!) und  $\text{מִן־מִזְרַח־הַיָּם}$  1 9 in  $\text{מִן־מִזְרַח־הַיָּם}$  („von Kappadozien ostwärts“) ändert, auch sonst den Text vielfach korrigiert.

**3. Analyse. a. 1 2-11.** Alle Versuche, die Schwierigkeit des Aufbaues durch die Herausnahme von 1 5-11 aus ihrem jetzigen Zusammenhang zu lösen, haben gegen sich, daß dann keine rechte Erklärung für ihre jetzige Stellung und Bedeutung gegeben werden kann. Der Erklärung BUDDES und ROTHSTEINS steht entgegen, daß Jahwes Ankündigung, er werde jetzt die Chaldäer auftreten lassen, im Anschluß an die vorausgehende Klage über die Vergewaltigung des  $\text{עַמְּךָ}$  nichts anderes bedeuten kann, als daß die Chaldäer die Zuchtrute für den  $\text{עַמְּךָ}$  sein sollen; 1 5 ff. behalten also ihren ursprünglichen Sinn, den die Umstellung angeblich beseitigen sollte. Es bleibt also nichts übrig, als 1 5 ff. in Verbindung mit 1 2-4 zu belassen und in 1 12 den Anfang einer neuen selbständigen Prophetie zu sehen. Dann wird aber 1 2-4 auf innerjudäische Verhältnisse zu deuten und die ganze Prophetie 1 2-11 aus der Zeit um 605 zu erklären sein: die Klage über das Verderben unter Jojakim beantwortet Jahwe mit der Ankündigung, daß er die Abtrünnigen durch die Chaldäer strafen werde: cf. die gleichzeitigen Prophetien Jeremias.

**b.** Die zweite Prophetie (1 12-24) ist ganz analog aufgebaut: auch hier ruft die Klage über die Vergewaltigung des  $\text{עַמְּךָ}$  durch den  $\text{עַמְּךָ}$  eine göttliche Antwort hervor, die dem  $\text{עַמְּךָ}$  die Erlösung von dem Druck verheißt. Aber der  $\text{עַמְּךָ}$  ist hier deutlich ein Volk, das Jahwe zur Zuchtrute bestimmt hatte, das jedoch auf die Vernichtung der Völker ausgeht (1 12b, 17), und das erlösende Gericht liegt noch in ferner Zukunft (2 3). Mit Wahrscheinlichkeit haben wir den  $\text{עַמְּךָ}$  auf die Chaldäer zu deuten, den  $\text{עַמְּךָ}$  auf Juda. Die Prophetie stammt aber wohl kaum aus der Zeit zwischen 596 und 586, sondern aus der des Exils, etwa aus der Mitte desselben. Ihr Verfasser ist wohl kaum der gleiche wie der von 1 2-11, sondern ein Nachahmer desselben, der vielleicht selbst seine Prophetie 1 12 ff. als Gegenstück mit 1 2 ff. zusammengestellt hat. Der babylonische Name Habakuk ( $\text{ḥabakukū}$ ) dürfte dem Verfasser des exilischen Orakels angehören, während wir den des Autors von 1 2-11 nicht kennen.

**c.** Die Weherufe 2 5-19 (der Anfang von v 5 ist entstellt) sind am wahrscheinlichsten durchgängig auf den König der Chaldäer als Repräsentanten

seines Volkes zu beziehen, was STADE für v 9 ff. vergeblich bestreitet. Sie stammen dann wohl vom gleichen Verfasser wie 112-24. Doch ist möglich, daß sie von späteren Abschreibern oder Bearbeitern in Einzelheiten ergänzt sind, vgl. z. B. v 12 mit Mich 310 [v 13 mit Jer 5158], v 14 mit Jes 119, und beachte die befremdliche Stellung von v 18 vor statt hinter v 19. Der Schlußvers v 20 ist eine liturgische Abschlußformel, die wohl erst von einem Späteren beigefügt ist, schwerlich jedoch als Ueberleitung auf Kap. 3.

4. Das „Gebet Hab.s“ (Kap. 3) zeigt die gleichen Spuren der musikalisch-technischen Bearbeitung wie viele Stücke des Psalters (v 1.196 und das  $\text{לָלֵךְ}$  in v 3.9.13). Es hat demnach einmal in einem Tempelliederbuch gestanden und ist von daher in unser Buch aufgenommen, weil als Dichter Habakuk genannt war. Freilich wird diese Angabe über den Dichter keinen andern Wert haben als die analogen Angaben im Psalter (§ 157,1.2). War Habakuk der Name eines vorexilischen oder wahrscheinlicher eines exilischen Propheten, so rührt das Gebet kaum von Habakuk her; der eschatologisch-apokalyptische Inhalt und besonders die Bezeichnung Israels als  $\text{עַמִּיתָא}$  (v 13) weist uns in nachexilische Zeit, der Charakter der musikalisch-technischen Beischriften bestimmter in die persische Periode (§ 156,5). Ursprünglich umfaßte das Gebet wohl nur v 2-16, da v 16 das Ganze durch Rückkehr in den Gedanken von v 2 abrundet und v 17 ff. eine andere Notlage nennen als v 2 ff.

### § 135. Sephanja.

**Literatur:** Kommentare: F. STRAUSS 1843; L. REINKE 1868; W. SCHULZ 1892; A. DAVIDSON (Cambridge Bible) 1896; J. LIEPL 1910; J. W. ROHSTEN (HSAT) 1910. — Abhandlungen: H. OORT, *Godgeleerde bijdragen* 1865 S. 812 ff.; F. BÜHL, *Textkrit. Bemerkungen*, ZATW 1885 S. 182 ff.; F. SCHWALLY, *D. B. Seph.*, ZATW 1899 S. 165 ff.; K. BUDDE, *D. Bücher Hab. u. Seph.*, StKr 1893 S. 393 ff.; J. BACHMANN, *Zur Textkritik d. Proph. Zeph.*, StKr 1894 S. 641 ff.; E. SEEVERS, *Alttestl. Miscellen VIII* 1907.

1. **Inhalt.** Das Buch Sephanja ( $\text{סֵפְתַנְיָהוּ}$ , Σοφτανιζ) kündigt zunächst ein allgemeines Gericht über alle Kreatur an (1 2-3), das aber speziell über Juda ergehen soll wegen des dort herrschenden Götzendienstes und sittlichen Verderbens (1 4-18), und empfiehlt die Bekehrung als einziges Mittel, um dem Verderben zu entinnen (2 1-3). Weiter droht das Gericht den Philistern (2 4-7), den Moabitern und Ammonitern (2 8-11), den Kuschiten (2 12) und den Assyren (2 13-15). Obwohl Jahwe es an Mahnungen und Warnungen nicht hat fehlen lassen, ist Jerusalem unbußfertig (3 1-7). Darum will er durch sein Gericht die Sünder vertilgen, daß nur die Frommen als Rest übrig bleiben (3 8-13); ihnen wird er dann sein Heil zuteil werden lassen (3 14-20).

2. **Person und Zeit des Propheten.** Nach 1 1 trat Sephanja zur Zeit Josias auf, und zu dieser Angabe paßt auch der Inhalt von Kap. 1, wo der Prophet seinen Zeitgenossen Baalkult (statt  $\text{הַבַּלְּלִים}$  v 4 lies mit LXX  $\text{שֶׁבַע}$

(27), Verehrung des Sternenheeres und des Milkom (v 5 punktiere מלכ) und die Vorliebe für Heidnisches in Kleidung und Sitte zum Vorwurf macht; derartige Zustände haben in der Tat in der ersten Hälfte der Regierungszeit Josias geherrscht, ehe sie durch die Reform des Jahres 620 beseitigt wurden. Die Erwartung des allgemeinen Gerichtes in der nächsten Zukunft ist besonders leicht zu begreifen, wenn Sephanja ebenso wie Jeremia gerade zu der Zeit auftrat, als die Scharen der Skythen Vorderasien überfluteten und auch Juda und seinen Nachbarn Verderben drohten (etwa um 625). — Ueber die Herkunft Sephanjas meldet uns 11, daß sein Urgroßvater Hiskia war. Es muß einen besonderen Anlaß haben, daß sein Stammbaum so weit zurückverfolgt wird. Die Vermutung ist daher sehr wahrscheinlich, daß dieser Hiskia mit dem König gleichen Namens identisch ist, also Sephanjas vornehme Abstammung hervorgehoben werden soll. Von der Voraussetzung aus, daß Manasse, der im Jahre 692 im Alter von 12 Jahren den Thron bestieg (II Reg 211), der älteste Sohn Hiskias war, daß also der Urgroßvater Sephanjas, wenn er ein Sohn des Königs Hiskia war, erst nach 704 geboren sein könnte, hat man allerdings die eben ausgesprochene Vermutung als chronologisch unmöglich bezeichnet; aber Sephanjas Urgroßvater kann sehr wohl ein älterer Bruder Manasses gewesen sein, der nur darum den Thron nicht bestieg, weil er schon vor 692 starb.

**3. Kritische Fragen.** Gegen die Echtheit einiger Teile von Kap. 2 und 3 sind von vielen Seiten Bedenken geltend gemacht, z. B. von STADE gegen 21-3.11 und Kap. 3, von SCHWALY gegen 21-4 (?) 5-12 und Kap. 3, von WELHAUSEN gegen 27-11\* und Kap. 3, von BUDDE gegen 24-15 39-10.14-20, von NOWACK gegen 28-11.15 39-10.14-20; MARTI hält für echt nur Kap. 1 (abgesehen von Glossen) und 21.2.4-7\*.12-14, alles Uebrige führt er auf mehrere nachexilische Bearbeiter zurück: DUHM stimmt im ganzen mit MARTI überein. Solche Bedenken wurzeln zum Teil in der falschen Vorstellung, daß das ganze Buch eine einheitliche Rede wiedergeben wolle. Soweit das der Fall ist, sind sie unberechtigt. Denn gleich Kap. 1 läßt deutlich erkennen, daß in unserm Buche eine Sammlung einzelner Aussprüche vorliegt, vgl. die losen Anknüpfungen mit „und geschehen wird es an jenem Tage“ v 10.12 (cf. auch v 8) und den Wechsel der Redeform (Jahwe redet v 2-4.8\*.9.12, es wird in der 3. Person von ihm gesprochen v 5-7.14-18\*). So sprechen z. B. die Tatsachen, daß 21-3 nicht eine kultische, sondern eine sittliche Bekehrung fordern, und daß in ihnen die vom Tage Jahwes drohende Gefahr als vielleicht abwendbar hingestellt ist, nicht gegen die Echtheit von 21-3, wenn diese nicht mit Kap. 1 zusammen eine einheitliche Rede bilden. Inhaltliche Gründe nötigen bei 11- 313 höchstens zur Annahme einer exilischen resp. nachexilischen Bearbeitung. So ist vielleicht 23 ein Zusatz, weil hier die Termini מן und מן in einer sonst nur aus nachexilischen Schriften zu belegenden technischen Bedeutung vorkommen. Sicher sind 27azbz Zusätze,



die das Exil zur Voraussetzung haben (שׁוֹבוּ שְׁבוּת, שׁוֹבוּ שְׁבוּת). Ebenso dürften 2<sup>s-11</sup> eine spätere Ergänzung sein, da der den Moabitern und Ammonitern gemachte Vorwurf des Höhnens und Schmähens wohl ihr Verhalten im Jahre 586 im Auge hat, cf. Ezech 25<sup>1 ff.</sup> s ff.; vgl. שׁוֹבוּ שְׁבוּת v 9 und die deuterjesajanische Erwartung der Bekehrung der אֲשֶׁר הִיטוּ v 11. Mindestens fraglich ist die Echtheit von 3<sup>s</sup>, der ein einheitliches Völkergericht erwartet, und von 3<sup>9-10</sup>, die dem drohenden v 8 eine verheißende Wendung geben. Auch sonst mögen in 1<sup>1-3</sup> 13 manche späteren Auffüllungen vorliegen, namentlich solche nach Parallelstellen, vgl. z. B. 1<sup>13b</sup> mit Am 5<sup>11</sup>; 1<sup>18a<sup>b</sup></sup> mit 3<sup>8b<sup>c</sup></sup>; 2<sup>15</sup> mit Jes 23<sup>7</sup> 47<sup>8</sup> Jer 50<sup>23</sup> 19<sup>s</sup>. — Sicher ist der Schluß des Buches 3<sup>14-20</sup> eine nach-exilische Ergänzung: er setzt die Zerstreung Israels voraus und zeigt deuterjesajanisches Kolorit.

### § 136. Haggai.

**Literatur:** Kommentare: AKOHLER 1860; LREINKE 1868; JJSPELOWNE (Cambridge Bible) 1893; TANDRE 1895; KMARTI (HSAT) 1910. — *Abhandlungen:* WBOHME, Zu Mal. u. Hag., ZATW 1887 S. 210 ff.; JBOHMER, Hag. u. Sach., NkZ 1901 S. 717 ff.; ESELLIN, Stud. z. Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde II 1901 S. 43 ff.; KBUDE, Zum Text, ZATW 1906 S. 7 ff.; ESIEVERS, Alttestl. Miscellen IX 1907; WROTHSTEIN, Juden u. Samaritaner 1908.

**1. Allgemeines.** Der Prophet Haggai (חַגַּי, Ἰαγγαζιζης) wirkte zusammen mit Sacharja im 2. Jahre des Darius I (520) in Jerusalem; ihren vereinten Bemühungen ist es zu danken, wenn der Tempelbau energisch in Angriff genommen und in vier Jahren zu Ende geführt wurde (Esr 5<sup>1</sup> 6<sup>14</sup>). Von dieser Wirksamkeit gibt uns das Buch Hag genauere Kunde, indem es uns eine Anzahl von Reden des Propheten mitteilt, die sämtlich aus dem 2. Jahre des Darius datiert sind und vom Tempelbau und den sich daran knüpfenden Fragen und Hoffnungen handeln. Die Zusammenstellung dieser Reden geht jedenfalls nicht auf Haggai selbst zurück; denn in den Einleitungsformeln und den gelegentlich angehängten historischen Notizen (1<sup>1.3.12</sup> ff. 2<sup>1.10.13</sup> f. 20) ist von ihm selbst in der dritten Person gesprochen. Unbeweisbar sind jedoch die Annahmen KLÖSTERMANN'S (Gesch. d. Volkes Israel S. 213), daß Sacharja der Redaktor unseres Buches sei, und ROTHSTEIN'S (Genealogie des Königs Jojachin 1902 S. 38 ff.), daß unser Buch aus einer Schrift über den Tempelbau exzerpiert sei.

**2.** Die erste, vom 1. VI. des 2. Jahres des Darius (Aug./Sept. 520) datierte Rede 1<sup>1-11</sup> ist an den Statthalter Serubabel und an den Hohenpriester Josua gerichtet. Sie tadelt, daß man den Tempel Jahwes noch nicht wieder gebaut hat, erklärt das als den Grund für die Mißernten und die ärmliche Lage der Gemeinde und fordert zum Tempelbau auf; dann werde sich Jahwe als den Herrlichen erweisen. Der Aufbau des Abschnittes ist unbefriedigend: v 3 ist eine neue, v 1 parallele Einführung, v 4 läuft v 2 parallel, v 7 dem v 5, v 9-11 dem v 6. Das legt die Vermutung nahe, daß hier zwei Paral-

lerversionen einer Rede vereinigt sind: 1. v 1,2,5,6,8 und 2. v 3,4,7,9-11. Weniger gut streicht BUDDE v 3 und versetzt v 8 hinter v 4.

**3. Kap. 1<sup>12-15</sup> und 2<sup>15-19</sup>.** Ein historisches Stück (1<sup>12</sup> ff.) berichtet, daß die Aufforderung zum Tempelbau Erfolg hatte. Auch hier ist der Aufbau unklar: zwischen die wesentlich parallelen v 12 und 14, die wohl den Parallelversionen der Rede 1<sup>1</sup> ff. entsprechen, schiebt sich in v 13 eine ganz singulär formulierte Einführung einer neuen Rede, und daran schließt sich ein Datum (v 15: 24.VI. 2 = September 520), das jetzt ohne Beziehung ist. ROTHSTEIN wird mit der Vermutung recht haben, daß v 13 und 15 der entstellte Anfang der zweiten Rede sind, deren Inhalt durch ein für uns nicht mehr erkennbares Mißgeschick nach 2<sup>15-19</sup> verschlagen ist. Freilich wird in ihr (2<sup>15</sup>) ein anderes Datum genannt als in 1<sup>15</sup>, nämlich das von 2<sup>10</sup>; aber diese Datumsangabe kann sehr wohl aus 2<sup>10</sup> ergänzt sein, nachdem die Rede an die falsche Stelle verschlagen war. Jedenfalls bezeichnen 2<sup>15</sup> und 2<sup>15bβ</sup> den Tag, an dem 2<sup>15</sup> ff. gesprochen sind, deutlich als den, an welchem die Bauarbeit am Tempel begann, und das kann nicht der in 2<sup>10</sup> genannte sein, sondern nur ein Tag, der vor dem in 2<sup>1</sup> angegebenen Datum liegt; denn 2<sup>3</sup> setzt die Bautätigkeit bereits voraus. Ferner bezeichnen 2<sup>15</sup> ff. den Tag, an dem sie gesprochen sind, als den Wendepunkt im Verhalten Jahwes; dieser aber liegt nach 2<sup>4</sup> f. vor dem in 2<sup>10</sup> angegebenen Datum. Endlich läßt sich der jetzige Zusammenhang von 2<sup>10-19</sup> nicht verstehen (vgl. Nr. 5), während alles klar ist, wenn wir 2<sup>15-19</sup> herauslösen und vor 2<sup>1</sup> stellen. Dann hat Haggai an dem Tage, an dem die Bauarbeit begann (am 24.VI. 2), erklärt, dieser Tag bedeute einen Wendepunkt im Verhalten Jahwes: bis zu ihm Dürre und Mißwachs (der damit nicht harmonierende v 17 ist eine Ergänzung aus Am 4 9), von ihm an reicher Segen auf den Feldern.

**4.** Die dritte Rede 2<sup>1-9</sup>, datiert vom 21.VII. 2 (Oktober 520), wendet sich an Serubabel, Josua und das Volk, weist auf die Aermlichkeit des begonnenen Baues hin, ermutigt aber zu rüstiger Weiterarbeit durch die Verheißung, daß Jahwe bald die Welt erschüttern werde; dann würden alle Völker ihre Schätze bringen, so daß die Herrlichkeit des neuen Tempels größer sein würde als die des vorexilischen. Diese Erwartung wird im Zusammenhang stehen mit der schweren politischen Krisis, die damals über das Perserreich hereingebrochen war. Der textlich entstellte v 5az fehlt in LXX und ist sicherlich ein (uns unverständlicher) Zusatz.

**5.** Die vierte und fünfte Rede (2<sup>10-14</sup> und 2<sup>20-23</sup>; über 2<sup>15-19</sup> siehe unter Nr. 3) sind beide vom gleichen Tage, dem 24.IX. 2 (Dezember 520), datiert. Die erstere, genauer ein Wechselgespräch Haggais mit den Priestern in Form einer Torabefragung, stellt zunächst fest, daß gemeine Dinge durch Berührung mit Heiligem nicht heilig, wohl aber durch Berührung mit Unreinem unrein werden, und erklärt daraufhin, so seien „dies Volk“ und all seine Opfer unrein. Durch die jetzige Verbindung dieses Stückes mit 2<sup>15</sup> ff.

war man genötigt, in „diesem Volk“ die jüdische Gemeinde zu sehen und zu erklären, sie sei bis zu diesem Tage unrein gewesen, weil sie den Tempelbau unterließ, und darum habe Jahwe auch ihre Opfer bisher für unrein gehalten. Doch widerspricht diese Erklärung der Tatsache, daß Haggai bereits in 2 1-9 die Gemeinde des göttlichen Beistandes versichert hatte (vgl. auch 1 13). ANDRÉ hat wesentlich deshalb den ganzen Abschnitt 2 10-19 für unecht erklärt. Löst man jedoch mit ROTHSTEIN 2 15-19 heraus, so fehlt jede Nötigung, in „diesem Volk“ die jüdische Gemeinde zu sehen; der Ausdruck kann dann auf die Samaritaner bezogen werden, die nach Esr 4 1 ff. beehrten, zur Beteiligung am Tempelbau, d. h. zum Anschluß an die jüdische Gemeinde, zugelassen zu werden. Die Rede Haggais bezweckt dann die Ablehnung dieses Begehrens durch den Hinweis auf ihre Unreinheit. Freilich wird Haggai wohl bedacht haben, daß die Samaritaner dadurch in die Opposition gegen die jüdische Gemeinde gedrängt werden würden, daß diese also von ihnen Schwierigkeiten zu erwarten haben würde. So bedurfte es zugleich einer Ermutigung Serubabels, und diesem Zweck diene das ihm persönlich gewidmete Orakel vom gleichen Tage, 2 20-23, in dem Haggai erneut die baldige Umgestaltung aller politischen Verhältnisse und die Einsetzung Serubabels in das Amt des messianischen Königs (dies meint v 23) verheißt. Vor dem Verdacht der Unechtheit (BÖHME) ist dies Orakel dadurch geschützt, daß es unerfüllt geblieben, daher sicher nicht von einem Späteren erfunden ist.

### § 137. Das Buch Sacharja.

**Literatur:** Kommentare: AKOHLER 1861-63; CJBREDEKAMP 1879; CUI WRIGHT 1879; JJSPEOWNE (Cambridge Bible) 1893; KMARTI (HSAT) 1910. — Abhandlungen: EWHENGSTENBERG, Beiträge I 1831 S. 361 ff., D. Christologie des AT III 1<sup>2</sup> 1856 S. 327 ff.; JBOHMER, Hag. u. Sach., NKZ 1901 S. 717 ff. — Zu Kap. 1 bis 8: KMARTI, D. Prophet Zacharja, d. Zeitgenosse Serubabels 1892, Zwei Studien zu Sacharja, StKr 1892 S. 207 ff. 716 ff.; JLEY, Zu Sach 6-15, StKr 1893 S. 771 ff.; HGUNKEL, Schöpfung u. Chaos 1895 S. 122 ff.; ESELLIN, Stud. z. Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde II 1901 S. 63 ff.; AVANDERFLIER, Zach 1-8, StKr 1906 S. 30 ff.; KBUDDE, Zum Text, ZATW 1906 S. 1 ff.; JWROTHSTEIN, D. Nachtgesichte d. Sach. 1910. — Zu Kap. 9-14: [BGFÜGGE], D. Weissagungen, welche bey d. Schriften d. Proph. Zacharias beigegeben sind 1781; EFJ VON ORTENBERG, D. Bestandteile des B. Sach 1859; BSTADE, Deuterzocharja, ZATW 1881 S. 1 ff., 1882 S. 151 ff. 275 ff.; FMONTET, Etude critique sur la date assignable aux six derniers chap. de Zecharja 1882; WSTARK, Untersuchungen über d. Komposition u. Abfassungszeit von Zach 9 bis 14, 1891; GKGRUTZMACHER, Untersuchung über d. Ursprung der in Zach 9-14 vorliegenden Profetien 1892; NJRUBINKAM, The second part of the book of Zecharjah 1892; RECKARDT, D. Sprachgebrauch von Zach 9-14, ZATW 1893 S. 76 ff., D. relig. Gehalt von Zach 9-14, ZThK 1893 S. 311 ff.; AKKUTPER, Zach IX-XIV 1894; GLROBINSON, The prophecies of Zecharjah with special reference to the origin and date of chapt. 9-14, 1896; AVANHOONACKER, Les chap. IX-XIV du livre de Zach 1903 (= RB 1902 S. 161 ff. 347 ff.); ESIEVERS, Alttestl. Miscellen III 1905.

**1. Zerlegung des Buches.** Das Buch Sach wird durch die Ueberschriften 9 1 12 1 in drei Teile zerlegt. Nur der erste wird durch 1 1 7 7 1 8 ausdrücklich dem Propheten Sacharja zugeschrieben; die beiden anderen nennen überhaupt keinen Prophetennamen, und es ist jetzt so gut wie all-

gemein anerkannt, daß sie nicht vom gleichen Autor wie Kap. 1—8 stammen (so im Anschluß an englische Vorläufer in Deutschland zuerst durch FLÜGGE 1784). Streitig ist dagegen, ob Kap. 9—11 und 12—14 von einem und demselben Verfasser („Deuterosacharja“, so besonders STADE) her zu leiten oder als zwei ursprünglich selbständige Schriften („Deutero-“ und „Tritosacharja“) zu betrachten sind (so die meisten älteren und viele neuere Kritiker). Zugunsten der letzteren Auffassung spricht mit Entschiedenheit die Ueberschrift 12 1. Freilich stammt diese sicherlich von der gleichen Hand wie 9 1 und Mal 1 1, wie die nur an diesen drei Stellen sich findende Verbindung von  $\text{ספר}$  und  $\text{יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יוֹסֵפִים}$  beweist; aber eben, daß ein Redaktor vor Kap. 12 eine ebensolche Ueberschrift stellte wie vor Kap. 9 und das Buch Mal, beweist, daß für ihn mit Kap. 12 ein ebenso selbständiges Stück begann wie mit Sach 9 und Mal 1. Daß Kap. 9—11 und 12—14 jetzt nicht mehr als selbständige Bücher, sondern als Anhänge an Sach 1—8 erscheinen, hat gewiß darin seinen Grund, daß sie anonym sind. Doch nehmen manche an, daß auch der Autor von Kap. 9 ff. den Namen Sacharja führte, und daß die Namensgleichheit den Anlaß zur Vereinigung in einem Buche bildete, vgl. unter Nr. 2.

**2. Der Prophet Sacharja** ( $\text{זְכַרְיָה}$ , Ζαχαρίας), dem Kap. 1—8 zugeschrieben werden, wirkte nach den im Buche genannten Daten (1 1 7 1) von Nov. 520 bis Dez. 518, ist also sicher identisch mit dem Esr 5 1 6 14 genannten Propheten Sacharja, der mit Haggai zusammen zum Tempelbau anfeuerte. Freilich war der Sacharja des Esrabuches ein Sohn des Iddo, während der unseres Buches ein Sohn des Berechja und Enkel des Iddo gewesen sein soll (1 1 7). Diese Differenz wird jedoch durch Streichung von  $\text{בְּיָמֵי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יוֹסֵפִים}$  (1 1 7) zu heben sein. Das Eindringen dieser Worte erklären die einen daraus, daß ein Abschreiber durch den Namen Sacharja an Jes 8 2 erinnert wurde und von dorthier irrtümlich die Angabe „Sohn des Jeberechja“ einfügte, die andern aus der Annahme, daß Sach 9 ff. von einem Propheten Sacharja b. Berechja (= dem Jes 8 2 genannten) stammen und ein Redaktor die beiden Sacharja identifizierte, ihre Bücher daher in eins zusammenzog und die beiden Ueberschriften kombinierte. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich, da in der Tat in Sach 9 ff. eine Schrift von einem Zeitgenossen Jesajas benutzt zu sein scheint (vgl. Nr. 6 b.c). Höchstwahrscheinlich dürfen wir den Propheten Sacharja b. Iddo von Kap. 1—8 und Esr 5 1 6 14 weiter mit dem Neh 12 16 erwähnten Vorsteher einer Priesterabteilung Sacharja identifizieren, da auch dieser ein Nachfolger, also wohl auch Sohn eines Iddo war.

**3. Inhalt von Kap. 1—8.** Das Ganze zerlegt sich in vier Abschnitte. a. Im ersten, vom ? VIII. 2 = Nov. 520 datierten Abschnitt (1 1—6) ermahnt der Prophet zur Bekehrung unter Hinweis auf das warnende Beispiel der Väter, die, weil sie nicht auf die Mahnung der Propheten hörten, dem Zorngericht Jahwes verfielen. — b. Im zweiten Abschnitt (1 7—6 s) berichtet Sacharja

über seine Nachtgesichte, die er am 24.XI. 2 = Febr. 519 hatte, und deren Verständnis ihm durch einen „angelus interpres“ (הַמַּלְאָךְ הַלְוִי־בֵן) vermittelt wurde: 1 7-15 Reitercharen haben beim Umherstreifen festgestellt, daß auf der ganzen Erde noch Ruhe herrscht [also die erhoffte politische Umwälzung, die zum Anbruch der messianischen Zeit führen sollte, noch nicht abzusehen ist]; Jahwe aber versichert, daß er dennoch für Jerusalem eifere und den Heiden zürne; 2 1-4 vier Schmiede erscheinen, um die vier Hörner, mit denen die Heiden Juda niedergestoßen haben, zu zerschlagen; 2 5-9 der Absicht, die Länge und Breite Jerusalems [zum Zweck des Mauerbaus] abzumessen, wird gewehrt, da die Stadt mit Rücksicht auf die [in der messianischen Zeit zu erwartende] Vermehrung ihrer Bewohner nicht eingeeengt werden darf und der Schutz Jahwes Mauern überflüssig macht; 3 1-7 dem Satan, der die Bestrafung des Hohenpriesters Josua, des Vertreters der unreinen Gemeinde, fordert, wird Schweigen geboten, Josua wird mit einem reinen Gewande bekleidet und erhält die Verheißung, daß er, wenn er seines Dienstes gewissenhaft walte, freien Zugang zu Jahwe haben solle; 4 1-6az, 10a<sub>3</sub>-14 zwei Oelbäume stehen neben einem siebenarmigen Leuchter = die beiden Gesalbten [der Hohepriester Josua und der messianische König Serubabel] stehen unter den Augen [der Obhut] Jahwes; 5 1-4 eine mit Flüchen beschriebene Buchrolle schwebt über dem Lande, bereit, in die Häuser der Sünder einzudringen und sie zu zerstören [= die Gemeinde soll künftig von Sündern freigehalten und so vor Gerichten bewahrt werden]; 5 5-11 ein Weib, die Personifikation der Gottlosigkeit, wird in einem verschlossenen Epha von Sturmdämonen durch die Luft nach Babel getragen [= die Gottlosigkeit wird aus der jüdischen Gemeinde entfernt und in Babel konzentriert]; 6 1-8 vier Züge von Kriegswagen ziehen aus, um Jahwes Gericht über die Welt, besonders über Babel, zu vollstrecken. Unter die Visionsberichte sind einzelne kurze prophetische Sprüche gemischt (1 16-17 2 10-17 3 8-10 4 6a<sub>3</sub>-10az), welche das Gericht über die Heiden, den Erfolg Serubabels beim Tempelbau trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten, den Anbruch der Heilszeit für Juda und das Kommen des Messias (זְבַח 3 8) verheißen. — c. Im dritten Abschnitt (6 9-15, ohne Datum), dessen Text gründlich entstellt ist (vgl. unter Nr. 4 d), erhält Sacharja den Auftrag, aus dem Gold, das einige Abgesandte der babylonischen Juden überbracht haben, eine Krone anzufertigen und Serubabel aufs Haupt zu setzen, um ihn so als künftigen messianischen König zu bezeichnen; die Krone solle im Tempel verwahrt werden. — d. Der vierte Abschnitt (Kap. 7—8) ist datiert vom 4. IX. 4 = Dez. 518 und enthält die Antwort des Propheten auf die Anfrage, ob man die aus Anlaß der Unglücksschläge der Jahre 588—586 bisher gehaltenen Fasttage noch weiter beobachten solle; er antwortet: Jahwe fordert nicht Fasten, sondern Gerechtigkeit und Liebe; die Nichtbeachtung dieser Forderungen hat das Unglück veranlaßt; jetzt aber will Jahwe seiner

Gemeinde reiches Heil spenden, wenn sie ihm nur gehorcht, und so werden die bisherigen Fasttage zu Freudentagen werden.

**4. Bearbeitungsspuren in Kap. 1—8.** Zweifellos hat Sacharja selbst diese Reden und Visionsberichte aufgezeichnet; denn die erzählenden Abschnitte und die Einführungssätze der Redestücke sind fast durchgängig in der Ichform gehalten. Aber die gegenwärtige Gestalt des Buches ist nicht mehr die, die Sacharja ihm gegeben hat. Dies ergibt sich **a.** daraus, daß an einigen Stellen **die Erform** erscheint (1 1,7 7 1,8). In 1 1 mag die ursprüngliche Buchüberschrift (etwa: „Worte des Propheten Sacharja b. Iddo“) in den ersten einleitenden Satz (etwa: „am 2. VIII. des 2. Jahres des Darius erging folgendes Wort Jahwes an mich“) hineingezogen sein. Uebrigens liegt hier noch eine weitere Entstellung vor; da v 2 kein an Sacharja gerichtetes Wort ist und das  $\text{זכרתי}$  v 3 sich nicht auf die v 2 genannten Väter bezieht, ist v 3a<sub>2</sub>, vor dem vielleicht noch  $\text{זכרתי}$  stand, vor v 2 zu versetzen. Weiter wird 1 7<sub>6</sub> zu streichen sein, da v 8 ff. kein Wort Jahwes an Sacharja ist. In 7 1 sprengt v b<sub>2</sub> die beiden Hälften der Datierung. Endlich ist auch 7 8 zu streichen, da in v 9 ff. die durch v 7 eingeführten Worte der früheren Propheten mitgeteilt werden. — **b.** Daß **die zwischen die Visionsberichte eingestreuten prophetischen Worte** ihre Stellung von Sacharja selbst erhalten haben, ist mindestens unwahrscheinlich und bei 4 6a<sub>2</sub>–10a<sub>2</sub> geradezu undenkbar, da sie den Visionsbericht 4 1–6a<sub>2</sub>, 10a<sub>2</sub>–14 zerreißen. DUM sucht sie durch kleine Aenderungen in den Visionsbericht einzupassen, indem er zugleich 4 6a<sub>2</sub> bis 10a<sub>2</sub> zwischen 3 8<sub>a</sub> und 9 versetzt. Uebrigens sind diese Einschaltungen selbst nicht ganz einheitlich, sondern mit Glossen durchsetzt (z. B. 1 17<sub>6</sub> 2 15b<sub>2</sub>–17 fallen aus der Rede Jahwes heraus [2 15<sub>a</sub> lies  $\text{זכרתי}$ ]). — **c.** In den **Visionsberichten** selbst liegen Unklarheiten vor. Im ersten (1 7 ff.) ist das Verhältnis des „zwischen den Myrten stehenden Mannes“, des „Engels Jahwes“ und des „angelus interpres“ nicht deutlich; am wahrscheinlichsten sind sie identisch und hat Sacharja den Terminus  $\text{זכרתי זכרתי זכרתי זכרתי}$  erst allmählich durch Variation des Ausdruckes von v 8 und 10 in v 11, 12 und 13 gewonnen; dann aber ist v 9<sub>6</sub> zu streichen. Im zweiten Bericht (2 1 ff.) ist v 4 wohl durch Wiederholungen aus v 2 aufgefüllt. Im vierten Bericht (3 1 ff.) ist v 4b<sub>2</sub> sicher eine deutende Glosse, deren Einfügung auch im folgenden Entstellungen veranlaßt hat. Im fünften Bericht (4 1 ff.) ist v 12 ein störendes Element, das den Oelbäumen eine zur Deutung nicht passende Funktion zuschreibt. Auch sonst fehlt es nicht an kleinen Störungen des Textes, vgl. die Kommentare. — **d.** Besonders stark ist die **Entstellung des Abschnittes 6 9 ff.** Abgesehen von den durch Abschreiberversehen entstandenen v 10b<sub>2</sub>, 13a<sub>2</sub> und dem Torso v 15<sub>6</sub> befremdet die Mehrzahl der Kronen (v 11, 14), die jedenfalls, da nur einer gekrönt wird (v 11<sub>6</sub>), und da das Prädikat in v 14 singularisch ist, durch Aenderung von  $\text{זכרתי}$  in  $\text{זכרתה}$  zu beseitigen ist. Ferner befremdet, daß im gegenwärtigen Text der Hohepriester Josua gekrönt wird: wenn v 12, 13<sub>a</sub>

von ihm handeln, so wird v 13b<sub>3</sub> unverständlich; überdies hat Sacharja als Vollender des Tempelbaues (v 12b<sub>3</sub>) sonst Serubabel genannt (4 6a<sub>3</sub> ff.), und die Erwartung, daß ein Priester die messianische Königskrone tragen sollte, wäre in dieser Zeit kaum zu begreifen. Sicherlich war daher in v 11 ursprünglich nicht Josua, sondern Serubabel genannt, und von ihm handelten v 12. 13a; in v 13b<sub>2</sub> wird mit LXX zu lesen sein יְהוֹשֻׁעַ שֶׁלֹּבֶת יְהוָה. Der Anlaß zur jetzigen gründlichen Umgestaltung des Textes wird die Tatsache gewesen sein, daß die an Serubabel geknüpften Hoffnungen sich nicht erfüllten und der Hohepriester tatsächlich das Oberhaupt der Gemeinde wurde. Uebrigens wird der Urheber der Aenderung gemeint haben, daß Josua nicht selbst die messianische Königswürde empfing: er ist nur das Vorzeichen des kommenden מָשִׁיחַ = Messias (vgl. 3 8; ob auch hier der Bearbeiter die Messiaserwartung Sacharjas in eine Zukunftsbohnung umgebogen hat?). — e. **Die Rede Kap. 7 f.** macht, besonders in 8 1 ff., den Eindruck mosaikartiger Aneinanderreihung einzelner Sprüche. Auch hier erhebt sich die Frage, ob nicht spätere Bearbeiter manches nachgetragen haben; doch wird darüber eine sichere Entscheidung nicht möglich sein.

5. **Inhalt von Kap. 9—11**, zu denen auch die versprengten Verse 13 7-9 gehören werden: Durch ein über die aramäischen, phönizischen und philistäischen Städte und Länder kommendes Gericht wird Jahwes Reich weit ausgedehnt (9 1-7). Jahwe erklärt, er wolle Jerusalem schützen, daß ferner kein fremder Zwingherr über es komme (9 8). Siegreich und doch demütig zieht der messianische König in Jerusalem ein, um dann als Friedenskönig über sein weites Reich zu herrschen (9 9-10). Die Exulanten werden heimkehren, denn Jahwe will Juda und Ephraim als Waffen gegen die Griechen gebrauchen, ihnen zum Siege helfen und dann reiches Heil spenden (9 11-17). Jahwe soll man um Regen bitten, denn er ist es, der ihm spendet; die Teraphim und Wahrsager haben Nichtiges geredet und es verschuldet, daß das Volk einer Herde ohne Hirten gleicht (10 1-2). Jahwes Zorn ist über die Hirten und Böcke der Herde entbrannt; er nimmt sich seiner Herde an und verleiht Juda Sieg (10 3-5). Er erbarmt sich Judas und besonders Josephs und führt sie, nachdem sie sich im Exil bekehrt haben, heim; er schenkt ihnen große Freude, während die Herrschaft Assurs und Aegyptens gebrochen wird (10 6-12). Ueber die Zedern des Libanon, die Eichen Basans, die Auen der Hirten und die Dickichte des Jordan kommt Verwüstung (11 1-3). In Jahwes Auftrag weidet der Prophet die zur Erwürgung bestimmte Herde mit den Stäben „Huld“ und „Verbindung“, vernichtet in einem Monat drei Hirten, überwirft sich aber dann mit der Herde und zerbricht den Stab „Huld“; als er seinen Lohn fordert, gibt man ihm 30 Silbersekel, die er auf Jahwes Befehl in den Tempelschatz wirft; dann zerbricht er auch den Stab „Verbindung“, um die Verbindung zwischen Juda und Israel aufzuheben; auf Jahwes Befehl übernimmt er noch einmal das Hirtenamt, doch

nun das eines törichten Hirten, um anzudeuten, daß ein böser Hirt über die Herde kommen wird, der sie zugrunde gehen läßt; ein Wehe über diesen Hirten macht den Schluß (11 4-17). Die unmittelbare Fortsetzung dieses letzten Stückes bildet, wie EWALD erkannt hat, der wohl nur durch einen Zufall versprengte Abschnitt 13 7-9, der verkündet, daß Jahwe den bösen Hirten und die Herde durch wiederholte Gerichte bis auf einen kleinen Rest umkommen lassen werde, der dann in Wahrheit sein Volk sein solle.

**6. Die Entstehungszeit von Kap. 9—11. 13 7-9.** Da 11 12 f. in Mt 27 9 f. als ein Wort Jeremias zitiert werden, schrieb JMEDE 1653 Kap. 9—11 Jeremia zu: doch liegt hier jedenfalls nur ein Versehen des Evangelisten vor. Jetzt schwanken die kritischen Ansätze nur zwischen der Zeit kurz vor Untergang des Nordreiches (so fast alle älteren Kritiker, unter den neueren z. B. KUENEN, STÄRK, KÖNIG, BAUDISSION, SELLIN, z. T. unter Annahme einer nachexilischen Bearbeitung), der Diadochenzeit (so z. B. STADE, CORNILL) und der Makkabäerzeit (so z. B. MARTI, WELLIHAUSEN, DUHM).

**a. Für spätnachexilischen Ansatz** spricht mit Entschiedenheit die Erwähnung der Griechen als der Feinde des Gottesvolkes (9 13). Alle Versuche, diesen Namen durch Textkorrekturen zu beseitigen, sind willkürlich. Das „wieder“ in 9 8 setzt voraus, daß über Jahwes Haus schon ein Fremdherrscher gekommen ist. Die Art, wie der Messias in 9 9 charakterisiert wird (עֲדָנָה, nicht עֲדָנָה, und besonders עֲדָנָה), ist aus vorexilischer Zeit nicht recht begreiflich. In 10 6 ff. (cf. 9 11 f.) wird die Heimführung der Nordisraeliten aus dem Exil erwartet, wozu wir Analogien erst von Jeremia an haben, und wenn in 10 10 ff. auch Aegypten als ihr Exilsland erscheint, so entspricht das nicht den tatsächlichen Verhältnissen und läßt sich nur aus einer Zeit erklären, in der die Wiederherstellung Israels ein rein theoretisches Dogma war, das von den realen Verhältnissen absah. Schwierigkeiten aber erheben sich, sobald man daran geht, die Abfassungszeit genauer zu bestimmen. Die Erwähnung der Griechen als Feinde des Gottesvolkes zwingt uns, mindestens in die Diadochenzeit hinabzugehen. Genauere Winke würden uns 11 4 ff. bieten, wenn wir die hier vorliegende Allegorie sicher auf zeitgenössische Ereignisse deuten könnten. Freilich, wenn man bei dem Ansatz in der Diadochenzeit stehen bleiben will, so muß man auf eine Einzeldeutung von vornherein verzichten, weil uns die Geschichte der Juden in dieser Zeit ziemlich unbekannt ist. Um dieser Lücke in der Deutung zu entgehen, sind manche bis in die Zeit der makkabäischen Erhebung hinabgegangen. Man könnte dann in den verschiedenen Hirten die Hohenpriester der Gemeinde sehen, in den drei bösen Hirten von 11 8 etwa Lysimachus, Jason und Menelaus, in dem guten Hirten Onias IV, in dem bösen Hirten von 11 15 ff. Alkimus (so MARTI und DUHM, die damit etwa 160 als Abfassungszeit erhalten; andere ein wenig anders). Aber eine vollkommene Erklärung der Allegorie gewinnt man auch damit nicht (was freilich



bei unserer mangelhaften Kenntnis der Einzelheiten der Geschichte kein entscheidender Gegengrund gegen diesen Deutungsversuch wäre), und eine so späte Ansetzung ist durch den früheren Abschluß des Prophetenkanons ausgeschlossen.

**b. Gründe für einen vorexilischen Ansatz.** Der nachexilischen Ansetzung stehen jedoch auch erhebliche andere Schwierigkeiten im Wege, die sich nur teilweise befriedigend lösen lassen. In 9<sup>13</sup> f. 10<sup>6</sup> ff. handelt es sich freilich um das aus dem Exil heimgeführte Ephraim, und auch 9<sup>10</sup> ist diese Deutung möglich. Aber 11<sup>14</sup> (Aufhebung der Bruderverbindung zwischen Juda und Israel) ist von dem Israel der Heilszeit nicht zu verstehen; die Lesart zweier Handschriften, die  $\text{יְרֵשָׁלַם}$  für  $\text{יְרֵשָׁאֵל}$  bieten, kommt gegenüber der Masse aller alten Textzeugen kaum in Betracht, und so sind wir hier gezwungen, an eine Zeit zu denken, in der Israel noch neben Juda bestand. Wenn der Prophet 10<sup>1</sup> f. die Aufforderung, sich an Jahwe zu wenden, mit dem Hinweis auf die Vergeblichkeit der Teraphimbefragung begründet, so handelt es sich freilich bei letzterer um eine Erfahrung der Vergangenheit; aber auf sie hinzuweisen hatte Sinn nur in einer Zeit, in der man noch immer versucht war, die Teraphim zu befragen, also nur in der vorexilischen Zeit. In 10<sup>10</sup> f. könnte man freilich unter Assur Syrien (das Seleucidenreich) verstehen, so daß aus diesem Namen nichts betreffs der Abfassungszeit zu folgern ist; wenn aber als Landschaften, die von den heimgeführten Israeliten wieder besiedelt werden sollen, nur Gilead und das Libanongebiet genannt werden, so ist das recht verständlich nur aus einer Zeit, in der nur erst diese Landschaften von der Deportation betroffen waren, d. h. der Zeit kurz nach 734. Und aus dieser Zeit läßt sich nun auch die Allegorie 11<sup>4</sup> ff., wenn auch nicht ganz, so doch immerhin besser als aus irgend einer anderen erklären: die drei bösen Hirten von 11<sup>8</sup> werden die Könige Jerobeam, Sacharja und Schallum sein, die zwar nicht genau „in einem Monat“, aber doch kurz nacheinander starben; die Aufhebung der Bruderverbindung zwischen Juda und Israel (v<sup>14</sup>), die bei nachexilischer Ansetzung vollkommen unerklärlich ist, kann auf den Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges gedeutet werden; der böse Hirt von v<sup>15</sup> ff. mag in Pekach oder Hosea gesehen werden, unter denen das Verderben über Israel hereinbrach. Aus derselben Periode läßt sich auch die Ankündigung eines Gerichtes über die aramäischen, phönizischen und philistäischen Staaten (9<sup>1</sup> ff. cf. 11<sup>1</sup> ff.) durch den Hinweis auf die Kriegszüge Tiglathpilesers gut erklären, und die Erwartung, daß Jahwe Jerusalem beschirmen und der Messias als Friedensfürst in es einziehen werde (9<sup>8</sup> ff.), hat an den Weissagungen Jesajas eine gleichzeitige Parallele. Nach alledem scheinen Kap. 9—11 von einem jüdischen Propheten der Zeit kurz vor dem Untergang des Nordreiches zu stammen. Nicht unmöglich, aber freilich auch nicht beweisbar, ist die Vermutung BERTHOLDTS, daß dieser Prophet der Jes 82 erwähnte Sacharja b. Jeberechja war (vgl. Nr. 2).

c. **Ergebnis.** Die sich widersprechenden Ergebnisse, die wir unter a und b gewonnen haben, lassen sich durch die Annahme vereinigen, daß eine aus der Zeit von 740—730 stammende Prophetie etwa in der Diadochenzeit überarbeitet wurde. Freilich gelingt es nicht, die vorexilische Grundlage und die Zutat des nachexilischen Bearbeiters säuberlich zu scheiden. Aber daß wir keinen ganz einheitlichen Text vor uns haben, das zeigen zahlreiche Inkonzimmitäten auch in der Form: oft wechselt Rede Jahwes mit Rede über Jahwe, z. B. 9<sup>7a</sup> und a<sup>3</sup>, 9<sup>11-13</sup> und v<sup>14</sup> ff., 10<sup>3a</sup> und 3<sup>b</sup> etc. So empfiehlt auch die Form die Annahme der Ueberarbeitungshypothese.

**7. Inhalt von Kap. 12—14** (außer 13<sup>7-9</sup>). Jerusalem wird von allen Völkern ringsum belagert, wobei, wie es scheint, die Bewohner der Provinz Juda zunächst auf der Seite der Heiden stehen; Jahwe aber richtet Verwirrung im Heere der Heiden an, läßt die Judäer erkennen, daß er auf der Seite Jerusalems steht, und bewegt sie dadurch, sich gegen die Heiden zu wenden; ihnen schenkt er den ersten Sieg, damit sich die Jerusalemer nicht über die Judäer erheben; dann verleiht er den Jerusalemern Kraft zur Vernichtung der Heiden: in jener Zeit klagen sie, von einem Geist des Gnadenlehens erfüllt, über den, den sie durchbohrt haben, und zwar jedes Geschlecht in einer besonderen Klagefeier; Jahwe läßt ihnen eine Entsündigungsquelle aufbrechen und rottet die Götzenbilder, die Propheten und den unreinen Geist aus, niemand wird mehr wagen, sich als Propheten auszugeben (12<sup>1-13</sup> 6; über 13<sup>7-9</sup> vgl. oben Nr. 5). Jahwe versammelt alle Völker zum Kampf gegen Jerusalem, die Stadt wird erobert, die eine Hälfte der Bewohner wird exiliert, die andere aber entriinnt durch ein Tal, das Jahwe durch eine Spaltung des Oelberges entstehen läßt; dann wird Jahwe mit all seinen Engeln kommen und die Heilszeit beginnen; ein immerwährender, durch keine Finsternis unterbrochener Tag wird herrschen, lebendiges, immerfließendes Wasser wird von Jerusalem nach Westen und Osten strömen, Jahwe wird König über die ganze Welt sein, Jerusalem wird von den Heiden nichts mehr zu leiden haben, alle noch übrigen Völker werden zum Laubhüttenfest zum Tempel Jahwes wallfahren, in Jerusalem aber wird alles bis auf die Schellen der Rosse herab heilig sein (14<sup>1-21</sup>).

**8. Analyse und Datierung von Kap. 12—14.** Im ganzen sind 12<sup>1</sup> bis 13<sup>6</sup> und 14<sup>1-21</sup> parallele Zukunftsschilderungen, die sich jedoch dadurch wesentlich unterscheiden, daß die erste die Heiden vor Jerusalem eine Niederlage erleiden läßt, während sie nach der zweiten die Stadt zunächst erobern und dann erst von Jahwe bekämpft werden. Es ist daher wohl anzunehmen, daß 12<sup>1</sup> ff. und 14<sup>1</sup> ff. von verschiedenen Verfassern stammen (so z. B. NOWACK) und nur wegen ihrer sonstigen Ähnlichkeit, die durch den Einschub 14<sup>13-14</sup> (diese unterbrechen den Zusammenhang zwischen v<sup>12</sup> und 15) noch vergrößert wurde, zusammengestellt sind. Die meisten älteren Kritiker sehen in Kap. 12—14 Prophetien eines Zeitgenossen Jeremias, ebenso von den neu-

eren z. B. KÖNIG, VORELLI und wenigstens betreffs Kap. 12—13 auch SELLIN. Die meisten Neueren halten Kap. 12—14 für nachexilisch, schwanken aber in ihren Ansätzen zwischen den verschiedensten nachexilischen Zeiten bis hinab in die hasmonäische. Für vorexilische Abfassung wird besonders angeführt, daß 12<sup>7,8</sup> 10,12 13<sup>1</sup> die Regierung des Davidshauses vorausgesetzt werde; in Wahrheit setzen diese Stellen nur eine besondere Schätzung der davidischen Familie voraus, wie sie auch in der nachexilischen Zeit nachweisbar ist (1 Chr 3), und die Tatsache, daß 12<sup>12</sup> ff. das Haus Davids in einer Reihe mit den übrigen Geschlechtern genannt wird, schließt die Königswürde eher aus. Ob mit der Klage von Hadadrimmon in der Ebene von Megiddo (12<sup>11</sup>) gerade die Klage über den Tod des Königs Josia (II Chr 35<sup>21</sup> f.) gemeint ist, ist mindestens sehr zweifelhaft; wäre es der Fall, so würde damit doch nicht eine Abfassungszeit kurz nach 607 gefordert sein, wie das יְהוֹשִׁיָּא in II Chr 35<sup>25</sup> beweist. Endlich fordert auch die Erinnerung an das Erdbeben unter Uzzia (14<sup>5</sup>) nicht die vorexilische Ansetzung; denn ob es sich hier um ein nur 150 Jahre oder mehrere Jahrhunderte zurückliegendes Ereignis handelt, läßt sich nicht ausmachen. Sind so die Gründe für vorexilische Ansetzung nicht entscheidend, so wird eine nachexilische Datierung erfordert durch die eschatologische Idee eines gemeinsamen Angriffes aller Heidenvölker auf Jerusalem, durch die Erwartung, daß in Jerusalem eine Quelle entspringen werde, die das ganze Land bewässert (14<sup>8</sup>) und insbesondere als Reinigungswasser dient (13<sup>1</sup>), durch die eschatologisch-apokalyptische Art der Schilderung in 14<sup>3</sup> ff., durch das Gewichtlegen auf die kultische Betätigung der Bekehrung (14<sup>16</sup> ff.), durch den stark veräußerlichten Heiligkeitsbegriff von 14<sup>20</sup> f. und besonders auch durch die eigentümliche Beurteilung der Prophetie in 13<sup>2</sup> ff.: das Urteil, daß jeder als Prophet Auftretende ein Betrüger sei, ist nur möglich in einer Zeit, die wahre Propheten nicht mehr kennt und überzeugt ist, daß solche nicht mehr auftreten werden, daß also die prophetische Periode definitiv abgeschlossen ist. Aus 13<sup>2</sup> ff. folgt übrigens zugleich, daß unser Verfasser selbst nicht Prophet, sondern nur gelehrter Bearbeiter alter Prophetie sein will. Mit alledem werden wir in die spätere nachexilische Zeit verwiesen. Leider aber gelingt es nicht, die Abfassungszeit genauer zu bestimmen. Zwar mischen sich in das Zukunftsbild des Verfassers mehrfach zeitgeschichtlich bedingte Elemente ein; aber wir können sie aus Mangel an Kenntnis der jüdischen Geschichte nicht verwerten. So wissen wir nicht, was der Anlaß gewesen ist, aus dem der Verfasser einen Gegensatz zwischen der Hauptstadt und der Provinz Juda angenommen hat, und vor allem läßt sich nicht ermitteln, wer der Durchbohrte ist, über den man nach 12<sup>10</sup> ff. so feierlich klagen wird (nach RUBINKAM und MARTI wäre es Omias III, der 170 ermordet wurde, nach DUHM Simon Makkabäus, der 135 starb, für den man aber die Trauerfeier verschieben mußte, weil der Angriff des Antiochus Sidetes so bald folgte). Es geht auch nicht an, das Datum von Kap. 12—14

von Kap. 9–11 oder seiner nachexilischen Bearbeitung aus zu bestimmen; denn es gelingt nicht, Kap. 9–14 als eine literarische Einheit zu erweisen (STADE, MARTI), und die Ueberschrift 12<sub>1</sub> schließt dies geradezu aus. Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß große zeitgeschichtliche Vorgänge den Anlaß zur Abfassung dieser apokalyptischen Flugblätter bildeten, und so mag etwa die Zeit Alexanders des Großen oder die nächste Folgezeit in Betracht gezogen werden.

### § 138. Maleachi.

**Literatur:** Kommentare: LREINKE 1856; AKÖHLER 1865; JJSPELOWNE (Cambridge Bible) 1893; KMARTI (HSAT) 1910. — **Abhandlungen:** WBOHME, Zu Mal u. Hag, ZATW 1887 S. 210 ff.; JBACHMANN, Alttestl. Untersuchungen 1894 S. 109 ff.; CCTORREY, The prophetic of Malachi, JBL 1898 S. 1 ff.; HWINCKLER, Altorient. Forschungen II S. 531 ff. (1899); ESTEYERS, Alttestl. Miscellen IV 1905; KBUDDE, Zum Text, ZATW 1906 S. 17 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch Maleachi (מלאכי, Μλαχιζαζ) enthält eine Sammlung kurzer Ausführungen, die mit Vorliebe in dialogische Form gekleidet sind und größtenteils in der Gemeinde herrschende Mißstände behandeln. Vorangeht ein Hinweis auf die Verwüstung des edomitischen Gebietes, die der Prophet als einen Beweis für die Liebe Jahwes zu Israel und für seine Größe wertet (1<sub>2-5</sub>). In 1<sub>6-2<sup>a</sup></sub> beschäftigt er sich mit den Vergehen der Priester, die es an der schuldigen Ehrerbietung für Jahwe fehlen lassen, indem sie minderwertige Opfertiere darbringen, in 2<sub>10-16</sub> mit denen, die heidnische Weiber heiraten und die ihnen vor Jahwe angetrauten Weiber verstoßen, in 2<sub>17-3<sup>5</sup></sub> mit denen, die aus dem Nichteinschreiten Jahwes gegen die Sünder folgern, Jahwe habe wohl gar Gefallen an ihnen, in 3<sub>6-12</sub> mit denen, die Jahwe bei der Ablieferung der Zehnten betrügen, in 3<sub>13-21</sub> mit denen, die aus Jahwes Verhalten den Schluß ziehen, es sei nutzlos, fromm zu sein, da nur die Skrupellosen vorankommen. Er erklärt, sie seien schuld daran, daß Jahwes Segen der Gemeinde fern bleibt, kündigt aber zugleich ein Gericht an, in dem es sich zeigen werde, daß Jahwe den Unterschied von Frommen und Gottlosen wohl kenne. Als Vorläufer des Gerichtes aber werde Jahwe den Elias senden, damit er die Herzen der Väter und Söhne einander zukehre, auf daß Jahwe das Land nicht mit dem Banne schlagen müsse (3<sub>22-24</sub>).

**2. Der Name des Propheten.** Durch die Ueberschrift 1<sub>1</sub> werden diese Prophetien einem Manne namens Maleachi (מלאכי) zugeschrieben. Ein solcher Name ist an sich verdächtig wegen seiner Bedeutung („mein Bote“), wird aber auch durch LXX als auf einem Textfehler beruhend erwiesen, da diese ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ = מלאכי יהוה bietet (vgl. dazu Hag 1<sub>13</sub>). Die Vermutung BACHMANNS, daß das Plus der LXX am Schluß von 1<sub>1</sub> (ἠέσθῃς διὰ ἐπὶ τῆς καρδίας ὑμῶν) auf יהוה יהוה zurückgehe (richtiger wäre יהוה יהוה) und dieses aus יהוה יהוה entstellt sei, daß also die LXX Kaleb als Namen unseres Propheten verrate, ist zwar genial, aber kaum haltbar. Demnach

ist unser Buch anonym. Seine Ueberschrift ist eng verwandt mit der der gleichfalls anonymen Bücher Sach 9—11 und 12—14 und stammt sicher von der gleichen Hand; die Beifügung von  $\text{זשׁלֹּם־יְיָ}$  wird einem Späteren zu verdanken sein, welcher annahm, unser Prophet sei eben der Bote, von dessen Sendung 31 redet, und diese Auffassung schon in der Ueberschrift zum Ausdruck bringen wollte. Das frühzeitige Mißverständnis, daß mit dieser Beifügung der Name des Propheten genannt sei, wird der Grund dafür sein, daß unser Buch selbständig blieb, während Sach 9—11 und 12—14 mit Sach 1—8 verbunden wurden.

**3. Die Zeit** unserer Prophetien ist im allgemeinen nicht zweifelhaft. Wenn nach 1 s Juda unter einem Statthalter steht, so befinden wir uns in der nachexilischen Zeit, nach 1 10 3 1. 10, die den Tempel erwähnen, in der Zeit nach Hag und Sach. Die Mißstände, die getadelt werden, die Heiraten mit Heidinnen, die Lauheit der Priester und die mangelhafte Ablieferung der Zehnten seitens des Volkes, und der scharfe Gegensatz, in den die Frommen durch den engeren Zusammenschluß (3 16) zu den Gottlosen treten, erinnern stark an die Verhältnisse der Zeit Esras und Nehemias. Streitig ist nur, ob Maleachi vor oder nach der Reform dieser Männer anzusetzen ist. Leider können wir die Katastrophe, die 1 2 ff. als eben über die Edomiter hereingebrochen erwähnt wird, nicht genauer datieren, und so sind wir lediglich auf die Entscheidung der Frage angewiesen, ob Maleachi die Reformen Esras und Nehemias und besonders die Einführung des Priesterkodex voraussetzt oder nicht. Das letztere ist das wahrscheinlichere. Zwar sind die von Esra und Nehemia bekämpften Mißstände nach Nehemias Abreise bald wieder hervorgetreten (Neh 13), so daß es an sich wohl denkbar wäre, daß ein Prophet in dieser Zeit gegen sie eiferte; aber man dürfte in diesem Fall erwarten, daß er irgendwie auf die Reform vom Jahre 445 hinwies und die Mißbräuche als einen Rückfall in die alte Art charakterisierte. Wir erhalten ferner aus seinen Reden den Eindruck, daß die Mißstände ziemlich allgemein herrschten und die Gottlosen ihr Wesen schon lange unangefochten trieben; auch das paßt schwerlich auf die spätere Zeit. Dazu kommt, daß sich bei Maleachi keine einzige sichere Bezugnahme auf den Priesterkodex nachweisen läßt; alle seine Angaben über kultische Dinge und über die Pflichten des Volkes erklären sich auf Grund des Deuteronomiums (z. B. zu 1 s vgl. Dtn 15 21 17 1, zu 3 s ff. vgl. Dtn 14 22 ff. und zur Verbindung von  $\text{זשׁלֹּם־יְיָ}$  und  $\text{יְיָ־יְיָ}$  speziell Dtn 12 6. 11. 17). Direkt gegen Bekanntschaft mit dem Priesterkodex spricht, daß Maleachi den ganzen Stamm Levi als von Gott erwählten Priesterstamm betrachtet (24 ff. 3 3) und nicht etwa nur die Aaroniden. So werden wir sein Auftreten in die Zeit kurz vor Esra und Nehemia verlegen müssen, also etwa um 460. Sicher gehörte unser Prophet dann den Kreisen der Frommen an, von denen wir Esr 9 1 f. hören. TORREYS Ansatz unseres Buches im 4. Jh. beruht auf einer falschen Datierung der Wirksamkeit Esras und Nehemias,

WINCKLERS Ansatz in der Zeit kurz nach 168 auf willkürlichen Textänderungen.

**4. Kritisches.** Ein späterer Zusatz sind nach BÖHME u. a. 3<sup>22-24</sup>. Aber wenigstens v<sup>22</sup> ist so rein deuteronomisch (חֲקִים וְיִשְׁפָּטִים וְיִרְאֶה), daß er kaum von einem Bearbeiter nach Einführung des Priesterkodex binzugesezt sein kann. Dagegen dürften v<sup>23</sup> f. mit ihrer Ersetzung des Engels (31) durch den Elias redivivus und ihrer von Mal abweichenden und mit Joel 34 übereinstimmenden Bezeichnung des Tages Jahwes allerdings sekundär sein; daß sie Sir 48<sup>10</sup> bereits vorausgesetzt werden, ist bei dem weiten Zeitabstand keine Gegeninstanz. Ein Zusatz mag ferner 2<sup>7</sup> sein, der die Rede Jahwes unnötig unterbricht. Dagegen sehe ich keinen Anlaß, auch 2<sup>11-12</sup> Mal abzusprechen (MARTI): die Verse entsprechen der durch Esr 9<sup>1</sup> f. bezeugten Stimmung der Frommen, zu denen Maleachi gehörte, vollkommen und stehen auch mit 1<sup>11</sup> nicht im Widerspruch; denn letztere Stelle betrachtet sicherlich nicht alle Heiden als Jahweverehrer, sondern besagt nur, daß es unter den Heiden auch Jahweverehrer gebe, während 2<sup>11</sup> ausdrücklich von solchen redet, die fremden Göttern angehören. Doch mögen 2<sup>11-12</sup> aus anderm Zusammenhang stammen und nur wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft mit v<sup>13</sup> ff. hierher gestellt sein.

## Kapitel V.

### Das Buch Daniel.

**Literatur:** Kommentare: FHITZIG (KEH) 1850; HEWALD 1868; CFKEIL (KD) 1869; JMEINHOLD (SZ) 1889; AABEVAN 1892; GBEHRMANN (NHK) 1894; JDPRINCE 1899; SRDRIVER (Cambridge Bible) 1900; KMARTI (MHC) 1901 und (HSAT) 1910. — Zum Text: AKAMPHAUSEN (SBOT) 1896; ABLUDAU, De alexandr. interpretationis l. Dan. indole 1891, D. alexandr. Uebersetzung d. B. Dan. (Bibl. Stud. ed. BARDENHEWER II 2—3) 1897; MLOHR, Textkrit. Vorarbeiten zu einer Erklärung d. B. Dan., ZATW 1895 S. 75 ff. 193 ff., 1896 S. 17 ff.; PRIESSLER, Zur Textgesch. d. B. Dan., Theol. Quartalsschr. 1897 S. 584 ff., D. B. Daniel 1899; GLAUX, D. B. Dan. nach LXX hergestellt 1904. — Abhandlungen: EWHENGSTENBERG, Beiträge zur Einl. I 1831; HACHHAVERNICK, Neue krit. Untersuchungen über d. B. Dan. 1838; DZUNDEL, Krit. Untersuchungen über d. Abfassungszeit d. B. Dan. 1861; JMEINHOLD, Beiträge zur Erklärung d. B. Dan. 1888; AKAMPHAUSEN, D. B. Dan. u. d. neueste Geschichtsforschung 1893; AV GALL, D. Einheitlichkeit d. B. Dan. 1895; HPREISWERK, Der Sprachenwechsel im B. Dan. 1903; EKONIG, D. chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuch, NKZ 1904 S. 971 ff.; MJLAGRANGE, Les prophéties messian. de Dan., RB 1904 S. 491 ff.; JBOUMER, Reich Gottes u. Menschensohn im B. Dan. 1906; ABERTHOLET, Dan. u. d. griech. Gefahr, RVB II 17, 1907; EHERTLEIN, D. Dan. der Römerzeit 1908.

#### § 139. Inhalt und Charakter des Buches Daniel.

**1. Inhalt.** Das Buch Daniel (דָּנִיֵּאל, Δανιήλ) zerfällt in zwei Hauptteile; der erste (Kap. 1—6) erzählt Geschichten aus dem Leben Daniels, der zweite (Kap. 7—12) berichtet von seinen Visionen. **a. Kap. 1—6.** Kap. 1: unter

den im 3. Jahre Jojakims von Nebukadnezar Deportierten befindet sich Daniel nebst seinen Freunden Hananja, Mischael und Asarja; sie werden am Königshofe unterrichtet, nehmen aus Treue gegen die jüdischen Speisevorschriften nur Pflanzenkost und Wasser an, gedeihen aber besser als ihre heidnischen Genossen und übertreffen sie an Weisheit; Daniel erhält von Gott zugleich die Gabe der Deutung von Gesichtern und Träumen. Kap. 2: in seinem zweiten Regierungsjahre hatte Nebukadnezar einen Traum, den keiner der babylonischen Weisen erraten und deuten konnte, sondern nur Daniel zufolge göttlicher Offenbarung; er sah eine Statue, ihr Haupt war von Gold, ihre Brust von Silber, der Bauch und die Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen, die Füße aus Eisen und Ton gemischt; ein nicht von Menschenhand geschleudertes Stein zertrümmert das Bild und wird zu einem die ganze Welt erfüllenden Berg; Daniel deutet die Statue auf vier aufeinanderfolgende Reiche mit abnehmendem Wert, den Stein auf das Reich Gottes. Kap. 3<sup>1-30</sup>: weil Daniel und seine Genossen die Anbetung eines von Nebukadnezar errichteten Bildes verweigern, werden sie in einen Feuerofen geworfen, doch von einem Engel beschützt; Nebukadnezar erkennt darum ihren Gott als den höchsten an und verleiht ihnen hohe Stellen in der Verwaltung des Reiches. Kap. 3<sup>31-43</sup>: Nebukadnezar hört im Traum, wie ein Engel befiehlt, einen großen Baum zu fällen, zu fesseln und sieben Zeiten lang mit einem Tierherzen auszustatten; Daniel deutet den Traum dahin, daß Nebukadnezar eine Zeit lang wahnsinnig werden und unter den Tieren leben solle, dann werde er, wenn er sich bekehre, seine frühere Königsmacht wieder erhalten; so geschieht es, und Nebukadnezar gibt selbst seinen Untertanen Kunde von der Erfüllung. Kap. 5<sup>1-6</sup>: Belsazar entweiht beim Gelage die geraubten Tempelgefäße Jahwes; eine geheimnisvolle, an der Wand des Saales erscheinende Schrift (*mene mene tekel u-pharsin*) deutet Daniel so, daß Belsazars Reich den Medern und Persern gegeben werden solle; in derselben Nacht wird Belsazar getötet, und Darius, der Meder, erhält sein Reich. Kap. 6<sup>2-29</sup>: auf den Rat der auf Daniel eifersüchtigen Beamten verbietet Darius, an einen Gott oder Menschen eine Bitte zu richten außer an den König; da Daniel trotzdem weiter zu Jahwebetet, wird er in eine Löwengrube geworfen, aber von einem Engel beschützt; nun werden seine Verleumder den Löwen vorgeworfen, und allen Untertanen wird die Furcht vor dem Gott Daniels anbefohlen.

**b. Kap. 7—12.** Kap. 7, das erste Gesicht vom 1. Jahre Belsazars: Daniel sieht nacheinander vier Tiere aus dem Meer aufsteigen, das vierte hat zehn Hörner; zwischen ihnen wächst ein kleines Horn auf, vor dem drei der ersten Hörner ausgerissen werden; es redet hochfahrende Dinge und bekämpft die Heiligen; Gott erscheint zum Gericht, jenes Tier mit dem kleinen Horn wird getötet, die Herrschaft aber einem gegeben, der einem Menschen gleicht und mit den Wolken des Himmels herankommt; ein Engel deutet

Daniel die Tiere als vier aufeinanderfolgende Reiche, die Hörner des vierten als dessen Herrscher, den Menschen als Repräsentanten des Volkes der Heiligen (Juden), denen schließlich die Weltherrschaft für alle Ewigkeit verliehen wird. Kap. 8, das zweite Gesicht vom 3. Jahre Belsazars: Daniel sieht von Susa aus einen Widder mit zwei Hörnern, der ihm nachher durch einen Engel als Bild des medo-persischen Reiches gedeutet wird; ein Ziegenbock mit einem großen Horn (der König von Griechenland, d. h. Alexander der Große) kommt von Westen her und rennt den Widder nieder; als er zur höchsten Macht gelangt ist, bricht das große Horn ab, und vier andere treten an seine Stelle (die Diadochenreiche); von einem derselben geht ein kleines Horn aus, das schnell wächst, sich auch gegen die Sterne wendet und insbesondere ihrem Fürsten (Jahwe) das regelmäßige Opfer entzieht und sein Heiligtum verwüstet; 2300 Abend-Morgen (= 1150 Tage) wird diese Gewaltherrschaft dauern, dann wird das Heiligtum wieder in den rechten Stand versetzt werden. Kap. 9, das dritte Gesicht vom 1. Jahre des Darius: Daniel wünscht Anschluß über die von Jeremia angegebene Zahl von 70 Jahren, während deren Jerusalem in Trümmern liegen soll, und erkennt in einem langen Gebet das Unglück als durch die Sünden wohl verdient an, erbittet aber seine Aufhebung von Gottes Barmherzigkeit; der Engel Gabriel belehrt ihn, daß 70 Jahrwochen (d. h.  $70 \times 7$  Jahre) gemeint seien: 7 vergehen, bis es wieder einen Gesalbten (einen Hohenpriester) gibt; weitere 62 Jahrwochen hindurch wird die Stadt zwar wieder gebaut, aber in Bedrängnis sein; am Schluß derselben wird ein Gesalbter aus dem Wege geräumt; während der letzten Jahrwoche wird eine Zeit der schlimmsten Verwüstung über Stadt und Heiligtum kommen, das Opfer wird abgeschafft werden durch einen Fürsten, dessen Ende dann plötzlich hereinbrechen wird, wenn die letzte Jahrwoche zu Ende geht. Kap. 10—12, das vierte Gesicht vom 3. Jahre des Cyrus: nach einer besonders breit ausgeführten Einleitung (Kap. 10) wird Daniel der weitere Verlauf der Geschichte enthüllt, namentlich die Geschichte der Ptolemäer und Seleuciden, und hier wieder besonders eingehend (11<sup>21-45</sup>) die eines Seleucidenfürsten, der gegen die Bundesgemeinde wütet, ihr Heiligtum entweiht, die regelmäßigen Opfer abschafft, viele zum Abfall verleitet, die treu Bleibenden aber verfolgt; zwar wird der Bundesgemeinde durch eine kleine Hilfe Rettung zuteil, aber die eigentliche Rettung kommt erst zur festgesetzten Endzeit durch den Tod jenes Fürsten; dann wird sich Michael, der Schutzengel der Gemeinde, erheben und in der letzten, größten Bedrängnis alle die erretten, deren Namen im Buche des Lebens stehen; dann werden auch viele auferstehen, teils zu ewigem Leben, teils zu ewiger Schmach; bis zu diesem Ende werden  $3\frac{1}{2}$  Zeit vergehen, genauer werden von der Aufhebung des Opfers an 1290 Tage verlaufen; wohl dem, der den Ablauf von 1335 Tagen erlebt!

2. Die Geschichte Daniels. Was unser Buch von Daniel erzählt, kann



jedenfalls nicht als streng geschichtlich gelten. Denn die zeitgeschichtlichen Angaben, die wir an andern Quellen prüfen können, erweisen sich vielfach als falsch. Z. B. ist eine Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims, die mit der Erbeutung eines Teiles der Tempelgeräte und der Deportation einer Anzahl von Judäern endete (1<sub>1</sub> ff.), im Rahmen der uns bekannten Geschichte unmöglich unterzubringen. Als Sohn und Nachfolger Nebukadnezars wird Belsazar genannt (5<sub>2.11</sub> etc.), der, wenn er mit Belscharussur identisch ist, ein Sohn des letzten babylonischen Königs Naboned war und nie zur Regierung gelangte; jedenfalls hat es einen König Belsazar nicht gegeben. Nach 5<sub>30</sub> 6<sub>1</sub> soll Babel zur Zeit Belsazars von Darius, dem Meder, erobert sein, während Babel zur Zeit Naboneds von Cyrus erobert ist. Dieser Darius soll nach 9<sub>1</sub> ein Sohn des Xerxes und nach 6<sub>29</sub> der Vorgänger des Cyrus gewesen sein, während er der Vater des Xerxes und ein Nachfolger des Cyrus war. Der Erzähler hat also über die zeitgeschichtlichen Verhältnisse sehr verworrene und teilweise direkt falsche Vorstellungen, und so ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß das, was er von Daniel erzählt, auch nur in den Hauptsachen zuverlässig ist. Denn die Zeitgeschichte bildet keineswegs nur einen Rahmen, den wir beliebig durch einen andern ersetzen könnten, ohne daß die Danielgeschichten dadurch wesentlich beeinflußt würden. Dazu kommt, daß viele Züge der Erzählung innerlich so unwahrscheinlich als möglich sind. Man beachte z. B. die verschiedenen Bekehrungen Nebukadnezars, die freilich das in der je folgenden Geschichte Berichtete zur Unmöglichkeit machen, oder das, daß Nebukadnezar sieben Jahre lang wahnsinnig gewesen sein und seinen Untertanen selbst Kunde von seinem tierischen Zustand gegeben haben soll, sowie die Wunderhaftigkeit vieler Geschichten. Danach können die Danielgeschichten nur als Legenden betrachtet werden. Da sie sich auf einer völlig entstellten zeitgeschichtlichen Grundlage aufbauen, können sie erst verhältnismäßig spät entstanden sein. Da sie zu grobe Verstöße auch gegen biblische Nachrichten enthalten, sind sie jedenfalls nicht gelehrten, sondern volkstümlichen Ursprungs. Doch ist die Hauptperson nicht ganz frei erfunden. Sie soll sicherlich identisch sein mit dem Ezech 14<sub>14.20</sub> 28<sub>3</sub> erwähnten berühmten Frommen Daniel, der freilich, da er mit Noah und Hiob zusammengenannt wird, dem grauen Altertum angehören soll, von der Legende also fälschlich für einen Zeitgenossen Ezechiels gehalten ist. Wahrscheinlich hat die Legende diesen Daniel weiter identifiziert mit dem Esr 8<sub>2</sub> Neh 10<sub>7</sub> genannten Vorsteher einer Priesterabteilung, da sie ihm als Genossen den Hananja, Mischael und Asarja beigesellt und Männer dieses Namens als Zeitgenossen jenes Priestervorstehers Neh 8<sub>4</sub> 10<sub>3.21</sub> etc. erwähnt werden. Auch manche Einzeltzüge der Daniellegenden sind gewiß einer weitverbreiteten volkstümlichen Tradition entlehnt. So finden sich z. B. wesentliche Motive zu der Geschichte von Nebukadnezars Wahnsinn auch bei EUSEBIUS (praepar. evang. IX 41),

der aus ABYDENEUS und durch dessen Vermittlung aus babylonischer Tradition schöpft, und daß Babel während einer nächtlichen Festfeier überrumpelt wurde, berichten auch HERODOT (I 191) und XENOPHON (Kyrop. VII 5) nach freilich als ungeschichtlich erweisbaren Ueberlieferungen. Aber das übernommene Material ist in durchaus jüdischem Geiste umgestaltet und wohl auch mit haggadischen Midraschelementen durchsetzt; vgl. z. B. die Geschichte von Daniel im Feuerofen mit Jes 43<sup>2b</sup>, zu der Rolle, die Daniel als Page am Königshofe spielt, die Rolle Nehemias als Mundschenk des Artaxerxes, die das Vorbild für eine ganze Reihe von Erzählungen geworden ist, und zu Daniels Traumdeutungen die Josephs am Hofe des Pharao. Im ganzen verfolgen die Legenden den Zweck, an konkreten Fällen zu zeigen, wie Jahwe seine Frommen behütet und das Wüten der Heiden bändigt, und dadurch zur Treue gegen Jahwe auch unter Druck und Verfolgung zu mahnen. Die Geschichten stehen ziemlich unverbunden nebeneinander. Ihre Zusammenfügung schafft sogar Schwierigkeiten. Sie sind daher sicher als Einzellegenden entstanden und erst später gesammelt. Es ist nicht unmöglich, daß der Verfasser des Danielbuches sie bereits in einer Sammlung fand, vielleicht in der Chronik der medischen und persischen Könige, die Ester 10<sup>2</sup> zitiert wird (cf. § 93.c). Er benutzte sie als Einleitung und Rahmen zu seinem Weissagungsbuch, um über die Person, der er seine Weissagungen in den Mund legte, zu orientieren und durch deren Treue und Standhaftigkeit zugleich seinen Lesern ein ermutigendes Vorbild zu geben.

**3. Die Weissagungen** finden sich in Kap. 2 und 7—12. **a.** Es sind fünf im ganzen parallel laufende Offenbarungen über den Verlauf der Geschichte von Daniels Zeit an bis zum Anbruch der messianischen Zeit. Daß es sich dabei nicht um wirkliche Offenbarungen, sondern um **vaticinia ex eventu** handelt, wird sofort klar, wenn man ihren Inhalt mit dem wirklichen Geschichtsverlauf vergleicht. Die Aufschlüsse über die nächste Zukunft sind sehr dürftig und mehrfach falsch; über die fernere Zukunft werden sie immer eingehender und richtiger, schließlich werden selbst kleine Einzelheiten mit großer Genauigkeit vorausgesagt, dann aber bricht die Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte plötzlich ab, und zwar gerade da, wo es sich um den wichtigsten Punkt, den Anbruch der messianischen Zeit, handelt.

**b. Der geweissagte Geschichtsverlauf.** Zur Zeit der babylonischen Könige soll Daniel offenbart sein, daß vier große Reiche nacheinander die Welt beherrschen, dann aber das messianische Reich kommen werde (Kap. 2 und 7). Deutlich ist 2<sup>37</sup>f. das babylonische Reich als das erste derselben bezeichnet: das zweite und dritte sind nach 6<sup>1.29</sup> 8<sup>20</sup> das medische und persische; das vierte und letzte ist nach 8<sup>21-25</sup> ausdrücklich als das griechische bestimmt, das nach dem Tode des ersten Königs sich in vier Einzelreiche, die Diadochenreiche, auflöst. Hier liegt nun schon ein bedeutender Fehler zutage: ein medisches Reich hat es wohl neben dem baby-

lonischen gegeben, doch nicht zwischen diesem und dem persischen. Desgleichen ist es ein Irrtum, wenn dem Perserreich nur vier Herrscher zugeschrieben werden (7 6 vier Köpfe; 11 2 noch drei Könige nach Cyrus, unter dem nach 10 1 diese Offenbarung stattfand). Irrtümlich wird auch der Kriegszug gegen Griechenland dem letzten zugeschrieben (11 2). Viel eingehender und richtiger sind die Angaben über das vierte Weltreich, über die Beziehungen zwischen den Ptolemäern und Seleuciden und besonders über den letzten Herrscher der Seleuciden (namentlich 11 3-45). Nach 7 7 f. 21 ist dieser letzte Herrscher der elfte des Reiches, d. h. Antiochus IV (1. Alexander d. Gr., 2. Seleukus I, 3. Antiochus I, 4. Antiochus II, 5. Seleukus II, 6. Seleukus III, 7. Antiochus III, 8. Seleukus IV, 9. Heliodorus, 10. Demetrius, 11. Antiochus IV 175—164). Zu der Deutung des elften auf Antiochus IV stimmt auch alles, was im einzelnen über ihn mitgeteilt wird (vgl. die Kommentare zu 7 8. 20 ff. 8 9 ff. 23 ff. 11 21 ff.). Erwähnung verdienen von den Einzelaussagen über ihn: die Beseitigung des Gesalbten = Ermordung des Hohenpriesters Onias III i. J. 171 (9 26 11 22 cf. II Makk 4 33 ff.), der erste ägyptische Feldzug und die Plünderung des Tempels zu Jerusalem bei der Rückkehr 169 (11 25-28 cf. I Makk 120 ff. II 5 11 ff.), der zweite ägyptische Feldzug 168 (11 29 f.), die dann folgenden Maßnahmen gegen die Juden und ihre Religion, und zwar die Besetzung des Tempels, Abschaffung der Opfer und Aufstellung eines heidnischen Altars auf dem großen Brandopferaltar am 25. (nicht 15., wie I Makk 1 54 angibt, vgl. 1 59 4 52 ff.) Kislew = Dezember 168 (8 11 ff. 11 30 f.), das Martyrium vieler Gesetzestreuen (11 32 f. vgl. I Makk 1 54 ff.), die kleine Hilfe durch die ersten Erfolge der Makkabäer 167 ff. (11 34 cf. I Makk 2 ff.) und die Wiederinstandsetzung des Tempels am 25. Kislew = Dez. 165 (8 14 cf. I Makk 4 36 ff. II 10 1 ff.). Das gleiche Bild fortschreitender Genauigkeit erhalten wir bei den chronologischen Angaben: 7 Jahrwochen = 49 Jahre vergehen von Jeremias Weissagung an bis zu dem Zeitpunkt, in dem es wieder einen Hohenpriester gibt, d. h. bis zur Wiederherstellung nach dem Exil, und 62 Jahrwochen = 434 Jahre von da an bis zur Ermordung des Onias III im Jahre 171 (9 25 f.; der erste Zeitraum ist zu kurz, der zweite zu lang bemessen). Die letzte Jahrwoche = 7 Jahre wird auf das Wüten des Antiochus IV gerechnet (9 27); sie beginnt mit der Ermordung des Onias III 171, soll also bis 164 dauern. In der Mitte derselben (168) wird das Jahweopfer abgeschafft (9 27). Von da an (nicht von der Errichtung des heidnischen Altars am 25. Kislew 168 an) bis zur Wiederweihe des Tempels am 25. Kislew 165 verlaufen 1150 Tage, was ziemlich genau stimmen mag. Bis Dez. 165 wird also der Gang der Ereignisse mit zunehmender Genauigkeit angegeben. Nun aber hört mit einem Schlage die Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte auf. Nach Ablauf der 70. Jahrwoche (164) soll das Endgericht kommen und die Herrschaft den Juden zuteil werden. Genauer soll Antiochus dann einen neuen Feldzug

gegen Aegypten unternehmen, noch einmal großen Schrecken verbreiten, dann aber vor Jerusalem sein Ende finden (11 40 ff.). Genauere Daten geben 12 11 ff.: von der Aufhebung des Opfers an bis zur Endzeit sollen 1290 Tage vergehen, also 140 Tage mehr als bis zur Reinigung des Tempels im Dez. 165, d. h. die Endzeit mit ihren letzten Schrecken beginnt im Mai 164; und das Heil erleben, die 1335 Tage, also noch 1 1/2 Monat länger ausharren, d. h. die Schrecken dauern bis Juni 164, in dem die messianische Zeit anbricht. All dies ist nicht erfüllt: denn Antiochus IV unternahm keinen neuen Feldzug gegen Aegypten und starb 164 in der persischen Stadt Tabae, die messianische Zeit aber brach nicht an.

e. Deutlich treten in den Weissagungen die charakteristischen **Merkmale der eschatologischen Apokalyptik** zutage (vgl. § 97, 13). Im Vordergrund steht hier die Enthüllung der Zukunft, nicht die Einwirkung auf das religiöse und sittliche Verhalten der Zeitgenossen, wenn auch die Zukunftsweissagung letztlich den Zweck hat, zum treuen Ausharren unter Druck und Verfolgung zu ermahnen. Indem der Verfasser einen Ueberblick über die vergangene Geschichte gibt, will er zeigen, daß die Entwicklung so weit gediehen ist, daß das Ende nahe bevorsteht. Er benutzt diesen Ueberblick in Verbindung mit Jeremias Weissagung von den 70 Jahren dazu, genau den Tag des Endes zu berechnen. In der sich auf das äußerste steigernden Not und Verfolgung erblickt er die Kennzeichen der letzten Zeit. Er erwartet für die nächste Zeit eine Katastrophe in Gestalt des Gerichtes, das aber nicht über Israel, sondern nur über die Heidenwelt ergeht, und in diesem Gericht greifen die himmlischen Mächte, Gott selbst und seine Engelscharen, ein, die Weltreiche werden zertrümmert, und das messianische Reich, ein Reich himmlischer Herkunft, bricht an. Auch die Toten werden auferweckt, die einen zum Leben, die andern zum Gericht und zu ewiger Verdammnis. Daß der Verfasser mit einem überkommenen eschatologischen System rechnet, zeigt sich besonders daran, daß er seine Weissagung von den vier Weltreichen nicht aus der Geschichte entnimmt, sondern daß er die Geschichte zurechtrenkt, um die vier Weltreiche in ihr nachzuweisen: zu diesem Zweck konstruiert er ein besonderes medisches Reich zwischen dem babylonischen und persischen. Daß seinen Weissagungen gelehrte Studien zugrunde liegen, verrät er selbst deutlich in 9 2 ff. Charakteristisch ist auch die geheimnisvoll symbolisierende Art, in der er die Größen der Geschichte darstellt (Tiere und Hörner, verschiedene Metalle etc.), endlich auch die Pseudonymität.

#### § 140. Die Einheitlichkeit und Abfassungszeit des Buches Daniel.

1. **Die verschiedenen Auffassungen.** Die Vertreter der apologetischen Richtung (HENGSTENBERG, HÄVERNICK, KEIL etc.) halten natürlich an der Abfassung unseres Buches durch Daniel fest. Einzelne von ihnen geben jedoch wenigstens eine Uebersetzung durch ergänzende Zusätze in der Zeit

der Makkabäer zu; so ZÖCKLER betreffs 11<sup>5-45</sup>, JPLANGE betreffs 10<sup>1-11<sup>41</sup></sup> 12<sup>5-13</sup>. — Die meisten Neueren erklären das Buch für ein Pseudepigraph aus der Makkabäerzeit, genauer aus dem Jahre 165 oder 164. — Andere nehmen einen vermittelnden Standpunkt ein. So scheiden manche Kap. 1—6 und Kap. 7 ff. voneinander; nur die letzteren, in denen die Ichform vorliegt, sollen von Daniel herrühren, die ersteren dagegen, in denen von ihm in der dritten Person erzählt wird und besonders viele historische Irrtümer vorliegen, sollen von einem wesentlich späteren Verfasser beigelegt sein (so z. B. AKÖHLER, ähnlich auch schon SPINOZA und NEWTON). Andere nehmen, wesentlich gestützt auf den Sprachenwechsel (2<sup>4b-7<sup>28</sup></sup> aramäisch, die übrigen Teile hebräisch), an, daß in unser aus der Makkabäerzeit stammendes Buch ein älteres Danielbuch aufgenommen sei. So sieht MEINHOLD in Kap. 2<sup>4b-6<sup>29</sup></sup> ein Stück einer etwa um 300 verfaßten Schrift, in Kap. 7 einen Anhang, in 1<sup>1-2<sup>4a</sup></sup> und Kap. 8—12 Ergänzungen aus der Makkabäerzeit. Ähnlich sieht SELIX in Kap. 1—7 eine ältere Danielapokalypse, die der Verfasser von Kap. 8—12 in der Makkabäerzeit in sein eigenes Werk aufnahm und in Kap. 2 und 7 so umgestaltete, daß diese Weissagungen die Zeit des Antiochus IV mit umfaßten. Auch VORELLI betrachtet unser Buch als eine Umarbeitung einer älteren Danielapokalypse. PREISWERK läßt den Verfasser, den er in der Makkabäerzeit ansetzt, zwei ältere Traditionen benutzen, eine volkstümliche, die den Stoff zu Kap. 1—7 bot und wesentlich intakt wiedergegeben ist, und eine mehr gelehrte, die den Stoff zu Kap. 8—12 bot, vom Verfasser aber freier behandelt ist. — Endlich fehlt es aber auch nicht an solchen, die einzelne Teile des Buches in viel spätere Zeit verlegen. So hat PDELAGARDE (Göttinger gelehrte Anzeigen 1891 S. 497 ff.) Kap. 7 in das Jahr 69 n. Chr. versetzt, und HERTLEIN hat diesen Ansatz auf Kap. 2 ausgedehnt und ferner auch für Kap. 1 und 3—6 Herkunft aus verschiedenen Zeiten der römischen Periode behauptet, so daß nur Kap. 8—12 der Makkabäerzeit verblieben. — Erwähnt sei noch, daß nach einigen (z. B. REUSS) zwar das ganze Buch aus der Makkabäerzeit stammt, jedoch abschnittsweise in der Form von Flugblättern publiziert wurde.

**2. Die Einheitlichkeit.** a. Unter den gegen die Einheitlichkeit geltend gemachten Gründen sind einige von geringer Bedeutung. So vor allem die relative **Selbständigkeit der einzelnen Abschnitte**. In den erzählenden Partien ist sie dadurch bedingt, daß der Verfasser Einzellegenden zusammenstellt. In den weissagenden Partien ist sie wohl vom Verfasser beabsichtigt: durch die Wiederholung der Hauptsachen in Verbindung mit einer sich jedesmal steigernden Deutlichkeit in der Zeichnung der Endzeit wird der Eindruck auf den Leser verstärkt. — Auch der **Wechsel der ersten und dritten Person** ist unbedenklich. Er hängt mit dem Inhalt zusammen: über die Erlebnisse Daniels wird objektiv berichtet, seine Weissagungen trägt er selber vor. Uebrigens sind die Ichstücke referierend eingeführt (7<sup>1</sup> f. 10<sup>1</sup>). —

Die **chronologischen Widersprüche** zwischen 1<sub>21</sub> und 10<sub>1</sub> und zwischen 1<sub>5,18</sub> und 2<sub>1</sub> erledigen sich wohl auf textkritischem Wege. In 10<sub>1</sub> nennt die LXX (vgl. auch 11<sub>1</sub> LXX und Theod.) statt des dritten das erste Jahr des Cyrus; 1<sub>21</sub> aber ist wahrscheinlich ein Zusatz, da man an dieser Stelle eine Angabe über das Lebensende Daniels nicht erwartet. In 2<sub>1</sub> könnte hinter **כִּי** ein **וַיָּשָׁן** ausgefallen sein.

b. Bedeutsamer ist der **Sprachenwechsel**: 1<sub>1</sub>–2<sub>4a</sub> sind in aramaisierendem Hebräisch, 2<sub>4b</sub>–6<sub>29</sub> in reinem Aramäisch, Kap. 7 in hebraisierendem Aramäisch, Kap. 8–12 in relativ reinem Hebräisch abgefaßt. Eine befriedigende Erklärung ist noch nicht gefunden. Am wenigsten befriedigt die Annahme von BEHRMANN, KAMPHAUSEN, DRIVER u. a., der Verfasser habe die chaldäischen Weisen in ihrer Sprache reden lassen wollen, habe darum ihre Worte in 2<sub>4b</sub> ff. aramäisch mitgeteilt und sei dann bei dieser Sprache auch für seine eigene Erzählung verblieben. Wollte der Verfasser wirklich die chaldäischen Weisen durch die abweichende Sprache charakterisieren, so hätte er nur sie aramäisch reden lassen dürfen; und sollte er wirklich der Meinung gewesen sein, die Babylonier hätten aramäisch gesprochen? Er scheint das freilich ausdrücklich zu sagen (2<sub>4a</sub>); aber das **וַיִּשְׁמַע** kann sehr wohl vom Rande in den Text eingedrungen sein, als Randnotiz aber lediglich den Zweck gehabt haben, den Abschreiber auf den Sprachenwechsel aufmerksam zu machen. Wäre aber auch der Wechsel bei 2<sub>4b</sub> einwandfrei erklärt, so würde doch jede Erklärung des Wechsels hinter Kap. 7 fehlen, und ebenso eine Erklärung für den verschiedenen Charakter des Aramäischen in Kap. 2–6 und Kap. 7. — Nach andern (z. B. AMERX, Cur in l. Dan. juxta hebraeam aram. adhibita sit dialectus 1865) sollen die Erzählungen für das Volk bestimmt und darum aramäisch geschrieben sein, die Weissagungen dagegen für die Gelehrten und darum hebräisch; aber warum sind dann 1<sub>1</sub>–2<sub>4a</sub> hebräisch, Kap. 7 aramäisch? Man müßte dann schon weiter annehmen, ursprünglich seien 1<sub>1</sub>–2<sub>4a</sub> ebenfalls aramäisch, Kap. 7 hebräisch geschrieben, wofür man sich auf den aramaisierenden Charakter von 1<sub>1</sub>–2<sub>4a</sub> und den hebraisierenden von Kap. 7 berufen könnte; aber warum machte die Uebersetzung bei 2<sub>4a</sub> resp. beim Schluß von Kap. 7 halt? — Wieder andere (z. B. BEVAN, PRINCE) nehmen den Zufall zu Hilfe: das Mittelstück der hebräischen Handschrift sei verloren gegangen und aus einer aramäischen Uebersetzung ergänzt; aber 2<sub>4b</sub>–6<sub>29</sub> machen nicht den Eindruck einer Uebersetzung aus dem Hebräischen. — MARTI vermutet, das ganze Buch sei einst aramäisch verfaßt gewesen, sein Anfang und sein Schluß seien dann aber in das Hebräische übersetzt, um das Buch für die Aufnahme in den Kanon fähig zu machen; aber warum übersetzte man dann nicht das Ganze? — MEINHOLD und im Grunde genommen auch PREISWERTK erklären den Sprachenwechsel aus dem verschiedenen Ursprung der Teile: eine aramäische Schrift 2<sub>4b</sub>–6<sub>29</sub> sei durch einen aramäischen Anhang

Kap. 7 erweitert; ein späterer Herausgeber habe 11-24a als Einleitung beigefügt und die Weissagungen von Kap. 2 und 7 in Kap. 8-12 weiter ausgeführt; aber ohne eine Einleitung können 24b-629 nicht existiert haben, und wollte man annehmen, der Herausgeber habe 11-24a nur übersetzt (SELLIN), so würde wieder zu fragen sein, warum er bei 24a mit dem Uebersetzen aufhörte. — So bleibt der Sprachenwechsel ein noch ungelöstes Rätsel, und man wird aus ihm kaum Schlüsse gegen die Einheit des Verfassers ziehen dürfen. Vielleicht darf man annehmen, daß der Verfasser beabsichtigte, die Daniellegenden in freierem Anschluß an seine Quelle (die Chronik der medo-persischen Könige?) zu erzählen und daher hebräisch begann, daß er dann aber von 24b an doch zu wörtlicher Wiedergabe seiner Quelle überging unter Beibehaltung ihrer Sprache. Daran schloß er eine von ihm selbst zunächst in hebräischer Sprache ausgearbeitete Weissagung, die er nachträglich ins Aramäische übersetzte, um sie Kap. 2-6 sprachlich anzupassen. Kap. 8-12 mögen etwas später als Ergänzungen von ihm herausgegeben sein.

c. Gegen die wesentliche Einheit des Buches ist ferner geltend gemacht, daß die Zukunfts offenbarungen einen **verschiedenen Gesichtskreis** zeigen. Einige von ihnen betrachten deutlich die Zeit des Antiochus IV als Endzeit; andere sollen in dem hellenistischen Reich erst das dritte der vier Weltreiche sehen, also nach ihm noch ein weiteres Reich, das römische, erwarten und daher erst in der Römerzeit verfaßt sein. Denn 528 69.13.16 werden Meder und Perser in einem Atem zusammen genannt und 83 durch ein einziges Tier symbolisiert. Dem gegenüber ist zu beachten, daß Apokalyptiker mit einem überlieferten Schema arbeiten. Dazu gehört auch die Vierteiligkeit der Weltmacht, die ursprünglich wohl räumlich, später aber zeitlich gedacht ist. Es kann nicht wundernehmen, wenn bei der Anwendung dieses Schemas auf die Geschichte die letztere notdürftig zurechtgerenkt wird, wenn dem Schema zuliebe das medische und persische Reich unterschieden, der historischen Wirklichkeit zuliebe beide doch wieder verbunden werden. In 83 werden denn auch dem einen Tier zwei Hörner zugeschrieben, von denen das eine später als das andere emporwächst.

d. Ist so doch an der wesentlichen Einheit des Verfassers festzuhalten (abgesehen davon, daß 24b-629 vielleicht wörtlich aus einer älteren Quelle übernommen sind), so bleibt immer noch die Frage, ob nicht vielleicht einige kleinere Elemente als **spätere Zusätze** von anderer Hand zu betrachten sind. Solche sind wahrscheinlich 121 (cf. unter a) und 94-20, wie VGALL erkannt hat. Die Ausscheidung hinterläßt keine Lücke; das hier mitgeteilte Gebet Daniels steht in keiner Beziehung zu dem Problem der 70-Jahre, das ihn nach dem Zusammenhang beschäftigt; es setzt im Unterschied von dem übrigen Buch voraus, daß der Beter sich in Palästina befindet; und endlich wird, abgesehen von dem Zitat 92 (aus Jeremia), nur hier der Gottesname  $\text{יהוה}$  gebraucht. — Dagegen liegt kein ausreichender Grund vor, 1211-12 resp.

8<sup>13-14</sup> auszuschneiden. Wäre 12<sup>11</sup> f. eine Korrektur der Zahl von 8<sup>14</sup>, weil diese sich nicht als richtig erwies, so müßte sie doch noch vor dem Mai 164 beigefügt sein. Aber in Wahrheit widersprechen die Zahlen einander nicht, denn 8<sup>13</sup> f. beziehen sich auf die Reinigung des Tempels, nicht auf das Ende, dagegen 12<sup>11</sup> f. auf das wirkliche, von Gott herbeigeführte Ende.

**3. Die Abfassungszeit. a. Allgemeines.** Daß unser Buch nicht von Daniel verfaßt ist, ergibt sich schon daraus, daß es von ihm in der dritten Person erzählt. Nur die Weissagungen von Kap. 7 ff. soll er selbst aufgeschrieben haben. Aber auch das ist unmöglich, da wir bereits in § 139,<sup>3</sup> erkannt haben, daß es sich um vaticinia ex eventu handelt. Nach JOSEPHUS (Ant. XI 85) soll das Buch schon Alexander dem Großen bei seinem Besuch in Jerusalem vorgelegt sein; aber das ist sicher eine späte Legende, kann also den Ursprung des Buches noch in der persischen Periode nicht beweisen. Tiefer hinabzugehen nötigt uns schon die Sprache; finden sich doch nicht nur persische, sondern auch schon griechische Fremdworte (תַּרְשִׁישִׁי = *tarshishai*, תַּרְשִׁישִׁי = *ψαλλήριον*, תַּרְשִׁישִׁי = *zitharis*). Bis in das 2. Jh. führen uns die Tatsachen, daß das Buch nicht mehr in den Prophetenkanon aufgenommen ist, und daß Sirach es in seinem Lob der Väter noch nicht erwähnt. Dazu kommen biblisch-theologische Gründe: die ausgebildete Engellehre (Schutzengel Persiens, Griechenlands und Israels 10<sup>20</sup> f., Gabriel als Offenbarungsendel 8<sup>16</sup> etc.), die vom Himmel fallende Offenbarungsstimme 4<sup>23</sup>, die Zitierung des Buches Jer als eines der תַּרְשִׁישִׁי = heilige Schriften, die Gegenstand der Forschung sind 9<sup>2</sup>, die Lehre von der Auferstehung der Frommen zu ewigem Leben und der Gottlosen zu ewiger Schmach 12<sup>2</sup> und das Kommen des Messias mit den Wolken des Himmels 7<sup>13</sup> (daß nach 7<sup>27</sup> die Herrschaft dem Volke der Heiligen gegeben wird, beweist nichts gegen die individuelle Deutung dessen, der einem Menschen gleicht und die Herrschaft erhält: der Herrscher ist der Repräsentant des Volkes, vgl. 5<sup>23</sup> und 6<sup>1</sup>, wo die Herrschaft den Medern und Persern resp. dem Darius gegeben wird).

**b. Die genauere Abfassungszeit** des Buches ergibt sich aus seinen Weissagungen. In § 139,<sup>3b</sup> haben wir erkannt, daß sie größtenteils vaticinia ex eventu sind, und daß der Verfasser die Ereignisse bis zum Dezember 165 genau kennt, dagegen nicht mehr die vom Mai 164 an. Er muß also in den ersten Monaten des Jahres 164 geschrieben haben. Wenn manche (z. B. KUENEN, MARTI) ein etwas früheres Datum annehmen, so beruht das auf der irrigen Meinung, schon die 8<sup>14</sup> genannte Zahl stimme nicht mehr mit der Wirklichkeit überein; denn vom 25. (resp. 15.) Kislew 168 bis zum 25. Kislew 165 seien keine 1150 Tage. Aber nach der ausdrücklichen Angabe von 8<sup>13</sup> (cf. 12<sup>11</sup>) zählt der Verfasser von der Aufhebung des Opferkultus Jahwes an, die doch wohl etwas früher verfügt sein kann als die Aufrichtung eines heidnischen Altars auf dem Jahwealtar, die allerdings am 25. (resp. 15.) Kislew 168 erfolgte. Zweifelhaft bleibt nur, ob das Datum



„Anfang 164“ für das ganze Buch gilt; nach Nr. 2b sind Kap. 1—7 vielleicht ein wenig früher verfaßt worden. Der Verfasser schrieb also in der Zeit, als bereits das Schlimmste durch die Makkabäer abgewandt zu sein schien. Aber deren Erfolge beurteilte er nur als „eine kleine Hilfe“ (11 34). Er sympathisierte auch nicht sonderlich mit ihnen, da er in ihrem Gefolge viele Heuchler sah (11 34). Die letzte große Verfolgung glaubte er noch bevorstehend, und die endgültige Hilfe erwartete er allein von Jahwe. So galt es auch in den ersten Monaten 164 noch, zu treuem Ausharren zu ermutigen.

c. Wenn die **Danielerzählungen** einer Quelle entnommen sind, so sind sie natürlich etwas früher verfaßt, doch nach Kap. 2 sicher nicht vor der hellenistischen Zeit. Zu einer genaueren Datierung fehlen die Handhaben.

## § 141. Rückblick auf die prophetische Literatur.

1. **Das Entstehen einer prophetischen Literatur.** Das erste eigentliche Prophetenbuch, das wir besitzen, ist das Buch, welches von den Reden und Visionen des etwa um 760 auftretenden Propheten Amos berichtet. In ihm tritt die prophetische Literatur sofort mit einer vollen Blüte hervor. Das ist kaum anders zu erklären als durch die Annahme, daß das Entstehen einer prophetischen Literatur seit langem vorbereitet war und um die Mitte des 8. Jh. gleichsam in der Luft lag, und wir können solche Vorbereitung tatsächlich auch nachweisen. Propheten, die in manchen Beziehungen den Schriftpropheten gleichen, hatte es schon seit Jahrhunderten in Israel gegeben (z. B. Samuel, Nathan, Gad, Abia von Silo, Micha b. Jimla, Elias, Elisa). Von ihrem Wirken hatten die Geschichtsschreiber gelegentlich Notiz genommen, und sie hatten dabei auch den einen oder andern Ausspruch mitgeteilt; ja das Wirken des Elias und Elisa hatte sogar eine selbständige Darstellung in einem ihnen besonders gewidmeten Buch gefunden (§ 80), doch war dabei der Nachdruck noch mehr auf ihre Taten und Erlebnisse, als auf ihre Reden gefallen. Immerhin war es von hier aus nur noch ein Schritt zur Abfassung von Büchern, die sich die Darstellung der eigentlichen prophetischen Wirksamkeit eines Mannes zur Aufgabe machten. Und noch in einer zweiten Beziehung war eine prophetische Literatur vorbereitet. Man hatte längst begonnen, die Schrift dazu zu benutzen, das Volk über die Forderungen Jahwes zu belehren und ihm den Gehorsam gegen diese Forderungen an das Herz zu legen. Die ersten Aufzeichnungen religiöser und ethischer Gesetze fallen schon in die vorprophetische Zeit, und die Geschichtsschreibung hatte namentlich beim Elohisten bereits eine paränetische Tendenz angenommen (§ 52, 1c). So lag es nicht gar so fern, daß auch die Propheten nicht bloß durch die mündliche Rede, sondern auch durch die Schrift auf das Volk einzuwirken suchten. Glaubt man, daß es noch eines

letzten äußeren Anstoßes bedurfte, so mag man den in der Tatsache finden, daß den Propheten, als sie in schärferen Gegensatz zu dem Volk zu treten genötigt waren, das Reden verboten wurde (*Am* 2 12), und insbesondere darin, daß Amos, dem Jahwe eine Botschaft an Israel aufgetragen hatte, aus dem Nordreich ausgewiesen wurde (*Am* 7 10 ff.). Hier bot sich die Schrift als ein Mittel dar, Jahwes Botschaft auszurichten dem Redeverbot zum Trotz. Zugleich wurde es so möglich, weitere Kreise zu erreichen und das Wort Jahwes für längere Zeit wirksam zu erhalten.

**2. Verhältnis der mündlichen und schriftlichen Prophetie. a. Die Propheten als Redner und Schriftsteller.** Mit dem Aufkommen einer prophetischen Schriftstellerei hört die mündliche Wirksamkeit der Propheten keineswegs auf. Diese bleibt vielmehr nach wie vor die Hauptsache und das Primäre: die Schriften sind meist eine nachträgliche Wiedergabe des zunächst mündlich Vorgetragenen, und erst allmählich beginnt eine primäre prophetische Schriftstellerei neben die mündliche Prophetie zu treten. Wir können im Einzelfall oft nicht sicher entscheiden, ob und wieweit einer schriftlichen Prophetie eine mündliche zugrunde liegt; im allgemeinen aber dürfen wir wohl sagen, daß die primäre prophetische Schriftstellerei erst seit dem Exil beginnt. Aus früherer Zeit kommt etwa das Orakel Nahums über Ninive als eigentliche Schriftprophetie in Frage. Sicher aber sind, abgesehen von dem Brief Jeremias an die Exulanten (*Jer* 29), erst *Ezech* 40 ff. als ein Stück zu betrachten, das von vornherein schriftlich publiziert ist. Daran schließen sich dann besonders das Orakel des exilischen Habakuk (cf. *Hab* 2<sub>2</sub>) und namentlich Deuterocesaja (§ 107,3c). Gerade die Verhältnisse des Exils werden die originale Schriftstellerei begünstigt haben, da sie es den Propheten erschwerten, größere Volkskreise mit der mündlichen Rede zu erreichen, und da das öffentliche Aussprechen von Drohungen über Babel von der babylonischen Obrigkeit kaum geduldet sein würde. Dagegen scheint in der ersten nachexilischen Zeit, wo die Propheten die Hauptmasse des Volkes leicht erreichen konnten, das mündliche Wort wieder vorgeherrscht zu haben und erst allmählich mit dem Anssterben der eigentlichen Prophetie und dem Aufkommen der mehr gelehrten Apokalyptik die Schriftstellerei wieder in den Vordergrund getreten zu sein.

**b. Die schriftliche Wiedergabe mündlicher Prophetien.** Soweit die prophetischen Schriften sich darauf beschränken, die mündlichen Reden eines Propheten wiederzugeben, ist zu unterscheiden zwischen den Einzelaufzeichnungen und ihrer Zusammenstellung in Büchern. Die ersteren gehen, wie es scheint, größtenteils auf die Propheten selbst zurück, so besonders alle Stücke mit der Ichform; doch fehlt es auch nicht an solchen, die von Jüngern und Freunden der Propheten aufgezeichnet sind, so besonders alle Stücke mit der Erforn. In jedem Falle aber erfolgte die Aufzeichnung wohl bald nach dem ersten Vortrag. Auch Jeremia mag, als er 603 seine Reden

diktierter, ältere Notizen benutzt haben. Eine Wiedergabe auf Grund bloßer Erinnerung wird nach längerer Zeit kaum noch möglich gewesen sein. Auch die Zusammenstellung in Büchern verdanken wir teilweise den Propheten selbst. Sicher ist das der Fall bei Jeremia, wo es uns ausdrücklich überliefert ist (Kap. 36): und zwar diktierte er seine Reden dem Baruch im Jahre 603 und dann noch einmal 602 in die Feder; höchstwahrscheinlich hat er das so entstandene Buch später durch weitere Diktate ergänzt. Aber auch andere Propheten haben, wie es scheint, selbst ihre Aufzeichnungen in Buchform herausgegeben, so besonders Amos(?), Jesaja (wenigstens die beiden Büchlein Jes 61—96 und 28—31\*), Ezechiel, Sacharja. In andern Fällen haben die Propheten nur Einzelaufzeichnungen hinterlassen, die dann von andern zusammengestellt und herausgegeben wurden; so wohl sicher z. B. Hosea, Micha, Tritojesaja. Erst recht geht natürlich die Herausgabe auf andere Hände zurück, wo es sich um die Aufzeichnungen anderer handelte. Wieweit das eine, wieweit das andere anzunehmen ist, bleibt vielfach unentscheidbar. — Nicht sicher beantworten können wir die Frage, wieweit die Herausgeber das ihnen zugängliche Material verwerteten. Die Tatsache, daß manche Partien, besonders der Bücher Amos, Hosea, Jesaja, Sephanja, Jeremia eine Sammlung kurzer Einzelaussprüche sind, läßt vermuten, daß sie vielfach aus größeren Zusammenhängen nur einzelne Sätze auswählten und diese neukombinierten, sei es nach sachlichen, sei es nach formalen Gesichtspunkten (Stichworte etc.). Auf die Rechnung der Herausgeber kommen außer der Auswahl und Gruppierung des Stoffes besonders die Buchüberschriften, die Einführung einzelner Aussprüche oder ganzer Abschnitte durch Einleitungsformeln, die Beifügung historischer Notizen (namentlich Am 7<sup>10</sup> ff. Hos 1, Jeremia [§ 114.6], Haggai) und gelegentlich auch die Anfügung eines größeren biographischen Abschnittes (Jer 36 ff.). In der Regel faßte der Herausgeber alles, was von einem Propheten publiziert wurde, in einem Buch zusammen; nur betreffs der Propheten Jesajas haben wir Grund zu der Annahme, daß mehrere Sonderbücher entstanden, die erst später verbunden wurden (§ 98, 2 106, 1).

3. Sofern die Prophetenbücher in engem zeitlichen Anschluß an die mündliche Wirksamkeit der Propheten entstanden oder wohl gar originale Äußerungen der Propheten sind, deckt sich die Entwicklung der prophetischen Literatur so gut wie völlig mit der des Prophetismus selbst. Eine **chronologisch geordnete Uebersicht über die Propheten** kann daher im ganzen zugleich als eine solche über die Prophetenschriften betrachtet werden. Nach den Ergebnissen der Einzeluntersuchung wirkten resp. wurden verfaßt (abgesehen von kleineren Elementen)

a) im Nordreich:

etwa um 760	Amos (§ 130).
etwa 750—735	Hosea (§ 128).

## b) in Juda vor dem Exil:

738—701	Jesaja (§ 98 ff.), Micha (§ 132) und der Autor der Grundschrift von Sach 9—11. 137-9 (§ 137 5-6).
zwischen 663 und 607	Nahum (§ 133).
etwa um 625	Sephanja (§ 135).
625—586	Jeremia (§ 112 ff.).
etwa um 605	Habakuk 1 2-11 (§ 134,3a).

## c) in Babylonien während des Exils:

593—571	Ezechiel (§ 121 ff.).
?	Habakuk 1 12-2 19 (§ 134,3b,c), Jes 63 7-64 11 (§ 111,7) und Obadja (? v 2.3.7a.10-14; § 131,3a).
etwa um 540	Deuterocesaja (§ 107 ff.), Jes 13 1-14 21 (§ 101,2) und Jes 21 1-10 (§ 101,7).

## d) in Juda in der ersten nachexilischen Periode:

520	Haggai (§ 136).
520—518	Sacharja 1—8 (§ 137 1-4).
etwa um 460	Maleachi (§ 138) und Obadja (? v 2.3.7a.10-14; § 131,3a).
kurz vor 445	Tritojesaja (§ 110 f.).

## e) in Juda in der späteren nachexilischen Zeit:

etwa um 400	Obadja (v 4.5.7b.15b.17 ff.; § 131,3c) und Joel (§ 129).
348/332	Jes 23 1-14 (§ 101,9).
etwa um 332	Jes 24—27 (§ 102).
etwa um 300	Sach 9—11. 137-9 (jetzige Form, § 137,6), Sach 12 1-13 6 und 14 (§ 137 7-8).
164	Daniel (z. T. vielleicht ein wenig früher: § 139 f.).

Der nachexilischen Zeit gehören außerdem noch eine ziemliche Anzahl kleiner Prophetien an, die nicht selbständig überliefert, sondern in die größeren Bücher aufgenommen sind, sich aber meist nicht genauer datieren lassen. Ebendahin gehören eine Anzahl unselbständiger Zusätze zu den Prophetenschriften. Die Grenze zwischen beiden ist nicht scharf zu ziehen. Ebenso entstammen dieser Periode auch einige Prophetenlegenden wie Jes 36 ff. (z. T. etwas älteren Ursprungs) und Jona (§ 94), vgl. auch § 95, s, und eine Reihe von prophetischen Liedern meist eschatologischen Inhalts, die in die Prophetenbücher aufgenommen sind (Jes 12. 25—27\* Nah 1 Hab 3). Wir werden diese Stücke besser im Zusammenhang mit der Bearbeitung der prophetischen Literatur behandeln (Nr. 4).

**4. Die Bearbeitung der Prophetenbücher. a. Allgemeines.** Die Prophetenschriften haben nach ihrer ersten Herausgabe das Schicksal aller alten Literaturwerke geteilt, sie sind teils durch die Versehen der Abschreiber, teils durch die bewußte Freiheit, mit der man ihnen gegenüberstand, mehr oder weniger stark verändert worden. Es handelt sich bei den Ver-

änderungen der letzteren Art um solche des Ausdrucks und der Disposition, um Auffüllungen mit Glossen oder nach Parallelstellen, um die Bereicherung mit weiterem Material, die Anpassung der überlieferten Prophetien an die später veränderten Zukunftserwartungen etc. Da diese Veränderungen nicht in allen Handschriften gleichmäßig vollzogen wurden, entstanden mehrfach ganz verschiedene Typen eines Buches oder eines Buchteiles, falls ein solcher wegen des besonderen Interesses, das er fand, auch gesondert überliefert (cf. § 112,2 119,4) oder eingehender bearbeitet wurde. Die verschiedenen Texttypen konnten sich dann wieder gegenseitig beeinflussen und wie zwei einander ergänzende Werke kombiniert werden. In der Regel freilich ist uns stets nur je ein Typus eines Buches erhalten. Deutliche Spuren einer doppelten Rezension haben wir nur in den Büchern Jer und Ezech (§ 112,2 114,1 119,4 ff.; 121,6 126,2 f.). Wenigstens in einem Falle bietet uns die LXX die Möglichkeit, einen älteren Typus eines Buches genauer kennen zu lernen, der von dem in MT erhaltenen noch erheblich abweicht, nämlich beim Buche Jer (§ 112). In andern Fällen sind wir auf die Ergebnisse der Einzelanalyse angewiesen, wenn wir uns ein Bild von den mannigfachen Veränderungen machen wollen, welche die Prophetenbücher erlitten haben. Von besonderem Interesse sind die Zusätze und (seltener) Aenderungen, welche dem Inhalt der Bücher nach irgend einer Richtung hin ein verändertes Gepräge geben, und nur von diesen soll im folgenden weiter die Rede sein.

**b. Bedeutung des vergleichenden Studiums der Bearbeitung.** Es ist ein ziemlich reichliches Material von Zusätzen, das uns die Einzelanalyse geliefert hat. Leider aber ist dieses nur erst in sehr beschränktem Maße zusammenfassend und vergleichend untersucht worden (cf. besonders KJGRIMM, *Euphemistic liturgical appendixes in the O. T.* 1901, doch ohne Vergleichung und Gruppierung). Im allgemeinen begnügt man sich damit, die ermittelten Zusätze zu einem einzelnen Buch zu gruppieren, doch auch das nur in sehr unvollkommener Form. Und doch würde man bei vergleichendem Studium sicher erkennen, daß gewisse Gruppen gleichartiger Zusätze vorhanden sind, die wir vielleicht dem gleichen Bearbeiter, mindestens aber der gleichen Zeit zuweisen können. Vergleiche man diese Gruppen mit den datierbaren selbständigen Prophetien, so könnte man vielleicht ihr Zeitalter bestimmen. Es würde sich auf diese Weise die Möglichkeit eröffnen, eine wirkliche Geschichte der Bearbeitung der Prophetenschriften zu erhalten. Man würde zugleich auch den Charakter der Bearbeiterzusätze klarer erkennen und damit einen viel sichereren Maßstab für die Scheidung des Echten und Unechten in den Prophetenschriften gewinnen, als das bisher der Fall ist. Es ist dringend zu wünschen, daß derartige Untersuchungen, die für die Religionsgeschichte des älteren Judentums und die Prophetenkritik einen wichtigen Ertrag versprechen, bald in Angriff genommen werden.

**c.** Soweit wir bis jetzt sehen können, hat die voralexandrische Zeit nur

sehr wenig Bearbeiterzusätze geliefert, jedenfalls weil dazu noch kein rechtes Bedürfnis vorlag, da die Verhältnisse sich noch nicht so geändert hatten, daß die Worte der Propheten nicht mehr paßten. Es waren vor allem die auf Nordisrael bezüglichen Prophetien Hoseas, die nach ihrem Bekanntwerden in Juda eine Reihe von Zusätzen erhielten, welche Seitenblicke auf Juda warfen (§ 128,4). Die Tatsache, daß Juda am Ende des 8. Jh. aus der assyrischen Gefahr errettet war, schien ein Beweis dafür zu sein, daß Jahwe es günstiger beurteilte als Israel. Außerdem sind Jesajas Orakel über die Heiden durch einige Abschnitte ergänzt, welche die Mitwirkung jüdischer Söldner bei der Eroberung Aegyptens durch Psammetich I und die Begründung jüdischer Militärkolonien in Aegypten zum Anlaß hatten (Jes 19 1-22, § 101,6,ab).

d. **Anlaß zu stärkerer Bearbeitung seit dem Exil** gab die wesentliche Aenderung in der Art der Prophetie, welche eine Ergänzung der alten Prophetenbücher notwendig machte, wenn diese auch den veränderten Verhältnissen noch entsprechen sollten. Die vorexilische Prophetie war wesentlich Buß- und Gerichtspredigt für Israel und Juda gewesen: die Gerichtsverkündigung über die Heiden und die Heilswaissagung für die dem Gericht Entronnenen fehlten zwar nicht, traten aber doch stark zurück. Nun war das Gericht über Israel und Juda ergangen, und wenn auch gelegentlich einmal Mißstände in der Gemeinde den Gedanken an ein neues Gericht über sie oder wenigstens über die Sünder in ihr nahe legten (cf. besonders Maleachi), so erwartete man doch im allgemeinen ein Gericht nur noch über die Heiden, für das Volk Jahwes aber lediglich Heil. Anfangs richtete sich diese Erwartung auf die nächste Zukunft: Gericht und Heil sollten sich im Rahmen dieser Welt und ihrer Geschichte in kontinuierlicher Entwicklung aus den Vorgängen der Gegenwart ergeben: je länger desto mehr wurde die Erwartung eschatologisch: das Gericht wurde als ein Akt aufgefaßt, in dem durch das Eingreifen außerordentlicher Kräfte die jetzige Geschichte zum Abschluß kommt, das Heil aber erwartete man erst im Rahmen einer gänzlich umgestalteten Welt. Dem entsprechen auch die Zusätze.

e. Sehr gering ist die Zahl der Zusätze, die sich mit dem **Gericht über Juda** beschäftigen oder prophetische Mahnungen enthalten. Hier war das Bedürfnis nach einer Ergänzung nur unbedeutend. In den Büchern Am und Hos wurden einige Worte eingeschoben resp. verändert, so daß die Drohungen sich auch auf Juda bezogen (§ 128,4 130,6); die Geschichte hatte ja gelehrt, daß sie an Juda erfüllt werden sollten. In Jes 32<sup>o</sup> ff. ist ex eventu eine Gerichtsverkündigung verfaßt, um als Einleitung zu einer Heilswaissagung zu dienen. Wo aber nach dem Exil noch ein weiteres Gericht in Betracht gezogen wird, da gilt es nur den Sündern (Jes 3 10 f. Ezech 33 10 ff.), und vielleicht, so meint man, kann es durch die Bemühungen der Frommen oder durch die Tätigkeit eines neuen Propheten abgewandt werden (Seph 23

Mal 3<sup>23</sup> f.). Bei den **Mahnungen** handelt es sich teils um Warnungen vor dem Beharren in den Sünden der Väter oder dem Rückfall in sie (z. B. Jer 10<sup>1</sup> ff. Ezech 43<sup>7</sup> ff. 45<sup>9</sup> ff.), teils um die Sabbathbeobachtung (Jer 17<sup>19</sup> ff.), teils um die Empfehlung des überlieferten Prophetenwortes (Hos 14<sup>10</sup>).

**f.** Sehr viel stärker sind die **Gerichtsdrohungen über die Heiden** ergänzt. Wir können dabei zwei Gruppen unterscheiden. Die erste enthält Ankündigungen von Gerichten zeitgeschichtlichen Charakters über einzelne Völker, so über die Nachbarvölker Judas wegen der Schadenfreude, die sie über den Fall Jerusalems an den Tag legten, oder wegen der Hilfe, die sie dabei den Feinden leisteten (Am 1<sup>9-11</sup> Seph 2<sup>8-11</sup>), über Babel, das die Juden gefangen hielt (Ergänzungen in Jer 50 f. Jes 14<sup>22</sup> f.), über die götzendienerischen Samaritaner (Jes 1<sup>27</sup> ff.), über Duma (?), Dedan und Kedar aus unbekanntem Anlaß (Jes 21<sup>11</sup> f. 13 ff.). Zu dieser Gruppe gehört auch die Umarbeitung von Schilderungen schon eingetretener Gerichte in Prophetien (Jes 23<sup>1-14</sup>, etwa um 332, § 101,9, und Obadja, 4. Jh. 2, § 131). — Eine zweite, im allgemeinen jüngere Gruppe von Gerichtsprophetien über Heiden zeigt eschatologische Art: am Ende der Tage versammelt Jahwe die Heiden zum Kampf gegen Jerusalem, um sie dort vom Gericht ereilt werden zu lassen (cf. Joel 4 Sach 12 ff.). Selbständige Prophetien dieser Art sind besonders Jes 8<sup>9</sup> f. 10<sup>24-27a</sup> 17<sup>12-14</sup> 33. 34 Mich 4<sup>11-13</sup> 5<sup>7-8.14</sup>. Mehrfach ist auch eine zeitgeschichtliche Prophetie durch einen oder mehrere Zusätze in das Eschatologische umgebogen (Jes 14<sup>26</sup> f. Obadja § 131,3c und besonders Sach 9—11 § 137,5,6). Zu erinnern ist auch an die Bearbeitung der eschatologischen Grundprophetie Ezech 38 f. (§ 124,6) und an die eschatologische Färbung, welche die Bücher Nah und Hab durch die Beifügung eschatologischer Psalmen erhielten (§ 133,3 134,4).

**g.** Die größte Rolle aber spielt die Ergänzung von **Heilsweissagungen** für Israel, die auch in den Gerichtsdrohungen über die Heiden als Kehrseite vielfach schon anklangen. Es wurden dabei z. T. schon vorhandene verheißende Zusammenhänge nur weiter ausgebaut, teils drohende eingeschränkt oder umgebogen. Das letztere geschah mit besonderer Vorliebe am Schluß einzelner Abschnitte oder ganzer Bücher, teilweise aber auch im Zusammenhang der Drohungen. Die dabei wirksamen Motive waren gewiß verschieden: man meinte, die Propheten hätten nur die halbe Zukunft offenbart, wenn ihre Gerichtspredigten ohne jede Einschränkung und ohne verheißendes Nachwort blieben, in welchem Fall es sich um eine Art dogmatischer Korrektur handelt; oder man scheute sich, bei der Verlesung eines Prophetenabschnittes bei einer Drohung haltzumachen, die wie ein böses Omen wirken könnte, und fügte darum ein die Drohung paralysierendes Wort verheißenden Inhaltes an (GRIMM: „euphemistische liturgische Anhänge“; vgl. die Vorschrift, nach der Verlesung des Schlußverses der Bücher Jes, Mal, Thren, Koh den vorletzten Vers zu wiederholen, um nicht mit einem omi-

nösen Wort zu schließen). — Inhaltlich lassen sich aus der großen Zahl der Zusätze einige Gruppen herausheben. 1. Wo eine Gerichtsdrohung absolut klang, wurde sie gern durch einen Zusatz so eingeschränkt, daß sie der Hoffnung Raum ließ, z. B. Am 9<sup>8b</sup> Jer 1<sup>10b</sup> 4<sup>27b</sup> 5<sup>10a</sup> 5<sup>18</sup> 27<sup>7</sup> cf. Mich 5<sup>2</sup>. — 2. Eine Reihe von Zusätzen verheißen die Wiederherstellung der davidischen Dynastie oder wenigstens das Kommen eines idealen Davididen, z. B. Jes 11<sup>10</sup> Jer 33<sup>19</sup> ff. Ezech 34<sup>23</sup> f. Am 9<sup>11</sup> ff. Mich 5<sup>1.3</sup>. — 3. Eine weitere Gruppe verheißt die Wiedervereinigung Israels und Judas, z. B. Jes 11<sup>12</sup> ff. Jer 3<sup>18</sup> 30<sup>2</sup> ff. Hos 2<sup>2</sup> 3<sup>5</sup>. — 4. Wiederum andere verheißen die Eroberung der Nachbargebiete, z. B. Jes 11<sup>14</sup> Am 9<sup>12</sup> Seph 2<sup>7</sup>. — 5. Sehr zahlreich sind die Zusätze, welche die Sammlung und Heimführung der zerstreuten Glieder des Volkes verheißen, wobei keineswegs nur an die erste Heimführung aus dem Exil gedacht ist, sondern meist an die Sammlung der Diaspora, die man auch nach dem Ende des eigentlichen Exils noch zu erhoffen hatte, z. B. Jes 11<sup>11</sup> f. 15<sup>f</sup>. 27<sup>12</sup> f. 35<sup>f</sup> Jer 3<sup>14</sup> f. 23<sup>3</sup> f. 29<sup>14</sup> Mich 2<sup>12</sup> f. 4<sup>6</sup> ff. — 6. Die sittliche Erneuerung des Volkes heben hervor z. B. Jes 32<sup>1</sup> ff. 35<sup>ff</sup>. Jer 29<sup>11</sup> ff. Ezech 11<sup>18</sup> ff. — 7. Universalistisch sind, sofern sie eine einstige Begnadigung auch der Heiden und ihre Bekehrung erwarten, z. B. Jes 2<sup>2-4</sup> = Mich 4<sup>1-4</sup> Jer 11<sup>10</sup> 18<sup>7</sup> 19<sup>23</sup> ff. 23<sup>15</sup> ff. Jer 3<sup>17</sup> 12<sup>15</sup> ff. 46<sup>26</sup> 48<sup>47</sup> 49<sup>6.39</sup> Seph 3<sup>9</sup> f. — 8. In allgemeinerer Weise wird das Heil den bedrängten Zeitgenossen zum Trost in ihrer gegenwärtigen trüben Lage verheißen z. B. Jes 29<sup>17</sup> ff. 30<sup>19</sup> ff. Mich 7<sup>7</sup> ff. — 9. In die Form eines Liedes der Gemeinde der Heilszeit kleidet sich die Verheißung z. B. Jes 12<sup>1</sup> ff. 25<sup>1</sup> ff. 9<sup>ff</sup>. 26<sup>1</sup> ff. 27<sup>2</sup> ff. cf. Seph 3<sup>14</sup> ff. — Mit alledem ist die Zahl der Zusätze keineswegs erschöpft. Doch lassen sich die übrigen, meist kleineren Zusätze schwer zu Gruppen zusammenfassen, wie denn auch die oben unterschiedenen Gruppen sich inhaltlich mehrfach berühren. Als besonders charakteristisch seien noch hervorgehoben Jer 3<sup>16</sup> (man werde eine heilige Lade nicht mehr brauchen) sowie Jer 33<sup>18</sup> ff., wo die Verheißung auf den Stamm Levi zugespitzt wird. Damit ist zu vergleichen die Umarbeitung von Sach 6<sup>9</sup> ff., durch die an die Stelle des messianischen Königs (Serubabel) der Hohepriester (Josua) gesetzt worden ist.

**h. Sonstige Zusätze.** Erwähnung verdienen endlich noch folgende Zusätze: 1. Der kultische Programmentwurf Ezechiels wurde im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung des Kultus und unter teilweiser Verwertung einer Schrift nach Art des Priesterkodex erweitert, und zwar in den verschiedenen Rezensionen des Buches in verschiedener Weise (§ 126,2). — 2. Die Bücher Jes und Jer wurden mit historischen Zusätzen versehen, die größtenteils aus dem Königsbuch resp. seinen Quellen entlehnt waren (Jes 7<sup>1</sup> 36<sup>f</sup> 39<sup>f</sup> Jer 39<sup>1-2.1-13</sup> 40<sup>7</sup> 41<sup>18</sup> 52); vgl. außerdem Jer 26<sup>20-23</sup> (aus unbekannter Quelle) und Jer 38<sup>1-13</sup> 39<sup>15-17</sup> (eine midraschartige Ergänzung). — 3. Eine dogmatische Korrektur liegt z. B. Hos 12<sup>5</sup> vor (Korrektur von v 4 auf Grund einer andern Deutung der Geschichte von Jakobs Kampf bei



Pniel). — 4. Endlich finden wir eine Anzahl von Zusätzen, die aus liturgischen Formeln bestehen, z. B. Am 4<sup>13</sup> 5<sup>8-9</sup> 95-6 Hos 12<sup>6</sup> Jer 10<sup>6-8, 10</sup> 32<sup>17</sup> ff. 33<sup>2-3, 11aβ</sup> etc. Zum Teil mögen diese Zusätze dem Zweck dienen, gewisse Abschnitte, die man in den Synagogengottesdiensten zu verlesen pflegte, liturgisch auszugestalten.

5. Der Abschluß der **Sammlung der Prophetenschriften** fällt nach § 24,3a in das 3. Jh. Darin liegt auch der Grund dafür, daß das erst später entstandene Buch Dan nicht in diese Sammlung aufgenommen ist. Nach dem Zeugnis Sirachs (49<sup>10</sup>) bildeten um 180 die zwölf kleinen Propheten eine Einheit, während Jes (inkl. Jes 40 ff.), Jer und Ezech gesondert erwähnt werden, also wohl je für sich existierten, genau wie es in unserm hebräischen Kanon und in der LXX der Fall ist (vgl. Sirach 48<sup>22</sup> ff. 49<sup>7,8</sup>). a. Ueber die verschiedene **Anordnung der vier prophetischen Redebücher** vgl. § 8,2c 26,2b. In der Hauptsache dürften zwei Prinzipien bei der verschiedenen Anordnung maßgebend gewesen sein: 1. das der Länge der Bücher, dann war die Reihenfolge Jer, Ezech, Jes, 12 kl. Proph. (so Baba bathra 14b, wo allerdings als Grund für die Stellung von Jes hinter Jer und Ezech angegeben wird: „weil das Königsbuch mit Zerstörung schließt, Jer ganz von Zerstörung handelt, Ezech mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung schließt, der ganze Jes endlich Tröstung enthält, so verbinden wir Zerstörung mit Zerstörung und Tröstung mit Tröstung“; doch ist das sicher nur ein Versuch, die Abweichung von der chronologischen Anordnung sachlich zu rechtfertigen); 2. das chronologische, dann ergab sich entweder die Reihenfolge Jes, Jer, Ezech, 12 kl. Proph. (so die üblich gewordene Anordnung in den hebräischen Handschriften, indem die 12 kl. Proph. an das Ende gestellt wurden, weil ein Teil von ihnen der Zeit nach Ezechiel angehört), oder die Reihenfolge 12 kl. Proph., Jes, Jer, Ezech (so LXX, indem die 12 kl. Proph. an den Anfang gestellt wurden, weil der erste von ihnen früher auftrat als Jesaja, und weil außerdem das Buch Hos mit den Worten „Anfang des Redens Jahwes durch Hosea“ beginnt). Warum in manchen Handschriften Jes zwischen Jer und Ezech gestellt ist, können wir nicht ermitteln.

b. Bei dem **Buch der 12 kl. Proph.** stimmen alle Zeugen überein in der Anordnung folgender neun Teilbücher: Hos, Am, Mich, Nah, Hab, Seph, Hag, Sach, Mal, und ebenso in der Anordnung der übrigen drei: Joel, Obadja, Jona. Aber sie differieren in der Kombination dieser beiden Gruppen: in LXX ist die zweite Gruppe in die erste zwischen Mich und Nah eingeschaltet, im hebräischen Kanon ist sie geteilt, indem Joel zwischen Hos und Am, dagegen Obadja und Jona zwischen Am und Mich gestellt sind. Wahrscheinlich beabsichtigte man in jedem Fall eine chronologische Anordnung, indem man freilich einige Bücher falsch datierte. Daß man aber die beiden genannten Gruppen verschieden kombinierte, läßt schließen, daß die zweite erst nachträglich in die erste eingeschaltet ist, daß also die Sammlung ein-

mal auf die zuerst genannten neun Bücher beschränkt war. — Wahrscheinlich ist aber auch die Gruppe dieser neun Bücher nur allmählich auf ihren Umfang angewachsen. An ihrem Schluß stehen drei Abschnitte mit der gleichen Ueberschrift  $\text{נְבִיאֵי יְהוָה}$  (Sach 9—11, 12—14 Mal 1 bis 3), die sich sonst nie findet. Vermutlich sind diese drei anonymen Prophetien (über die Anonymität von Mal vgl. § 138,2) erst später nachgetragen, und zwar von einer und derselben Hand. — Vielleicht können wir durch ein vergleichendes Studium der Ueberschriften den Entstehungsprozeß der Sammlung noch weiter aufhellen. Es zeigt sich nämlich, daß einige der Ueberschriften durch gleichartige Zusätze erweitert sind. So ist in der Ueberschrift der Bücher Hos, Am, Mich, Seph die Zeit des Propheten durch die Nennung der gleichzeitigen judäischen Könige bestimmt. Bei Hos ist das wohl sicher erst durch einen Bearbeiter geschehen (§ 128,2c), und auch bei Am ist das sehr wahrscheinlich (§ 130,6); danach ist die Ursprünglichkeit der chronologischen Angaben auch bei Mich und Seph zweifelhaft. Ist danach ein Bearbeiter bemüht gewesen, in den Ueberschriften die Lebenszeit der Propheten zu bestimmen, ist davon aber bei Nah und Hab keine Spur zu finden (bei Hag und Sach war es nicht nötig, da hier die Einzelorakel datiert waren), so ist zu vermuten, daß Nah und Hab erst später in die Sammlung aufgenommen wurden, wofür auch spricht, daß bei diesen beiden Büchern die Bezeichnung der Prophetie als  $\text{סֵפֶר}$  vorliegt, die sich sonst nur in späten Ueberschriften nachweisen läßt. In der Gruppe Hos, Am, Mich, Seph schließen sich wieder die Bücher Hos, Mich, Seph enger zusammen durch die vollkommen gleiche Form der Ueberschrift  $\text{סֵפֶר הַנְּבִיאִים הַקְּטָנִים}$ . Nach alledem dürfte die Sammlung der kleinen Propheten in folgenden Stadien verlaufen sein: 1. Hos, Mich, Seph; 2. Am; 3. Hag, Sach 1—8; 4. Nah, Hab; 5. Sach 9 ff., 11 ff., Mal; 6. Joel, Obadja, Jona (ob Nr. 2 und 3 wirklich zu trennen sind, ist nicht sicher).

c. Es bestehen auch eigentümliche **Beziehungen zwischen den Ueberschriften der großen Propheten und denen der kleinen**. Die chronologische Ergänzung in der für Hos, Am, Mich, Seph charakteristischen Form findet sich auch bei Jes (1<sub>1b</sub>, doch war die ursprüngliche Stellung wahrscheinlich die hinter 2<sub>1</sub>, § 106,3). Die sekundäre Ueberschrift des Buches Jer entspricht in ihrer Formulierung ziemlich genau der von Am. Die Ueberschrift von Jes 1 entspricht der von Nah 1<sub>1b</sub> (cf. auch Obadja), die von Jes 13 ff. der von Nah 1<sub>1a</sub>. Man darf wohl annehmen, daß auch hier die gleiche Formulierung mit der gleichzeitigen Aufnahme in die Sammlung zusammenhängt. Nimmt man nun dazu, was wir gelegentlich bei der Analyse der einzelnen Bücher ermittelt haben, so ist zwar noch nicht alles aufgeklärt, wohl aber lassen sich die wahrscheinlichen Grundzüge der Geschichte der Sammlung erkennen und einzelne Stadien der Sammlung bestimmter datieren.

**d. Die Stadien der Sammlung.** Die erste Sammlung umfaßte Hos, Mich, Seph (Form der Ueberschrift  $\text{סֵפֶר הַנְּבִיאִים הַשְּׁלֵשִׁים}$ ). Den terminus a quo bildet die Entstehung von Seph etwa um 625. Da wir bei Hos Spuren einer vorexilischen Bearbeitung fanden (§ 128,4), die doch wohl mit der Aufnahme in die Sammlung zusammenhängt, werden wir diese Sammlung etwa in die zweite Hälfte der Regierung Josias verlegen dürfen (die Zusätze zu Hos lassen noch kein Gericht über Juda ahnen). — Im zweiten Stadium wurden Am und Jes 21–119 (§ 106,3) hinzugefügt. Allen Büchern der so erweiterten Sammlung wurden Angaben über die Zeit der Propheten durch Nennung der gleichzeitigen jüdischen Könige beigefügt; wo dies Schwierigkeit machte (Am), wurde nach dem Muster von Jes 21 der Relativsatz  $\text{בְּיָמֵי מְלֹכֵי יִשְׂרָאֵל}$  zur Verbindung eingefügt, und dieser Satz wurde auch Mich 1<sub>6</sub> nachgetragen. Mit dieser Erweiterung der Sammlung wird ihre abermalige Bearbeitung verbunden gewesen sein, und insbesondere auch die Zupassung von Am auf Juda. Da die zweite Bearbeitung von Hos und die judaisierende Ergänzung von Am das Exil Judas voraussetzen (cf. den Anhang Am 9<sub>ff.</sub>), ist diese Ergänzung der ersten Sammlung frühestens im Exil erfolgt. Vielleicht wurde gleichzeitig auch das Buch Jer (resp. eine Grundform desselben) aufgenommen, dessen Ueberschrift der des Am angeglichen wurde; auch hier wurde die chronologische Angabe, die sich zunächst nur auf den ersten Abschnitt bezog, nach Analogie der übrigen Bücher der Sammlung weitergebildet, ohne jedoch ganz konformiert zu werden. — Daß dies nicht in gleicher Weise auch bei Hag, Sach (Kap. 1–8) und Ezech geschah, spricht dafür, daß diese Bücher, die überhaupt keine eigentliche Ueberschrift erhalten haben, erst in einem dritten Stadium aufgenommen sind. Wegen der nachexilischen Entstehung von Hag und Sach kann das erst frühestens etwa um 500 geschehen sein, wegen des Fehlens einer durchgreifenden eschatologischen Umarbeitung aber wohl noch vor etwa 300. — Dem vierten Stadium gehört die Aufnahme von Jes 1 und Nah (Urform) an ( $\text{סֵפֶר הַנְּבִיאִים הַשְּׁלֵשִׁים}$ ). Auch hier fehlt noch jede Spur einer eschatologischen Bearbeitung, so daß wohl auch diese Ergänzung noch vor etwa 300 stattfand; Jes 1<sub>1</sub> wurde durch Voraufnahme eines Teils der Ueberschrift Jes 21 ergänzt. Etwa gleichzeitig erhielt das Buch Obadja seine analoge Ueberschrift. — Im fünften Stadium wurden Jes 13 ff. (Massasammlung, § 101,10) und Hab, sowie der Psalm Nah 1 aufgenommen (charakteristische Ueberschrift  $\text{סֵפֶר הַנְּבִיאִים הַשְּׁלֵשִׁים}$ , in Jes 13<sub>1</sub> nach Analogie von Jes 1<sub>1</sub> 2<sub>1</sub> durch einen Relativsatz erweitert, der dann auch in Hab 1<sub>1</sub> übernommen wurde). Nach § 101,10 ist die Massasammlung Jes 13 ff. etwa um 300 anzusetzen; dies ist also auch das ungefähre Datum für die Aufnahme von Nah 1 und Hab. Hier bemerkt man deutlich die Tendenz, die Prophetien auf die Endzeit zu beziehen (Nah 1 Hab 3); es ist daher auch nicht ausgeschlossen, daß gleichzeitig Jes 24–27 aufgenommen wurden. — Nahe damit berührt sich das sechste Stadium, in dem Sach 9–11, 12–14

und Mal (mit der Ueberschrift  $\text{מלך ספרים}$ ) angehängt wurden. Wir werden es daher kurz nach 300 ansetzen dürfen. — Das siebente und letzte Stadium, das ebenfalls noch dem 3. Jh. angehört, lieferte verschiedene Ergänzungen; so wurden die Bücher Joel, Obadja, Jona eingefügt, von den einen an dieser, von den andern an jener Stelle; die jesajanische Massasammlung wurde durch Nachträge ergänzt (§ 101, 16); vielleicht gehört dahin auch die Aufnahme von Jes 28—35, sicher aber die Ergänzung der Bücher Jes und Jer aus den Geschichtsbüchern sowie die Ausgleichung der Rezensionen von Jer und Ezech. — Wann die Aufnahme der anonymen Bücher Deutero- und Tritojesaja erfolgte, läßt sich nicht ermitteln. Wegen ihrer Anonymität verwachsen sie mit dem Buche Jes zu einer Einheit, wie Sach 9—11, 12—14 mit Sach 1—8, während Mal seine Selbständigkeit behauptete, da seine Ueberschrift durch einen vermeintlichen Eigennamen ergänzt war.

### Abschnitt III.

## Die Weisheitsliteratur.

**Literatur:** JFBRUCH, Weisheitslehre d. Hebräer 1851; GFÖEHLER, D. Grundzüge d. alttestl. Weisheit 1854; TKCHBYNE, Job and Solomon or the wisdom of the OT 1887; HZSCHOKKE, D. dogmatisch-ethische Lehrgehalt d. alttestl. Weisheitsbücher 1889; WTDAVIDSON, The wisdom literature of the OT 1893; KBENKENSEIN, D. Begriff d. Chokhma in d. Hagiographen d. AT 1895; MFRIEDLANDER, Griechische Philosophie im AT 1904; JMEINHOLD, D. Weisheit Israels 1908; WSWART, De invloed van d. grieksehen geest op de boeken Spreuk, Pred. Job 1908.

### § 142. Allgemeines über die Weisheitsliteratur.

1. Der alttestamentliche **Begriff der Weisheit** ( $\text{חכמה}$ ) deckt sich nicht ganz mit dem unsrigen. Im alten Israel und im älteren Judentum haben die theoretischen Wissenschaften überhaupt keine Pflege gefunden; so denkt man, wenn man jemanden weise nennt, nicht an theoretische Verstandesbildung. Die Weisheit des AT ist wesentlich praktischer Art. Weise heißt der, der seinen Beruf gut versteht, mag es sich dabei um einen mehr geistigen Beruf, etwa den des Regenten (z. B. I Reg 3 9 ff. v 12), des politischen Ratgebers (z. B. Jes 19 11), des Richters (z. B. I Reg 3 16 ff. cf. v 28), oder um einen mehr praktischen Beruf handeln wie den des Metallarbeiters (z. B. I Reg 7 14), des Webers (z. B. Ex 28 3), des Schiffers (Ezech 27 8). Immerhin umfaßt die Weisheit auch die Verstandesbildung, da ohne sie eine hervorragende Tüchtigkeit im Beruf nicht denkbar ist. Um weise zu handeln, muß man die Situation richtig beurteilen, die zweckentsprechendsten Mittel kennen und in jedem Fall finden. So heißt Salomo weise, weil er alle Dinge gründlich kennt und über sie reden kann (I Reg 5 13 f.), und weil sein scharfer Verstand sich in der Lösung von Rätseln erweist (I Reg 10 1 ff.).

**2. Weise im technischen Sinn** hießen in der vorexilischen Zeit Männer, die man wie eine besondere Berufsklasse neben Priestern und Propheten aufzählen konnte (Jer 18 18). Wir wissen aber leider nicht, wie sich diese Berufsklasse von andern abgrenzte, wie man sich auf den Eintritt in die Zunft der Weisen vorbereitete, welches die spezifische Weisheit war, die sie pflegten, wie sie ihren Beruf ausübten, und welche Rolle sie im Volksleben spielten. Nur so viel sehen wir sicher, daß wenigstens einige von ihnen als amtliche politische Ratgeber am Königshofe wirkten, wie in Aegypten (Gen 41 s. Jes 19 11) und Babel (Jer 50 35 51 57), vgl. Jes 29 14 Jer 8 9 18 18 cf. II Sam 16 15—17 14, und daß sie vielfach Gegner der Propheten waren, so daß diese ihre Weisheit als Aferweisheit betrachteten. Etwas deutlicher sehen wir in der nachexilischen Zeit. Besonders lehrreich sind die Abschnitte Sir 38 24 ff. und 51 13 ff. Danach erwirbt man die Weisheit, indem man in das בית חכמה, in die Schule eines Lehrers geht und von ihm sich unterrichten läßt, indem man die Literatur, besonders das Gesetz und die Propheten, studiert, und indem man Reisen unternimmt, bei denen man wohl berühmte Weise aufsucht, um von ihnen zu lernen und mit ihnen zu disputieren. Die Weisen sind also diejenigen, die eine akademische Bildung genossen haben. Sie mögen dann selbst als Lehrer eine Schule eröffnen oder Beamtenstellen, besonders Richterstellen, erhalten; jedenfalls aber spielen sie in den Volksversammlungen und Gemeindeberatungen eine Rolle, ihr Urteil und ihren Rat schätzt und befolgt man wie ein Gotteswort. Es versteht sich von selbst, daß die Bildung der jüdischen Weisen einen andern Charakter trug als die der vorexilischen; Gesetz und Prophetie waren die bestimmenden Faktoren geworden, wie sie denn auch einen Hauptgegenstand des Studiums bildeten, das zur Weisheit führte. Die Weisheit ist jetzt wesentlich ethisch-religiös geartet. Sicher verdanken wir vornehmlich diesen Weisen die Pflege, Sammlung und Bearbeitung der Literatur und die Schaffung des Kanons. Aber daneben sind sie auch selbständig als Schriftsteller aufgetreten. Natürlich hat es unter ihnen verschiedene Richtungen gegeben, die sich zwar nicht vollkommen scharf scheiden, aber doch auf verschiedene Haupttypen verteilen lassen. Die einen wenden ihr Hauptinteresse dem Gesetz zu (die Schriftgelehrten im engeren Sinn), die zweiten der Prophetie (zu ihnen gehören die Verfasser der apokalyptischen Schriften), die dritten der Geschichte (die Verfasser der Midraschliteratur, JOSEPHUS etc.), die vierten der Pädagogik und im Zusammenhang damit den Problemen des Lebens. Mit den zuletzt genannten haben wir es in diesem Abschnitt besonders zu tun, die von ihnen geschaffene Literatur heißt in speziellem Sinne Weisheits- (חכמה-)Literatur.

**3. Die Weisheitsliteratur** ist im Kanon durch drei selbständige Bücher (Prov, Hiob, Koh) vertreten, außerdem durch einzelne Lieder, die in den Psalter Aufnahme gefunden haben. Sehen wir hier von den letzteren

ab, so repräsentiert jede Schrift einen besonderen Typus. In den Prov wird die Weisheit, d. h. die rechte Lebensklugheit, gelehrt, meist in Form kurzer Sprüche, welche die Richtschnur für das Verhalten bilden sollen; von einer Erörterung besonderer Lebensprobleme findet sich keine Spur. Die Lehre ist für den schlichten Laien und insbesondere auch für Kinder bestimmt und mag uns so ein Bild von dem Geist geben, der im Unterricht herrschte. Das Buch Hiob ist seinem Inhalt nach die Erörterung eines schwierigen Problems, das sich im Rahmen der traditionellen Weisheit für den Frommen ergibt, wenn ihm Leiden treffen, seiner Form nach ein dichterisches Kunstwerk ersten Ranges. Das Buch Koh ist eine formell wenig befriedigende Sammlung von Reflexionen eines Mannes über Wert und Unwert der traditionellen Weisheit, geprüft und gemessen an den Erfahrungen des wirklichen Lebens, durchaus individuell gehalten, angefüllt mit Pessimismus und Skeptizismus, die doch vor den äußersten Konsequenzen zurückschrecken, im Grunde genommen das Todesurteil, das ein Weiser der traditionellen Weisheit spricht.

**4. Der nachexilische Ursprung der Weisheitsliteratur.** Die traditionelle Weisheit, welche das Buch der Prov lehrt, und die den Verfassern von Hiob und Koh ihre Probleme liefert, ist beherrscht durch das Dogma absolut gerechter individueller Vergeltung im irdischen Leben, so daß das Geschick des Menschen in genauem Verhältnis zu seiner Lebensführung steht. Daher kann die Weisheitslehre, mag sie auch zahlreiche alte Elemente enthalten, doch in der Form, in der sie uns vorgetragen wird, nur der nachexilischen Zeit angehören; denn das Dogma der individuellen Vergeltung ist der vorexilischen Zeit noch unbekannt, sein Begründer ist, soweit wir sehen, Ezechiel (Ezech 9. 14-12 ff. und besonders Kap. 18).

## Kapitel I.

### Das Buch der Sprüche.

**Literatur:** Kommentare: HEWALD 1837, 21867; EBERTHEAU (KEH) 1847, 2. Aufl. ed. WNOWACK 1883; EELSTER 1858; FHITZIG 1858; FDELITZSCH (KD) 1873; JDYSERINCK 1883; HLSTRACK (SZ) 1888, 21899; GWILDERBOER (MHG) 1897; WFRANKENBERG (NHK) 1898; CHTOY (ICC) 1899; CSTRUBERNAGEL (HSAT) 1910. — Zum Text: PDELAGARDE, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung d. Prov. 1863; JDYSERINCK, Kritische scholien, ThT 1883 S. 577 ff.; HOOGT, Spreuken I—IX, ThT 1885 S. 379 ff.; AJBAUMGARTNER, Etude critique sur l'état du texte du livre des Prov. 1890; GBICKELL, Krit. Bearbeitung d. Prov., WZKM 1891 S. 77 ff., 191 ff., 271 ff.; HPINKUSS, D. syr. Uebersetzung d. Prov., ZATW 1894 S. 65 ff., 161 ff.; AMFELLER u. EKARTZSCH, SBOT 1901. — Abhandlungen: HPCHEMES, Prov.-Studien 1899; OMEISEL, D. Stellung d. Spr. Sal. in d. israel. Lit. u. Religionsgesch. 1900; JKGASSER, D. Bedeutung d. Spr. Jesu b. Sira für d. Datierung d. althebr. Spruchb., Beiträge z. Förderung christl. Theol. 1901, 2-3; GDIETRICH, D. theoret. Weish. d. Einleitung z. B. d. Spr., StKr 1908 S. 175 ff.

### § 143. Das Buch der Sprüche im allgemeinen.

1. Die Ueberschrift des Buches lautet  $\text{ספר משלי שלמה המלך}$ . Danach wird das Buch zitiert als  $\text{משלי שלמה}$  oder abgekürzt  $\text{משלי}$  (auch  $\text{משלים}$ ), *παροιμίαι* (*Σολομώντος*), *proverbia* oder *liber proverbiorum*. Andere seltenere Bezeichnungen sind *σοφία* und *ἡ πανάρετος σοφία* (EUSEBIUS, *Hist. eccl.* IV 26 13 f. 22 9). — Der Ausdruck  $\text{לִפְתּוֹ}$ , der etymologisch „Gleichheit“ bedeutet, ist hier wohl im Sinne von Sprichwort zu verstehen; ein solches führt man in der Regel an, wenn man auf die Gleichheit eines Einzelfalles mit einem andern oder mit einer allgemeinen Beobachtung aufmerksam machen will (z. B. I Sam 10 12 24 14), und kann es daher passend  $\text{לִפְתּוֹ}$  nennen. Freilich ist das Buch keine Sammlung von Sprichwörtern, aber die überwiegende Masse seiner Sprüche läßt sich in der Tat als eine kunstmäßige Nachahmung von Volkssprichwörtern charakterisieren; so besonders 10 1 22 16 und Kap. 25—29, die denn auch durch Sonderüberschriften speziell als Sammlungen von  $\text{לִפְתּוֹ}$  bezeichnet werden. Dagegen gilt dies nicht von Kap. 1—9, deren Inhalt länger ausgeführte Mahnungen bilden. Man hat daher wohl anzunehmen, daß die Bezeichnung des ganzen Buches als  $\text{לִפְתּוֹ}$  eine solche a parte potiore ist, welche die Benennung einzelner Hauptteile auf das Ganze überträgt. Das wird auch dadurch bestätigt, daß die weitere Angabe, es seien Sprüche Salomos, ebenfalls nur a parte potiore verstanden werden kann; denn für einzelne Abschnitte werden ausdrücklich andere Autoren genannt (22 17 ff. [vgl. Nr. 2a] und 24 23 ff. Weise, 30 1 ff. Agur, 31 1 ff. Lemuels Mutter). Nun könnte man freilich meinen, die Angabe „Sprüche Salomos“ in 1 1 beziehe sich speziell auf Kap. 1—9, die, wie andere Teile des Buches, eine Sonderüberschrift hätten. Aber dann wäre die Ueberschrift 10 1 sicherlich formuliert: „auch dies sind Sprüche Salomos“ (cf. 25 1 und 24 23 im Verhältnis zu 10 1 resp. 22 17). So muß 1 1 als eine Ueberschrift zum Gesamtbuch aufgefaßt werden, die der Herausgeber a parte potiore nach 10 1 und 25 1 beifügte. Daraus folgt dann zugleich, daß auch 1 2-6, die syntaktisch von 1 1 nicht zu trennen sind, vom Herausgeber stammen, und daß für den ersten Hauptteil 1 7-9 13 der Verfasser ursprünglich überhaupt nicht genannt war.

2. Verhältnis von MT und LXX. Das Buch zeigt sowohl hinsichtlich der Disposition als auch des Umfanges in MT und LXX ein verschiedenes Aussehen. a. Die Disposition ist durch eine Reihe von Teilüberschriften zum größten Teil gegeben. Doch reichen diese zur Abgrenzung der einzelnen Teile nicht völlig aus. Das „auch“ von 24 23 lehrt, daß schon eine Sammlung von Sprüchen der Weisen vorausging; zweifellos begann diese 22 17, wo die Worte  $\text{אמרי חכמים}$  fälschlich in den ersten Spruch verwoben sind (vgl. LXX). Ferner ist in Kap. 30 ein Einschmitt zu machen, und zwar nach dem Zeugnis der LXX hinter v 14. Endlich ist in Kap. 31 das alphabetische

Lied v 10-31 als ein selbständiges Stück abzutrennen. Danach ergeben sich, abgesehen von der Einleitung 1 1-6, im MT folgende Teile:

- I. 1 7-9 13 ohne Ueberschrift, allgemeine Ermahnungen zur Weisheit.
- II. 10 1-22 16 Sprüche Salomos, erste Sammlung.
- III. 22 17-24 22 Worte der Weisen, erste Sammlung.
- IV. 24 23-34 Worte der Weisen, zweite Sammlung.
- V. 25 1-29 27 Sprüche Salomos, zweite Sammlung.
- VI. 30 1-14 Worte des Agur b. Jake, des Massaiten (lies  $\text{מַסַּיִת}$ ).
- VII. 30 15-33 ohne Ueberschrift, Zahlensprüche.
- VIII. 31 1-9 die Worte an Lemuel, den König von Massa (verbinde  $\text{לֵמֹועַל}$   $\text{מַסַּא}$ ), den seine Mutter lehrte.
- IX. 31 10-31 ohne Ueberschrift, alphabetisches Lied, das Lob der tugend-samen Hausfrau.

In LXX folgen die Teile einander in der Reihenfolge I. II. III. VI. IV. VII. VIII. V. IX. — Da weder die Reihenfolge in LXX als eine planmäßige Verbesserung der in MT befolgten, noch umgekehrt die in MT als eine Verbesserung der in LXX befolgten erklärt werden kann, bleibt nur die Annahme übrig, daß von Hause aus mehrere kleinere Sammelwerke existierten, die verschieden kombiniert wurden. Dafür spricht ja auch die Tatsache, daß je zwei Sammlungen von Sprüchen Salomos und von Worten der Weisen vorhanden sind. Als Grundsammlungen dürfen wir wohl betrachten a) Nr. II + III mit Anhang Nr. VI; b) Nr. IV mit Anhang Nr. VII und VIII; c) Nr. V mit Anhang Nr. IX. In LXX sind diese drei Sammlungen unverändert aneinandergereiht, in MT sind die Hauptteile und die Anhänge getrennt und zunächst sämtliche Hauptteile, dann sämtliche Anhänge mitgeteilt. In beiden Fällen ist Nr. I als allgemeine Einleitung vorangestellt.

**b. Umfang.** In LXX fehlen eine Anzahl von Versen resp. Halbversen des MT, nämlich 1 16 4 7 7 25, 8 29a, 33 10 13a 11 4, 10b, 11a 13 6 15 31 16 1-3 (4-9 an anderer Stelle nachgetragen) 18 23-19 2 20 14-19 (v 20-22 an anderer Stelle nachgetragen) 21 5, 15b 22 6 23 23 25 9\*. Da es sich in der Regel um einzelne selbständige Sätze handelt, die durch den Kontext weder gefordert noch ausgeschlossen sind, läßt sich kaum entscheiden, ob in LXX ein Textverlust vorliegt oder in MT eine Ergänzung stattgefunden hat. — Andererseits hat LXX eine ziemliche Anzahl von Versen oder Halbversen über MT hinaus. Dabei handelt es sich vielfach um Varianten der Uebersetzung (Kombination zweier verschiedenen Uebersetzungen einer Stelle, z. B. 1 14, 27 etc.), teils um Auffüllungen nach Parallelstellen (z. B. 1 7 nach Ps 111 10; 3 16 nach 31 26 und Jes 45 23), teils um erklärende Glossen (z. B. 1 18 4 27), teilweise aber auch um vollkommen selbständiges Material (z. B. 7 1 8 21 9 12, 18 10 4 12 11, 13 13 13 etc.). Hier erhebt sich die Frage: wieviel von diesem Plus der LXX geht auf ein hebräisches Original zurück, wieviel gehört lediglich



der Geschichte des griechischen Textes an? und ferner, sofern LXX auf ein hebräisches Original zurückgeht, wieweit handelt es sich um ursprüngliche Bestandteile des Textes, wieweit um Nachträge? Diese Fragen lassen sich nicht exakt beantworten. Soviel aber dürfte sicher sein, daß der Text des Buches längere Zeit noch flüssig war, daß man vor allem die schon vorhandene Menge der Sprüche gern noch vermehrte. — Uebrigens sei ange-merkt, daß sich in einer Reihe von Fällen Zusätze zum Text dadurch ver-raten, daß sie den, wie es scheint, überall beabsichtigten distichischen Bau der Verse stören; vgl. auch das in Nr. 4 c über die Dubletten Bemerkte.

**3. Allgemeiner Charakter der Lehre.** Der Zweck des Buches ist nach 1 2 ff. der, Weisheit zu lehren. Die Weisheit, um die es sich dabei handelt (חָכְמָה und zahlreiche Synonyma wie חָכְמָה, חָכְמָה, חָכְמָה etc.), ist praktische Lebensklugheit. Es werden daher außer allgemeinen Mahnungen, der Weisheit zu folgen und sich von der Torheit abzuwenden (besonders in Kap. 1 bis 9), eine große Anzahl von Ratschlägen für die verschiedensten Lebens-verhältnisse gegeben, teils in der Form objektiver Äußerungen über das richtige oder falsche Verhalten, aus denen jeder Leser ohne weiteres eine entsprechende Mahnung ableitet (Kap. 10 1–22 16 25–29. 31 10–31), teils in der Form direkter Mahnungen (22 17–24 31 31 1–3, teilweise auch in Kap. 1 bis 9). Diese Ratschläge sind von zweierlei Art. Die einen beruhen auf der allgemein menschlichen Erfahrung, indem sie vor einem Verhalten warnen, das erfahrungsgemäß schon oft zum Schaden geführt hat, z. B. vor Faulheit, weil sie zur Verarmung führt (6 6 ff. 10 4 etc.), oder vor Bürgschaftleisten, weil man dabei leicht sein Hab und Gut einbüßt (11 15 22 26 f. etc.), oder ein Verhalten empfehlen, das sich als vorteilhaft erwiesen hat (z. B. 27 23–27 Empfehlung der Viehzucht). Die andern, und zwar weitaus die meisten, be-ruhen dagegen auf dem durch die Erfahrung keineswegs immer bestätigten Glauben, daß Gott die Frömmigkeit eines Menschen schon zu seinen Leb-zeiten durch äußeres Glück belohnt, den Gottlosen aber, mag er auch zeit-weise im vollsten Glück leben, doch immer schon in diesem Leben straft, daß es also töricht ist, gottlos zu leben, weil man sich dadurch das Mißfallen Gottes und seine Strafe zuzieht, klug dagegen, fromm zu leben, weil man dann seines Wohlgefallens und seines Lohnes gewiß sein kann. In 1 7 9 10 wird die Gottesfurcht geradezu als die Hauptsache oder als das Prinzip der Weisheit bezeichnet. Die in den Prov empfohlene Frömmigkeit ist nicht die gesetzliche. Zwar bezeichnet חָכְמָה 28 4.7.9 29 18 wahrscheinlich das Ge-setz, meist aber ist darunter die Lehre der Eltern oder der Weisen zu ver-standen (1 s 3 1 4 2 6 20.23 7 2 13 14). Dem entspricht es, daß die kultischen Pflichten, die im Gesetz einen so großen Raum einnehmen, hier fast völlig zurücktreten. Nur 3 9 mahnt zur Erfüllung einer kultischen Pflicht; 20 25 warnt vor unbedachten Gelübden, 15 s 21 27 erklären die Opfer der Gott-losen für etwas Jahwe Mißfallendes, 21 3 erklärt Gerechtigkeit für besser als

Opfer. Die Weisen der Prov gehören also nicht der priesterlich-gesetzlichen Richtung an, sondern der prophetisch-ethischen. Sie können jedoch auch mit den Propheten nicht auf eine Stufe gestellt werden. Es fehlt ihnen das spezifisch prophetische Berufungsbewußtsein und daher auch der heilige Eifer der Propheten. Sie appellieren nicht sowohl an das Gewissen als an die Klugheit. Ihre Lehre erstreckt sich im allgemeinen nicht auf die großen Fragen des nationalen Lebens, sondern auf die kleinen Fragen des Individuums (Ausnahmen sind sehr selten: 11 14 14 34 29 2. 15). Endlich mischen sich zwischen ihre ethischen Ratschläge auch solche rein weltlicher Lebensklugheit. Im ganzen prägen sie das Gold der prophetischen Lehre in kurrante Münze aus, erwerben sich aber eben dadurch das Verdienst, diese Lehre volkstümlich zu machen.

4. Das Buch erweist sich formell als ein **Sammelwerk**. Schon in Nr. 2 a ist aus dem Verhältnis der Disposition in MT und in LXX gefolgert, daß es aus drei Büchern zusammengestellt ist, wobei der Sammler Kap. 1—9 als Einleitung vorausschickte. Diese Bücher waren selbst wieder aus kleineren Büchern verschiedener Herkunft zusammengesetzt, wie die Uberschriften der einzelnen Teile lehren. Aber auch diese kleinen Bücher trugen bereits Sammelcharakter. In Koh 12 9 ff. haben wir ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß die Weisen nicht bloß eigene Sprüche vortrugen, sondern auch nach älteren Sprüchen forschten und solche sammelten. Daß auch die Teilbücher der Prov Material verschiedener Herkunft enthalten, ergibt sich aus folgenden Beobachtungen:

a. Ihre Mahnungen liegen oft auf einem so **verschiedenen Niveau**, daß sie kaum aus dem Weisheitsideal eines einzigen Mannes hervorgewachsen sein können. In den meisten Teilbüchern stehen Ratschläge rein weltlicher Lebensklugheit ohne jede religiöse Färbung neben solchen, die aus einem religiös-ethischen Weisheitsbegriff geflossen sind. Gelegentlich beobachtet man, daß eine reine Klugheitsmotivierung durch die Anfügung einer religiösen Motivierung ergänzt ist. So wird z. B. in 5 8-19 die Warnung vor dem Verkehr mit einer Ehebrecherin damit motiviert, daß man durch ihn schweren Vermögensschaden erleiden kann, woran sich die Mahnung schließt, sich mit der rechtmäßigen Liebe zu begnügen; vorausgeschickt ist jetzt eine religiös gefärbte Einleitung (v 1-7), angehängt ist eine Wiederaufnahme der Warnung mit religiöser Motivierung (v 20-23). Hier hat man den Eindruck, daß 5 8-19 ein aus einer älteren Quelle übernommenes Stück sind, welches der Verfasser von Kap. 1—9 mit 5 1-7, 20-23 in religiösem Sinn ergänzte.

b. Wären die Einzelbücher einheitliche Entwürfe von einer Hand, so dürfte man eine gewisse Planmäßigkeit in der Ordnung der Mahnungen erwarten. Tatsächlich beobachten wir das **Fehlen jeder wirklichen Disposition**. Das ist begreiflich, wenn der Verfasser wesentlich Sammler ist und die Einzelsprüche in der Ordnung mitteilt, in der sie ihm zufällig in die Hand gerieten.

e. Wir beobachten zahlreiche **Dubletten**, und zwar sowohl innerhalb der einzelnen Bücher, wie beim Vergleich mehrerer Bücher untereinander. Die folgende Liste gibt eine geordnete Uebersicht:

1. Dubletten innerhalb ein und desselben Buches:

Nr. I (Kap. 17-19 18): 1 7a || 9 10a; 1 8 || 6 20; 2 16 || 7 5 cf. 6 21; 3 2 || 9 11b; 3 3\* || 6 21 7 3; 3 15 || 8 11.

Nr. II (Kap. 10 1-22 16): 10 1 || 15 20; 10 2 || 11 4; 10 6b || 10 11b; 10 8b || 10 10a; 10 13b || 19 29b; 10 15a || 18 11a; 10 28b || 11 7a; 11 1a cf. 20 23; 11 13a || 20 19a; 11 21a || 16 5b; 12 3b || 12 12b; 12 14a || 13 2a 18 20a; 12 23b cf. 13 16b 15 2b; 13 3a || 21 23\* 13 14 || 14 27; 14 12 || 16 25; 14 27a || 19 23a; 14 31a cf. 17 5a; 15 8a || 21 27a; 15 33b || 18 12b; 16 2 || 21 2; 16 17b || 19 16a; 16 18a || 18 12a; 18 4a cf. 20 5a; 19 5 || 19 9 cf. 21 23a; 19 12a || 20 2a; 19 25 cf. 21 11; 20 10 cf. 20 23; 21 9 cf. 21 19.

Nr. III (Kap. 22 17-24 22): 22 23a || 23 11b; 22 28a || 23 10a; 23 3a || 23 6b; 23 18 || 24 14\*.

Nr. IV—IX weisen keine Dubletten auf.

2. Dubletten in Verteilung auf verschiedene Bücher:

Nr. I und II: 6 14\* cf. 16 28a.

„ „ „ III: 3 31 cf. 24 19.

„ „ „ IV: 6 10-11 || 24 33-34.

„ II „ III: 11 14b || 24 6b; 13 9b || 24 20b; 20 15b || 24 6a; 22 14a cf. 23 27a.

„ „ „ V: 10 1a || 29 3a; 10 13b 19 29b || 26 3b; 12 11 || 28 19; 15 18a || 29 22a; 16 12b || 25 5b cf. 29 14; 17 3a || 27 21a; 18 8 || 26 22; 19 1 || 28 6; 19 13b || 27 15; 19 24 || 26 15; 20 16 || 27 13; 21 9 || 25 24; 22 2 || 29 13; 22 3 || 27 12; 22 13a || 26 13.

„ IV „ V: 24 23 || 28 21a.

Diese Dubletten sind sicherlich sehr verschieden zu beurteilen. Wo die Uebereinstimmung sich nur auf einen Satzteil erstreckt, mag sie daraus zu erklären sein, daß die Autoren für gewisse Wendungen eine Vorliebe hatten, oder daß Abschreiber den Ausdruck konformierten. Immerhin muß auffallen, daß mit wenigen Ausnahmen die gleiche Formulierung je nur zweimal vorkommt. In den meisten Fällen ist es daher wahrscheinlicher, daß die Dubletten durch mehrfache Benutzung des gleichen Originals entstanden. Dies Original wird dann meist aus einem kurzen Satz bestanden haben, der durch die verschiedenen Benutzer verschieden erweitert wurde. Wo ganze Sätze in längeren Ausführungen übereinstimmen, handelt es sich wohl stets um Auffüllungen der einen Stelle aus der andern. Wo ganze Sätze als selbständige Sprüche doppelt vorkommen, liegt wohl durchgängig doppelte Benutzung der gleichen Quelle vor; denn es ist weder wahrscheinlich, daß ein Autor von sich aus den gleichen Satz zweimal schrieb, noch daß ein Abschreiber oder Bearbeiter ohne jeden Anlaß einen beliebigen Satz wiederholte. Danach hat wenigstens der Verfasser von Nr. II (10 1-22 16)

mindestens zwei Quellen benutzt, die teilweise das gleiche Material enthielten, und wenigstens eine dieser Quellen hat auch dem Verfasser von Nr. V (Kap. 25—29) zur Verfügung gestanden. Doch reichen unsere Mittel nicht aus, die Sammlungen bis in ihre letzten Elemente aufzulösen. Angemerkt sei noch, daß die Ueberschrift 25<sub>1</sub> ausdrücklich eine Sammelarbeit bestätigt.

5. Wichtiger wäre es, wenn wir die verschiedenen geistigen **Quellen**, aus denen das Einzelmaterial im letzten Grunde stammt, ermitteln und charakterisieren könnten. Doch sind wir in dieser Beziehung teils auf nur unsichere Andeutungen, teils auf reine Vermutungen angewiesen, und für eine Verteilung des Materials auf diese Quellen fehlt es vollends an einer genügenden Handhabe. **a.** Die erste und älteste Quelle ist jedenfalls **der Schatz der Lebenserfahrung**, den sich das Volk im Laufe der Jahrhunderte erworben und in seinen Sprichwörtern niedergelegt hat. Daß die Verfasser aus dieser Quelle schöpften, geht daraus hervor, daß sie die Form der Sprichwörter kunstmäßig nachahmten. Einige ihrer Sprüche mögen auch wirklich als echte Volkssprichwörter umgelaufen sein. Aus dieser Quelle stammen wohl besonders die Sprüche rein weltlicher Lebensklugheit. — **b.** Eine zweite wichtige Quelle bildete jedenfalls **die ältere Literatur**, soweit sie religiös-ethischen Inhalt hatte, vor allem die prophetische Literatur, das Deuteronomium und die Psalmen. Daß solche Schriften einen Gegenstand eifrigen Studiums der Weisen bildeten, sahen wir schon in § 142,2. Manche ihrer Sprüche mögen direkt aus diesen Quellen entnommen sein, zu andern werden sie wenigstens aus ihnen die Anregung empfangen haben. In der Tat haben viele Sprüche Parallelen in dieser Literatur: vgl. z. B. Ps. 37<sub>1</sub> mit Prov 24<sub>19</sub>, v 4 mit Prov 10<sub>24</sub>, v 9 f. mit Prov 2<sub>21</sub> f., v 16 mit Prov 15<sub>16</sub>, v 24 mit Prov 24<sub>16</sub>, v 25 mit Prov 10<sub>3</sub> etc., ferner Dtn 25<sub>13</sub> ff. mit Prov 11<sub>1</sub> 16<sub>11</sub> 20<sub>10</sub>; Jes 1<sub>11</sub> ff. mit Prov 15<sub>8,29</sub> 21<sub>27</sub> 28<sub>9</sub>; Jes 5<sub>23</sub> mit Prov 17<sub>15</sub>; Jer 10<sub>23</sub> mit Prov 16<sub>9</sub> 19<sub>21</sub> etc. — **c.** Eine dritte Quelle bildete wohl **die verwandte Literatur anderer Völker**: wissen wir doch, daß die Weisen auch auf Reisen den Schatz ihrer Weisheit zu mehren suchten (§ 142,2), und daß viele der Nachbarvölker um ihrer Weisheit willen hochberühmt waren, z. B. die Edomiter, Tyrier, Ägypter, Babylonier. Mehr oder weniger reichhaltige Reste einer den Sprüchen der israelitischen Weisen ganz ähnlichen Weisheits-, besonders Spruchliteratur sind uns erhalten: vgl. z. B. MJÄGER, Assyrische Rätsel und Sprichwörter (Beitr. z. Assyriol. 1892 S. 274 ff.), die Sprüche im Rahmen der Achikargeschichte (älteste Quelle: SACHAU, Aram. Papyrus und Ostraka aus Elephantine 1911, Pap. 53—59), die Sprüche des Menander und vor allem die ägyptische Weisheitsliteratur (ERMAN, D. ägyptische Literatur, Kultur d. Gegenwart I 7, 1906 S. 32 f. 36. Literaturangaben S. 39: Proben: RANKE in GRESSMANN, Altorient. Texte und Bilder zum AT 1909 I S. 201 ff., reichlichere in SCHNEIDER, Kultur u. Denken d. alten Ägypter 1907 S. 139 ff. 157 ff. 180 ff. 191 ff. 215 ff.

231 ff. 252 ff.). Die Verwandtschaft dieser fremdländischen Weisheitsliteratur mit der israelitischen ist so eng, daß man um die Annahme einer literarischen Abhängigkeit kaum herumkommt. Doch ist zu beachten, daß das Uebernommene in Israel vollkommen assimiliert ist. Daß fremde Weisheitsprüche übernommen sind, beweisen 30 1 ff. 31 1 ff., wo Sprüche von Weisen aus Massa mitgeteilt werden. — **d.** Die vierte Quelle endlich ist **das eigene Nachdenken der Weisen**, das durch die Unterrichtstätigkeit und das Disputieren mit andern Weisen immer neu angeregt wurde.

**6.** Nach dem in Nr. 4 und 5 Ausgeführten ist das uns vorliegende Spruchbuch der endliche Niederschlag einer längeren Entwicklung. Die Frage nach seiner **Entstehungszeit** löst sich auf in die drei Fragen nach der Entstehungszeit der Einzelmaterialien, der Teilsammlungen und des alles umfassenden Buches.

**a. Das Einzelmaterial.** Die Entstehungszeit läßt sich natürlich nicht für jeden einzelnen Spruch bestimmen. Der weitaus größte Teil derselben aber läßt sich mit Sicherheit der nachexilischen Zeit zuweisen; denn er empfiehlt das rechte Verhalten und warnt vor dem falschen unter Hinweis auf die individuell gefaßte Vergeltungslehre, die der vorexilischen Zeit noch unbekannt war. Bei einem Teil der Sprüche kommen spezielle Gründe hinzu. Manche zeigen eine aramaisierende Sprache; KAUTZSCH (Aramaismen im AT 1902) zählt in den Prov 17 Aramaismen, nämlich 1 6 חָרָה, 4 7 חָרָה, 7 8 שִׁשׁ, 7 20 אַחַד, 8 18 חָרָה, 14 18 חָרָה, 14 34 חָרָה = Schimpf, 17 10 חָרָה, 18 24 שִׁשׁ = zerschmettern, 19 20 חָרָה, 20 25 חָרָה, 22 21 חָרָה, 22 25 חָרָה, 23 2 חָרָה, 23 9 חָרָה, 25 10 חָרָה, 31 2 חָרָה = Sohn (dreimal). In 29 18 ist bei „Offenbarung“ und „Gesetz“ wahrscheinlich an Propheten und Gesetz zu denken, also bereit eine Art zweiteiliger Kanon vorausgesetzt. Die Personifikation der Weisheit, die sich in Kap. 1—9 findet (1 20 ff. 8 1 ff. 22 ff.), und die Aussage, daß sie beim Beginn der Schöpfung von Gott geschaffen wurde, setzen voraus, daß die religiös-ethische Weisheit eine abgeschlossene Größe ist, die man nicht erst zu schaffen, sondern nur noch zu überliefern hat. Diese Weisheit aber war den vorexilischen Propheten noch unbekannt; denn diese reden zwar öfter von Weisheit und Weisen, bekämpfen sie aber stets als etwas Ungöttliches, ja Gottwidriges, ohne dabei der falschen die rechte Weisheit als eine zu ihrer Zeit schon bestehende gegenüberzustellen (z. B. Jes 5 21 29 14 Jer 8 s f. 18 18). — Gehört danach der größte Teil des Einzelmaterials der nachexilischen Zeit an, so ist es doch andererseits so gut wie sicher, daß auch vorexilische, ja uralte Weisheitssprüche in die Sammlungen aufgenommen sind. Doch fehlt uns jede Möglichkeit, diese anzusondern. Am ehesten dürfen wir alte Sprüche in der Zahl derer suchen, die auf die volkstümliche Erfahrung zurückgehen und auf das individuelle Vergeltungsdogma noch nicht eingehen. Insbesondere hat man wohl vorexilische Sprüche in denen sehen wollen, die von einem König reden (8 15 14 28,35 16 10,12,13,14,15 19 12 20 2,8,26,28 21 1 22 11,29

24 21 25 2.3.5.6 29 4.14 30 25.31 [31 3.4]). Aber es ist fraglich, ob diese Sprüche nach ihrem ursprünglichen Sinn von israelitischen oder judäischen Königen reden (31 3.4 ist das sicher nicht der Fall); es ist ganz wohl denkbar, daß ihr Autor an heidnische Könige dachte, die in der nachexilischen Zeit über die Juden herrschten. — Dem Ergebnis, daß die Hauptmasse der Sprüche nachexilischen Ursprungs ist, widerspricht nun freilich die Angabe der Ueberschriften 10 1 und 25 1, sowie der auf sie sich gründenden Gesamtüberschrift des Buches (1 1), wonach die Hauptmasse der Sprüche von Salomo stammen soll. Aber diese Angaben gehen jedenfalls auf die Hand der Sammler resp. Herausgeber zurück und sind daher prinzipiell ebenso zu betrachten wie die Urteile, daß der Pentateuch von Mose, die Psalmen wenigstens größtenteils von David stammen. Sie beruhen nicht auf alter Ueberlieferung und sind preiszugeben, eben weil sie sich als zum Inhalt nicht passend erweisen. Daß man im Judentum gerade Salomo als Verfasser so vieler Sprüche betrachtete, erklärt sich leicht daraus, daß von ihm berichtet wurde, er habe die berühmtesten Weisen an Weisheit noch übertroffen und dreitausend Sprüche geredet (I Reg 5 9 ff.). Vielleicht spielt bei 10 1—22 16 auch noch eine Gematria eine Rolle. Wie BEHNKE (ZATW 1896 S. 122) bemerkt hat, umfaßt diese Sammlung 375 Sprüche, 375 aber ist die Summe des Zahlenwertes der Konsonanten von  $\text{משלים}$ . Das ist jedenfalls eine auffallende Uebereinstimmung, die freilich, wenn sie nicht auf Zufall beruht, auch daraus erklärt werden kann, daß man dem Namen Salomos zuliebe die Zahl der Sprüche auf 375 beschränkte oder erweiterte.

b. Für die Einzelsammlungen ergibt sich aus dem nachexilischen Ursprung der Hauptmasse ihres Stoffes gleichfalls nachexilische Entstehung. Und zwar wird man kaum an die erste nachexilische Zeit denken dürfen, da die jetzigen Sammlungen wahrscheinlich wenigstens teilweise schon ältere voraussetzen, jedenfalls aber auf einer längeren Wirksamkeit der Weisheitslehrer beruhen. Genauer wird sich die Abfassungszeit wenigstens der umfassenderen von ihnen ermitteln lassen, wenn wir beachten, daß die vom Sammler getroffene Auswahl auf die Bedürfnisse seiner Zeit berechnet ist, daß sich also in der Sammlung die Zeitverhältnisse widerspiegeln; vgl. darüber § 144, 9. Es wird sich da ergeben, daß die Einzelsammlungen im allgemeinen dem 4. und dem Anfang des 3. Jh. angehören dürften. Dem widerspricht freilich die Angabe von 25 1, nach der die Sammlung Kap. 25—29 von „den Männern Hiskias, des Königs von Juda“ hergestellt sein soll. Aber auch diese Angabe hat prinzipiell keine größere Autorität als die, daß die hier zusammengestellten Sprüche von Salomo stammen, oder als die Ueberschriften der Psalmen, die außer dem Namen des Dichters auch die historische Veranlassung eines Psalms angeben (§ 157, 6). Nicht unmöglich ist es, daß auch bei ihr eine Gematria im Spiele ist. BEHNKE (ZATW 1896 S. 122) macht darauf aufmerksam, daß der Zahlenwert der Konsonanten von  $\text{חִשְׁקִיָּא}$

136 beträgt und die Sammlung 136 Sprüche (Verse) umfasse. Das ist nun freilich nicht ganz richtig: abgesehen von der Überschrift 25 1 enthält die Sammlung 137 Verse, und der Name Hiskias lautet 25 1 nicht חִשְׁקִיָּה, sondern חִשְׁקִיָּהוּ (= 130); doch wäre es denkbar, daß ein Vers später nachgetragen und die Form חִשְׁקִיָּה einem Abschreiber zu verdanken wäre. Man könnte übrigens auch mit BUDE annehmen, daß die Sprüche dieser Sammlung ursprünglich nicht Salomo, sondern den Männern Hiskias zugeschrieben waren, daß dann aber die Meinung aufkam, Salomo sei der Verfasser auch dieser Sprüche, und daß ihr zuliebe die Männer Hiskias zu bloßen Sammlern umgestempelt wurden.

c. Für das Gesamtbuch bildet die Entstehung der jüngsten Einzelsammlung den terminus a quo; das ist nach § 144, 9 etwa die erste Hälfte des 3. Jh. Den terminus ad quem bildet wohl die Abfassung des Buches Sirach (etwa um 180, § 174, 3). In Sir 47 17 sind augenscheinlich die Ausdrücke von 1 Reg 5 12 (וְעַשְׂרֵי וְשֵׁשׁ) und von Prov 1 6 (חֵכְמָה und חֵכְמָה) kombiniert; Sirach kennt also bereits die Einleitung unseres Buches (11-6), die doch wahrscheinlich vom letzten Sammler stammt. Danach mag der Abschluß der Prov wohl noch im 3. Jh. erfolgt sein. Eine genauere Zeitbestimmung läßt sich nicht gewinnen.

#### § 144. Einzelanalyse des Buches der Sprüche.

1. Für den ersten Teil (1 7—9 13; über die Abtrennung von 1 1-6 vgl. § 143, 1) ist im Unterschied von den folgenden charakteristisch, daß er nicht bloß und nicht vorwiegend Einzelratschläge gibt, sondern daß er die Weisheit als eine einheitliche Größe betrachtet und empfiehlt. Sie ist dem Verfasser nicht nur eine bestimmte Lebensart, das Verhalten der Weisen, sondern eine feste Lebensnorm, die unabhängig vom Verhalten der Menschen existiert und jedem Einzelnen als eine gebietende Macht gegenübertritt, daher nicht etwas sich beständig Aenderndes wie die Sitte, sondern etwas ewig Gleichbleibendes, das von Gott bestimmte religiös-sittliche Ideal: die Gottesfurcht ist das Prinzip oder die Hauptsache der Weisheit (1 7 9 10). Das findet seinen Ausdruck darin, daß der Verfasser die Weisheit mehrfach personifiziert und als Lehrerin und Warnerin zu den Menschen reden läßt (1 20 ff., 8 1 ff.), und daß er 8 22 ff. behauptet, sie sei als erstes der Geschöpfe Jahwes vor aller Welt geschaffen worden. Ueber den Rahmen der dichterischen Personifikation geht der Verfasser aber nirgends hinaus; denn 8 30, wo der Weisheit die Rolle einer Werkmeisterin Jahwes bei der Schöpfung zugeschrieben zu sein scheint (das soll die Punctuation חֵכְמָה wohl besagen), ist jedenfalls חֵכְמָה (= ein kleines Kind) zu punktieren. Nur so ist es möglich, daß er der „Frau Weisheit“ 9 13 die „Frau Torheit“ gegenüberstellt, die doch sicher nichts als Personifikation ist. Der prinzipielle Charakter der Weisheitslehre von Kap. 1—9 machte diesen Abschnitt besonders geeignet,

den Einzelmahnungen der folgenden Abschnitte als eine Art Prolog vorausgeschickt zu werden; denn die Einzelmahnungen entfalten das Wesen der Weisheit. Man hat wohl öfter gemeint, Kap. 1—9 seien zu dem Zweck geschrieben, dem ganzen Buch als Prolog zu dienen; ihr Verfasser wäre dann der Herausgeber des Gesamtbuches, und Kap. 1—9 hätten somit nie als besonderes Buch für sich existiert. Aber diese Meinung ist kaum berechtigt. Der Verfasser würde sich dann auf die prinzipielle Empfehlung der Weisheit beschränkt und, wenn er noch Einzelmahnungen zur Ergänzung von Kap. 10 ff. für notwendig gehalten hätte, diese entweder in Kap. 10 ff. eingeschaltet oder am Schluß von Kap. 1—9 zusammengestellt haben, und er würde dabei nur solche Einzelmahnungen gegeben haben, die in Kap. 10 ff. nicht vorkamen. Tatsächlich aber durchziehen die Einzelmahnungen Kap. 1 bis 9 in buntem Wechsel mit allgemeinen Empfehlungen der Weisheit, und vielfach sind sie Parallelen zu den Mahnungen von Kap. 10 ff. — Für die prinzipiellen Empfehlungen der Weisheit und die Erörterungen über ihren Wert eignete sich die kurze Spruchform nicht: der Verfasser wählte daher die Form der längeren Ausführung, die er dann auch für die speziellen Mahnungen beibehielt, hier jedoch mit deutlich bemerkbarer Annäherung an die kurze Spruchform. Die einzelnen Ausführungen sind lose aneinandergereiht. Ihre Anordnung ist nicht durch eine Disposition beherrscht. Sachlich eng zusammengehörige Stücke stehen oft nicht beieinander. So verlockend es bisweilen auch ist, durch Umstellungen oder Ausscheidungen eine bessere Ordnung herzustellen, wird man im allgemeinen doch davon absehen müssen. Der Verfasser liebt die Form der direkten Anrede. Dabei läßt er mehrfach die personifizierte Weisheit selbst das Wort ergreifen (1 20 ff. 8 1 ff. 9 3 ff.); im übrigen spricht er gern in der Rolle eines Vaters, der seinen Sohn ermahnt (1 8,10 2 1 3 1,11,21 4 1,10,20 5 1,20 6 1,3,20 7 1,24). Im einzelnen ist der Inhalt folgender: 1 7-19 Einleitung und Warnung vor Verlockungen zur Gewalttat; 120-33 die Weisheit mahnt, sich ihr zuzuwenden, und droht den Widerstrebenden an, sie werde sie im Unglück im Stich lassen; 21-22 die segensreichen Folgen des Trachtens nach Weisheit (eine einzige große Periode, in der das doppelte Anheben des Nachsatzes mit „alsdann“ [v 5,9] auffällt; vielleicht sind v 5-8 ein Nachtrag); 3 1-12 Einzelmahnungen religiös-ethischen Charakters; 3 13-26 der Wert der Weisheit; 3 27-30 Mahnungen zur Nächstenliebe (in Spruchform); 3 31-35 ereifere dich nicht über die Gewalttätigen! 4 1-27 laß dich durch die Weisheitslehre auf den rechten Weg leiten! 5 1-23 Warnung vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin und Empfehlung der rechtmäßigen Liebe (vgl. dazu § 143, 1,4); 6 1-19 Warnung vor übereilem Bürgen, Faulheit, Falschheit und dem, was Jahwe haßt; 6 20-7 27 Warnungen vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin; 8 1-36 die Weisheit empfiehlt sich als Lehrerin; 9 1-18 Frau Weisheit und Frau Torheit laden zu ihrem Mahl (der Parallelismus der beiden Einladungen wird gestört durch v 7-12 [Sprüche



über die Belehrung des Weisen und des Spötters], die daher wohl als Zusatz zu betrachten sind).

**2. Kap. 10<sup>1</sup>—22<sup>16</sup>.** Die 375 Sprüche dieses Abschnittes umfassen je nur einen einzigen Vers und sind gegeneinander vollkommen selbständig. Ein Prinzip der Anordnung läßt sich nicht entdecken. Doch beobachtet man gelegentlich, daß inhaltlich verwandte Sprüche zusammengeordnet sind (z. B. 16<sup>12-15</sup> Königssprüche), oder daß benachbarte Sprüche ein oder mehrere Stichworte gemeinsam haben (z. B. 10<sup>6</sup> f.: Segen, Fromme, Gottlose) oder mit dem gleichen Buchstaben beginnen (z. B. 11<sup>9-12</sup> mit **ז**, 20<sup>7-9</sup> und 24-26 mit **ז**; nach CHAJES wäre die alphabetische Anordnung einst durch die ganze Sammlung durchgeführt gewesen!). Beachtung verdient, daß die Sprüche von Kap. 10—15 fast sämtlich den antithetischen Parallelismus zeigen, während dieser in Kap. 16 ff. außerordentlich stark zurücktritt. Die Einzelsprüche, die nur ausnahmsweise die Form der direkten Anrede zeigen, handeln von dem verschiedenen Verhalten und Geschick der Frommen und der Gottlosen, der Weisen und der Toren, der Fleißigen und der Faulen, der Hoffärtigen und der Demütigen etc. Dabei sind die verschiedenartigsten Lebensverhältnisse berührt. Während in Kap. 1—9 die Warnungen vor besonders groben Vergehen, wie Mord, Raub und Ehebruch, stark hervortraten, herrschen in Kap. 10 ff. die vor feineren, aber weiter verbreiteten Schäden wie Zungensünden, Zanksucht der Weiber, Mangel an Ehrfurcht vor den Eltern, Stolz und Dünkelhaftigkeit vor. Der Verfasser von Kap. 10 ff. scheint also weniger korrupte Verhältnisse vorauszusetzen als der von Kap. 1—9. Die Obrigkeit betrachtet er als die Hüterin des Rechtes und als bemüht für die Wohlfahrt des Volkes. In seinen religiösen Anschauungen verdient besondere Beachtung, daß er gern die Souveränität Gottes betont: er durchschaut den Menschen vollkommen, und er ist es, der die Schritte des Menschen und das Herz der Könige lenkt, auch wo sie eigene Wege zu gehen meinen. Vor gewissen Vergehen warnt er, indem er weniger die bösen Folgen für den Täter hervorhebt als die Tatsache, daß sie Jahwe ein Greuel sind (11<sup>1,20</sup> 12<sup>22</sup> 15<sup>8,9,26</sup> 16<sup>5</sup> 17<sup>15</sup> 20<sup>10,23</sup>). Eine spezielle Inhaltsübersicht läßt sich bei der Isoliertheit der einzelnen Sprüche und dem Fehlen einer sachlichen Anordnung nicht geben.

**3. Kap. 22<sup>17</sup>—24<sup>22</sup> und 24<sup>23-34</sup>.** Die erste Sammlung von Sprüchen der Weisen bietet nach einer Einleitung (22<sup>17-21</sup>) eine Reihe von Einzelmahnungen, die meist mehrere, am häufigsten zwei Verse umfassen und direkte Anredeform zeigen. Sie warnen vor Gewalttaten, Trunksucht, Ehebruch, Freude über den Fall der Bösen und Neid auf ihr Glück, Teilnahme an Aufruhr, setzen also einen ähnlichen Verfall der Sittlichkeit wie Kap. 1—9 und unruhige politische Verhältnisse voraus. Daneben geben sie praktische Ratschläge rein weltlicher Lebensklugheit, betonen aber auch stark den praktischen Wert der Weisheit, fordern strenge Erziehung, Achtung vor den El-

tern und Hilfeleistung für die, die in Gefahr sind. — Die zweite Sammlung bietet Sprüche verschiedenen Umfangs, die besonders vor Ungerechtigkeit im Gericht und vor Faulheit warnen.

**4. Kap. 25—29.** In formeller Beziehung ist diese Sammlung der von Kap. 10 ff. am nächsten verwandt. Auch hier haben wir eine Anzahl von kurzen, selbständigen Einzelsprüchen, meist ohne direkte Anredeform und ohne Anordnungsprinzip. Doch sind Sprüche verwandten Inhaltes hier häufiger zusammengestellt worden. Besonders unterscheiden sich Kap. 25 ff. von Kap. 10 ff. dadurch, daß die Sprüche gern die Form eines Vergleichs zeigen (so besonders Kap. 25—27, während in Kap. 28 f. wie in Kap. 10 bis 15 der antithetische Parallelismus vorherrscht), und daß vereinzelt ein Spruch zwei Verse umfaßt (25 6 f. 9 f. 21 f. 26 18 f. 24 f.), ja daß wir auch eine längere Ausführung (27 23-27 über den Wert der Viehzucht) finden. Inhaltlich sind die Sprüche dieser Sammlung ähnlich mannigfaltig wie die von Kap. 10 ff. Bestimmte Mahnungen treten kaum als besonders charakteristisch hervor. Eigentümlich ist unserer Sammlung das starke Zurücktreten des religiös-ethischen Elementes hinter der rein weltlichen Klugheit, die mehrfache Erwähnung der Tora = Gesetz Moses als Lebensnorm (28 4,7,9 29 18) und die im ganzen wenig freundliche Beurteilung der Könige, deren Regiment gar manchen Anlaß zu Bedenken oder Klagen gibt.

**5. Kap. 30** 1-14 bieten fünf Sprüche verschiedener Art und Länge: v 10-4 Gott ist für den menschlichen Verstand unerreichbar (wohl kaum Ausdruck der Skepsis, sondern Anerkennung der Erhabenheit Gottes); v 5-6 Gottes Wort ist lauter; v 7-9 Gebet um Bewahrung vor Falschheit, sowie vor Armut und Reichtum; v 10 Warnung vor Verleumdung eines Knechtes bei seinem Herrn; v 11-14 Aufzählung der bösen Geschlechter.

**6. Kap. 30** 15-33 enthalten hauptsächlich Zahlensprüche, eingeleitet je durch einen Satz nach dem Schema: zwei sind es, die . . ., und drei . . . (resp. drei . . . und vier . . .). Sie zählen eine Anzahl von Wesen oder Verhaltensarten auf, die in irgend einer Hinsicht einander gleichen, nämlich v 15b-16 die Unersättlichen, v 18-19 die Unbegreiflichen, v 21-23 die Unerträglichen, v 24-28 die Kleinen und doch Weisen, v 29-31 die stattlich Schreitenden. Auch v 15a ist wohl der Ueberrest eines Zahlenspruches. Dagegen fallen die kurzen Sprüche v 17, 20, 32, 33 so aus der Art der Zahlensprüche heraus, daß sie wohl als Zusätze betrachtet werden müssen; v 17 ist wohl nach dem Stichwort „Adler“ (cf. v 19) an den Rand geschrieben und von dort in den Text eingedrungen; v 20 lehnt sich durch eine leichte Ideenassoziation an v 19 an; was die Anfügung von v 32 f. am Schluß veranlaßt hat, läßt sich nicht erraten.

**7. Kap. 31** 1-9. Den Inhalt bilden Mahnungen, die Lemuel (oder Lemuel, so v 4), der König von Massa, von seiner Mutter empfing. Sie warnt ihn vor geschlechtlichen Ausschweifungen und vor Trunksucht und ermahnt ihn zu gerechtem Richten.

8. **Kap. 31** 10-31 endlich preisen in der Form eines alphabetischen Liedes die tugendsame Hausfrau. Sie wird nicht bloß wegen ihres einsigen Schaffens im Hause und auf dem Felde gerühmt, sondern namentlich wegen ihres Charakters. Das ist ihr Ruhm, daß ihres Gatten Herz auf sie vertraut, daß sie ihren Mund mit Weisheit auftut und liebevolle Unterweisung auf ihrer Zunge ist, vor allem aber, daß sie Jahwe fürchtet.

9. **Die genauere Abfassungszeit einiger Teilsammlungen.** Die einzelnen Teile unseres Buches entstanden nach § 143,6 in der späteren nachexilischen Zeit. Dies wird auch durch die Auswahl der Sprüche bestätigt, die uns teilweise sogar noch eine etwas genauere Datierung gestattet. Für nachexilischen Ursprung spricht, abgesehen davon, daß die Hauptmasse der aufgenommenen Einzelsprüche nachexilisch ist (§ 143,6a), das völlige Fehlen der Warnungen vor Götzendienst oder Synkretismus, dem Hauptfehler der vorexilischen Zeit. Gegen die Herstellung der Sammlungen in der ersten nachexilischen Periode spricht, daß die Fragen, welche damals die Frommen besonders beschäftigten, die des Verhaltens gegenüber den Samaritanern und andern Nachbarvölkern, die der Mischehen (bei der מִשְׁחָה 2:16 5:20 6:24 7:5 ff. etc. ist nicht an ein ausländisches Weib gedacht, sondern an ein jüdisches, das jedoch einem andern Manne gehört, vgl. 2:17b etc.), der Sabbathheiligung etc., keine Behandlung finden, also längst erledigt zu sein scheinen. Damit werden wir in die Zeit nach Esra—Nehemia verwiesen, so daß wir die Zeit um 400 als die obere Grenze betrachten dürfen. Auf der andern Seite dürfte die Zusammenfügung der Sammlungen nach § 143,6 noch vor 200 erfolgt sein, wofür auch spricht, daß die vom Hellenismus drohenden, im 2. Jh. akut werdenden Gefahren noch nicht berücksichtigt sind. Die danach zur Verfügung stehende Periode von etwa 400 bis gegen 200 wird durch die Zertrümmerung des Perserreiches und die Aufrichtung hellenistischer Reiche in zwei ungefähr gleich lange Zeiträume zerlegt. In dem ersten konnte sich die jüdische Gemeinde im ganzen ungestört entwickeln. Damals dürften auch die sittlichen Verhältnisse im allgemeinen nicht schlecht gewesen sein; durch Esra und Nehemia waren die Frommen in der Gemeinde zum Siege gelangt, und daß sie die Oberhand behielten, beweist die Tatsache der Exkommunikation des Manasse und seines Anhangs um 330 (vgl. § 9,1). Dagegen brachte die Eroberung Asiens durch Alexander den Großen politische Umwälzungen mit sich; die auf dem Boden Palästinas ausgefochtenen Kämpfe zwischen Ptolemäern und Seleuciden störten die ruhige Entwicklung, entfesselten die Parteilidenschaften und begünstigten das Erstarken einer weltlichen Richtung in der Gemeinde, worunter die Frömmigkeit vieler ersten Schaden gelitten haben wird. Vergleichen wir die Einzelsammlungen mit diesen Verhältnissen, so dürfte die Sammlung 10:1-22:16 der Perserzeit zuzuweisen sein: sie hat nicht gegen grobe Sünden zu kämpfen und betrachtet die Obrigkeit als Hüterin des Rechtes und

als bemüht für die Wohlfahrt des Volkes. Dagegen dürften Kap. 1—9 22<sup>17</sup> ff. 25 ff. der Zeit nach 332 angehören: sie haben vor schwereren Vergehen zu warnen, insbesondere auch vor Beteiligung am Aufruhr, und stehen der Obrigkeit ziemlich skeptisch gegenüber. Als bestätigende Momente kommen hinzu für Kap. 1—9 die spekulative Bearbeitung des Begriffes der Weisheit, die vielleicht nicht ganz unabhängig von griechischen philosophischen Anregungen ist, für Kap. 25 ff. die Erwähnung des Kanons der Propheten neben dem des Gesetzes (29<sup>18</sup>). Für die kleineren Sammlungen läßt sich eine bestimmtere Datierung nicht gewinnen.

## Kapitel II.

### Das Buch Hiob.

**Literatur:** Kommentare und Uebersetzungen: ASCHULTENS 1737; MH SIEHLMANN 1804; FWCUMBREIT 1832; HEWALD 1836. <sup>2</sup>1854; LHERZEL (KEH) 1839. 2. Aufl. JOLSHAUSEN 1852. 3. Aufl. ADILLMANN 1869. <sup>1</sup>1891; JGVAMBINGER 1842; JGSUCKEL 1842; KSCHLOTTMANN 1851; ERENAN 1859. <sup>3</sup>1875; FDELITZSCH (KD) 1864. <sup>2</sup>1876; EWBENGSTENBERG 1870—75; AMERX 1871; FLITZIG 1874; GSTUDER 1881; GHBWRIGHT 1883; ABDAYIDSON (Cambridge Bible) 1884; EREFESS 1888; WVOLCK (SZ) 1889; GHOFFMANN 1891; GBICKELL 1894; KBUDDE (NHK) 1896; BDUCH (MHC) 1897, Uebersetzung 1897; FBAETHIGEN 1897; PHERMANN 1900; FRDRDELITZSCH 1902; JLEY 1903; JHONTHEIM 1904 (Bibl. Studien ed. BARDENHEWER); FMAYER 1905; WSPORCK 1906; SRDRIVER 1906; SOETTLI 1908; CSTEFFERNAGEL (IASAT) 1910. — Zum Text: ADILLMANN, SBAW 1890 S. 1345 ff.; CSIEGFRIED, SBOT 1893; GBEEB, D. Text d. B. Hiob 1895—97, Textkrit. Stud. z. B. Job. ZATW 1896 S. 297 ff., 1897 S. 97 ff., 1898 S. 257 ff.; EBAUMANN, D. Verwendbarkeit d. Pesch. z. B. Ijob für d. Textkritik, ZATW 1898 S. 305 ff., 1899 S. 15 ff. 288 ff., 1900 S. 177 ff. 264 ff. — Abhandlungen (ältere siehe im Kommentar DILLMANN'S <sup>1</sup>S. XL): KBUDDE, Beiträge z. Erklärung d. B. Hiob 1876, D. Kap. 27 u. 28 d. B. Hiob, ZATW 1882 S. 193 ff.; FGEISEBRECHT, D. Wendepunkt d. B. Hiob 1879; FSEYRING, D. Abhängigk. d. Spr. Sal. Cap. 1—9 von Hiob 1889; JGRILL, Zur Kritik d. Komposition d. B. Hiob 1890; LLAUE, D. Komposition d. B. Hiob 1895; HLSTRACK, D. Priorität d. B. Hiob gegenüber d. Einleitungsrede zu d. Sprüchen, StKr 1896 S. 609 ff.; JLEY, D. Problem im B. Hiob, Neue Jahrb. f. Philol. 1896 S. 125 ff., D. Abfassungszeit d. B. Hiob, StKr 1898 S. 34 ff., Charakteristik d. drei Freunde Hiobs u. d. Wandlung in Hiobs religiösen Anschauungen, StKr 1900 S. 331 ff., D. B. Hiob nach s. Inhalt, s. Kunstgestaltung u. religiösen Bedeutung 1902; KKAUTZSCH, D. sogen. Volksbuch von Hiob 1900; AVANHOONACKER, Une question touchante la composition du l. de Job, RB 1903 S. 161 ff.; WPOSSELT, D. Verf. d. Eliureden (Bibl. Stud. ed. BARDENHEWER) 1909; BBLAKE, The book of Job and the problem of suffering 1911.

### § 145. Der Inhalt des Buches Hiob.

**1. Die Disposition.** Man teilt das Buch Hiob (עִוָּה, 'לֹבָ, Iob[us]) gewöhnlich in den Prolog (Kap. 1—2), den Redeteil (Kap. 31—42<sup>6</sup>) und den Epilog (Kap. 42<sup>7-17</sup>), indem man sich an den Wechsel der prosaischen (Prolog und Epilog) und poetischen Form (Reden) hält. Sachlich ist es richtiger, 2<sup>11-13</sup> und 12<sup>7-9</sup> mit dem Redeteil zu verbinden, Prolog und Epilog also auf 1<sup>1</sup>—2<sup>10</sup> und 42<sup>10-17</sup> zu beschränken. — Die Reden zerfallen in drei Abschnitte: 1. die Reden Hiobs und seiner drei Freunde Eliphas, Bildad und Sophar

2<sup>11</sup>—31<sup>40</sup>; 2. die Reden des Elihu Kap. 32—37; 3. die Reden Jahwes und sein Urteil 38<sup>1</sup>—42<sup>9</sup>. — Der erste Teil gliedert sich folgendermaßen: Die Einleitung bilden 2<sup>11</sup>—13 (die Ankunft der Freunde Hiobs und das Versagen ihres Trostes) und Kap. 3 (Hiobs Klage). Daran schließt sich ein dreifacher Gesprächsgang; in jedem ergreifen die Freunde der Reihe nach das Wort, und Hiob antwortet jedem einzelnen; nur im dritten Gesprächsgang kommt Sophar nicht mehr zum Wort. In einzelnen ist die Verteilung der Reden folgende:

I a) Eliphaz Kap. 4—5.	II a) Eliphaz Kap. 15.	III a) Eliphaz Kap. 22.
Hiob Kap. 6—7.	Hiob Kap. 16—17.	Hiob Kap. 23—24.
b) Bildad Kap. 8.	b) Bildad Kap. 18.	b) Bildad Kap. 25.
Hiob Kap. 9—10.	Hiob Kap. 19.	Hiob Kap. 26.
c) Sophar Kap. 11.	c) Sophar Kap. 20.	c) —
Hiob Kap. 12—14.	Hiob Kap. 21.	—

Den Abschluß dieses Teiles bilden zwei weitere Reden Hiobs (Kap. 27—28 und Kap. 29—31). — Der zweite Teil wird durch die Prosasätze 32<sup>1-5</sup> eingeleitet und bietet dann vier Reden Elihus (32<sup>6</sup>—33<sup>33</sup> 34<sup>1-27</sup> 35<sup>1-16</sup> und 36<sup>1</sup>—37<sup>24</sup>). Hiob antwortet auf keine dieser Reden. — Der dritte Teil erzählt von dem Eingreifen Jahwes und bietet zwei größere an Hiob gerichtete Reden Jahwes (38<sup>1</sup>—40<sup>2</sup> 40<sup>6</sup>—41<sup>26</sup>), auf die Hiob kurz antwortet (40<sup>3-5</sup> 42<sup>1-6</sup>), sowie das Urteil Jahwes über Hiobs Freunde (42<sup>7-8</sup>), dem diese sich unterwerfen (42<sup>9</sup>). — Den Schluß bildet der Epilog 42<sup>10-17</sup>.

**2. Der Prolog** schildert zunächst Hiobs Frömmigkeit und Glück (11-5). Infolge der Verdächtigung des Satans, der seine Frömmigkeit lediglich aus Eigenmutz erklären will (1<sup>6-12</sup>), wird Hiob einer Prüfung unterworfen, indem er in schneller Folge seiner Herden, Knechte und Kinder beraubt wird (1<sup>13-19</sup>); aber er hält in frommer Ergebung an Jahwe fest (1<sup>20-22</sup>). Der Satan fordert jedoch eine neue Prüfung, die in der Antastung seines Leibes bestehen soll (2<sup>1-6</sup>). So wird Hiob aussätzig; aber er hält auch jetzt an Jahwe fest, obwohl selbst sein Weib ihm auffordert, Gott zu fluchen (2<sup>7-10</sup>).

**3. Der erste Gesprächsgang** Hiobs mit seinen Freunden. **a.** Er wird **eingeleitet** durch den Bericht über die Ankunft des Eliphaz, Bildad und Sophar und das Ersterben des Trostes auf ihren Lippen beim Anblick der Größe der Leiden Hiobs; stumm sitzen sie ihm sieben Tage lang gegenüber (2<sup>11-13</sup>). Da öffnet Hiob seinen Mund zu einer ergreifenden Klage: er verflucht seinen Geburtstag (3<sup>1-10</sup>), er wünscht, er wäre unmittelbar nach der Geburt gestorben, so daß er in der Scheol Ruhe hätte (3<sup>11-19</sup>), und er fragt, warum Gott ihm ein solches Leben voll Qual nicht abnimmt (3<sup>20-26</sup>). — **b.** **Eliphaz** erwidert: es darf Hiob nicht verdrießen, wenn ihm jemand mahnend zuredet (4<sup>2-5</sup>); niemand kommt schuldlos um (4<sup>6-11</sup>); eine Offenbarung hat Eliphaz belehrt, daß niemand vor Gott rein ist (4<sup>12-21</sup>); daher hat Unmut über das Leid keine Berechtigung, da der Mensch selbst schuld an sei-

nem Unglück ist (5 1-7): vielmehr soll man sich mit demütiger Bitte an Gott wenden (5 8-16); glücklich, wer sich das Leid zur Züchtigung dienen läßt! denn ihn heilt Gott, ihn wird er künftig behüten und reichlich segnen (5 17-27). — **c. Hiob** rechtfertigt seinen Unmut mit der Größe seines Leidens (6 1-7); ließe Gott ihn jetzt sterben, so hätte er wenigstens den Trost, daß er ihn nicht verleugnet hätte, denn seine Kraft ist nun bald erschöpft (6 8-13); er beklagt sich, daß seine Freunde ihm kein Mitleid erweisen (6 14-23); statt ihn zu belehren, rügen sie mitleidslos seine von der Verzweiflung ausgepreßten Worte (6 24-30); sein Leben schwindet in Schmerz und Hoffnungslosigkeit dahin (7 1-10); warum befiehlt und schreckt Gott einen Menschen, der ihm doch selbst durch seine Sünden nichts anhaben kann? möchte er ihn nur wenigstens einmal einen Augenblick Ruhe lassen (7 11-21)! — **d. Bildad** weist den Gedanken zurück, daß Gott das Recht beuge; Hiobs Kinder starben wegen ihrer Sünde, er selbst aber wird, wenn er Gott um Gnade anfleht, die Wiederherstellung seines Glückes erfahren (8 1-7); es ist alte Lehre, daß Gottlose, wenn sie auch zunächst glücklich zu sein scheinen, doch schließlich dem Untergang verfallen (8 8-19); ist Hiob fromm, so wird Gott ihn wieder beglücken (8 20-22). — **e. Hiob** weiß wohl, daß der Mensch mit dem allmächtigen Gott nicht erfolgreich rechten kann (9 1-12); selbst wenn das Recht auf seiner Seite ist, kann er es nicht zur Geltung bringen, denn Gott würde ihn seine überlegene Macht so fühlen lassen, daß er sich nicht zu verteidigen wüßte (9 13-20); Gott bringt tatsächlich Fromme wie Frevler um und läßt das Unrecht auf der Erde ungestraft (9 21-24); Hiobs Leben fährt in Schmerzen dahin; Gott will ihn nun einmal als schuldig hinstellen, und Hiob kann keinen Richter gegen ihn anrufen; wollte er nur einmal auf seine Schrecken verzichten, so würde Hiob ihn ohne Furcht anreden (9 25-35); warum befiehlt ihm Gott (10 1-7)? er hat schon bei seiner Erschaffung geplant, ihn ohne Rücksicht auf Schuld oder Unschuld zu quälen (10 8-17); o, wäre er nie geboren, oder wollte Gott ihm wenigstens für den kurzen Rest seines Lebens Ruhe lassen (10 18-22)! — **f. Sophar** erklärt Hiobs Verteidigung für bloßes Geschwätz; wollte Gott nur reden, so würde sich zeigen, daß er ihn noch unverdient milde behandelt hat (11 1-6); Gott sieht in seiner Weisheit auch die den Menschen verborgene Sünde (11 7-11); Hiob sollte Buße tun, dann würde er sein Glück wieder erlangen, während es für Frevler keine Hoffnung gibt (11 12-20). — **g. Hiob** geißelt die lieblosen Worte der Freunde (12 1-5); der Allerweltslehre und der Autorität der Weisen gegenüber macht er das Recht der eigenen Erfahrung geltend, welche lehrt, daß Gott Frevler oft genug unangetastet läßt, daß er wohl seine Weisheit und Kraft offenbart, aber nicht die Konsequenz des gerecht vergeltenden Richters (12 6-13); wenn die Freunde ihn durch eine Lügentheorie verteidigen wollen, so laufen sie Gefahr, seinen Zorn zu erregen (13 3-12); Hiob hofft nicht mehr, von seinen Leiden frei zu werden, aber seine Unschuld will er doch verteidigen,

und er ist überzeugt, daß Gott sie anerkennen müßte, wenn er nur nicht die Schrecken seiner Allmacht gegen ihn ins Feld führen wollte (13 13-22); denn Gott könnte ihm keine Sünden nachweisen, die seine Verfolgung mit Leiden rechtfertigen würden (13 23-28); Gott sollte doch den kurzlebigen Menschen in Ruhe lassen (14 1-6); stirbt der Mensch, so ist es endgültig mit ihm vorbei (14 7-12); gäbe es nach dem Tode ein Erwachen und somit Hoffnung auf eine Zukunft, so könnte ja der Mensch die Mühsal dieses Lebens geduldig ertragen, aber eine solche Hoffnung besteht leider nicht (14 13-22).

**4. Der zweite Gesprächsgang.** **a. Eliphaz** weist Hiobs Aeußerungen zurück: sie sind windiges Gerede, untergraben die Frömmigkeit, sind die verschmitzte Ausrede eines sich schuldig Fühlenden und gar zu sehr vom Dünkel auf eigene Weisheit erfüllt (15 1-10); wie kann er es wagen, gegen Gott zu reden, vor dem doch kein Mensch rein sein kann (15 11-16)? die Weisen lehren auf Grund alter Ueberlieferung, daß Gottlose durch das böse Gewissen beständig geschreckt werden und dem Verderben verfallen (15 17-35). — **b. Hiob** weist die Zusprache seiner Fremde mit Verachtung zurück (16 1-5); er schildert seine Lage: seine Kraft ist erschöpft, Gott befiehlt ihm und läßt das Leid als Zeugnis für seine Sündhaftigkeit erscheinen, die Menschen höhnen ihn, und das alles, obwohl er unschuldig ist (16 6-17); nur einer könnte als Zeuge für seine Unschuld auftreten, Gott selbst; möchte er es tun gegen sich selbst und gegen die Menschen (16 18-17 9)! aber freilich, auf eine Wiederherstellung seines Glückes wagt Hiob nicht zu hoffen (17 10-16). — **c. Bildad** fragt voller Entrüstung, wie denn Hiob seine Fremde für vernagelt halten könne; sollte um seinetwillen etwa die Weltordnung umgekehrt werden (18 1-4)? Frevler kommen sicher zu Fall, mit Stumpf und Stiel werden sie ausgerottet, und selbst ihr Gedächtnis schwindet von der Erde (18 5-21). — **d. Hiob** weist die in der Zumutung des Schuldgeständnisses liegende Kränkung zurück: entweder solle man ihm seine Sünden nachweisen oder anerkennen, daß Gott sein Recht beugt (19 1-6); Gott vergewaltigt ihn und beraubt ihn der Ehre und Achtung vor den Menschen, sogar vor seinen nächsten Angehörigen, darum sollte man Mitleid mit ihm haben (19 7-22); möchte doch seine Unschuldsbeteuerung für alle Ewigkeit aufbewahrt werden (19 23-24)! doch er hat noch einen besseren Trost: auch wenn er stirbt, so wird doch Gott selbst noch einmal als Anwalt für ihn auftreten und seine Ehre retten (19 25-27); sein Zorn droht allen, die Hiobs Ehre antasten (19 28-29) — **e. Sophar** meint, Hiobs Worte müßten einen in den Harnisch treiben (20 1-3); das Glück der Gottlosen währt nicht lange und gewährt keine Befriedigung, alles wird ihnen zu Gift, inmitten all ihrer Schätze packt sie die Angst vor dem Verderben, sie selbst vergehen, und ihre Schätze zerrinnen (20 4-29). — **f. Hiob** bittet, man möge ihn wenigstens erst anhören, ehe man ihn höhne, er habe allerdings Anlaß, entsetzt zu sein (21 1-6); die Erfahrung lehrt, daß Gott die Frevler oft genug nicht

richtet (21 7-26); die gegenteilige Behauptung der Freunde ist einfach eine Verdrehung der Tatsachen (21 27-34).

**5. Der dritte Gesprächsgang.** **a. Eliphaz** sucht Hiobs Schuld zu beweisen: da Gott von der Frömmigkeit der Menschen keinen Vorteil hat, ist es undenkbar, daß er sich in seinem Verhalten durch eigennützige Motive bestimmen lasse (22 1-3); ebensowenig ist denkbar, daß er Gottesfurcht strafe (22 4); so bleibt nur übrig, daß er Hiob um seiner Sünden willen strafe (22 5); sicherlich hat dieser die Strafe durch Hartherzigkeit oder Gewalttat verdient (22 6-11); er solle nur nicht glauben, Gott könne aus der Himmelsferne seine Frevler nicht sehen, er solle sich durch die Gerichte warnen lassen, die seit alters über die Frevler ergingen (22 12-20); wenn er sich bekehre, werde er sich wieder der Gnade Gottes erfreuen können (22 21-30). — **b. Hiob** wäre im Bewußtsein seiner Unschuld wohl bereit, sein Recht Gott gegenüber geltend zu machen, wenn dieser sich nur zum Rechtsstreit stellen wollte (23 1-12); aber Gott führt seinen Entschluß ohne Rücksicht auf das Recht durch, das ist es, was Hiob den Mut bricht (23 13-17); tatsächlich duldet Gott das Treiben derer, die den Armen gewalttätig bedrücken (24 1-12), wie das Treiben der lichtscheuen Frevler (24 13-17) . . . [24 18-24 sind bis zur Unkenntlichkeit des Sinnes entstellt] . . .; wer könnte diese Behauptungen Lügen strafen (24 25)? — **c. Bildad** fragt demgegenüber: wie könnte ein Mensch gegen den erhabenen Gott recht behalten oder vor ihm rein sein, da selbst der Mond und die Sterne in seinen Augen unrein sind (25 1-6)? — **d. Hiob** weist Bildads Zusage in ironischem Ton zurück (26 1-4) und schildert Jahwes Allmachts-offenbarung in der Natur, die der Mensch nicht einmal in ihrer ganzen Gewalt erfassen kann (26 5-14). — **e.** In einer weiteren Rede erklärt **Hiob**, er werde seine Unschuld nie preisgeben (27 1-6); seinen Feinden wünscht er das Geschick der Gottlosen, die von Gott aus ihrem Scheinglück herausgerissen werden (27 7-23); wohl spürt der Mensch die verborgensten Schätze der Erde auf (28 1-11), aber die Weisheit kann er nicht finden (28 12-14) und mit all seinen Schätzen nicht kaufen (28 15-19); zu der den Menschen verborgenen Weisheit kennt nur Gott den Weg (28 20-24); bei der Erschaffung und Ordnung der Welt sah und erforschte er sie (28 25-27); den Menschen aber sagte er: Gottesfurcht ist Weisheit (28 28). — **f.** In einer Schlußrede gedenkt **Hiob** zunächst seines einstigen Glückes und Ansehens (29 1-25); sodann schildert er, wie er jetzt verspottet, verhöhnt und vom niedrigsten Pöbel beföhlet wird (30 1-15); das preßt ihm in Verbindung mit seinem äußeren Leid und der Tatsache, daß Gott selbst ihm dem Tode preisgibt, die bittersten Klagen aus (30 16-31); feierlich beteuert er seine Unschuld (31 1-34, 38-40); wollte Gott sich nur auf einen Rechtsstreit mit ihm einlassen, so würde er mit voller Siegesgewißheit vor ihm treten (31 35-37).

**6. Die Reden Elihu** werden durch einige Prosasätze (32 1-5) eingeleitet, die sein bisheriges Schweigen und jetziges Hervortreten rechtfertigen. **a.** In



der **ersten** Rede rechtfertigt Elihu selbst noch einmal sein Reden: als junger Mann habe er zunächst die Alten reden lassen; da sie nun aber mit ihrer Weisheit zu Ende seien, während doch noch gar viel gegen Hiob zu sagen wäre, könne er nicht länger schweigen (32<sup>6-22</sup>); so fordert er denn Hiob zu neuem Streit heraus (33<sup>1-7</sup>); er hat Gott als seinen Feind angeklagt (33<sup>8-11</sup>), allein mit Unrecht, denn Gott will die Menschen durch Leiden zur Buße treiben, besonders vom Hochmut reinigen (33<sup>12-22</sup>); läßt sich der Mensch demütigen, so vergibt Gott, ja er segnet ihn dann, so daß der Mensch selbst seine Züchtigung preisen lernt (33<sup>23-30</sup>); das solle Hiob bedenken (33<sup>31-33</sup>). — **b.** In der **zweiten** Rede geht Elihu von der Behauptung Hiobs aus, Gott behandle ihn ungerecht (34<sup>1-9</sup>); aber es ist undenkbar, daß der Leiter der ganzen Welt ungerecht ist; die Art seines Regiments erweist seine Unparteilichkeit, denn er macht keinen Unterschied zwischen hoch und niedrig, aber auch seinen Scharfblick, denn er braucht nicht erst Untersuchungen anzustellen (34<sup>10-20</sup>); kann Hiob es wirklich wagen, ihm zu belehren? sollte Gott sich etwa bei ihm entschuldigen oder ihn um Rat fragen (34<sup>21-32</sup>, Text entstellt)? Hiob redet unvernünftig und hat daher seine Züchtigung wohl verdient (34<sup>24-37</sup>). — **c.** Die **dritte** Rede geht davon aus, daß Hiob den Nutzen der Frömmigkeit bestreitet (35<sup>1-3</sup>); da aber Gott vom Tun der Menschen weder Nutzen noch Schaden hat, kann dieses nur für den Menschen von Bedeutung sein (35<sup>4-8</sup>); wenn Gott Klagen über Gewalttat bisweilen nicht hört, so liegt das daran, daß der Klagende eben nur klagt, aber Gott nicht anruft (35<sup>9-16</sup>). — **d.** In der **vierten** Rede legt Elihu nach einigen einleitenden Worten (36<sup>1-4</sup>) dar, daß Gott die Menschen durch Leiden auf ihre Sünden aufmerksam machen will, damit sie sich bekehren (36<sup>5-10</sup>); erreicht er seine Absicht, so schenkt er reiches Glück, die Verstockten aber läßt er zugrunde gehen (36<sup>11-15</sup>); so solle Hiob sich vor trotziger Verstocktheit warnen lassen (36<sup>16-25</sup>); dann schildert Elihu Got'es Größe und Erhabenheit (36<sup>26-37</sup>); sie soll Hiob bedenken; mit diesem Gott sich zu messen, wird ihm dann nicht gelüsten (37<sup>14-24</sup>).

**7. Die Reden Jahwes.** **a.** Gott selbst erscheint nimmehr in Sturm und Wetter und fordert in seiner **ersten** Rede Hiob auf, ihm eine Reihe von Fragen zu beantworten (38<sup>1-3</sup>); diese betreffen die Gründung der Erde (38<sup>4-7</sup>), die Eindämmung des Meeres (38<sup>8-11</sup>), das Erscheinen des Morgenrots (38<sup>12-15</sup>), die Tiefe und Ausdehnung der Erde (38<sup>16-18</sup>), die Stätten des Lichts und der Finsternis, des Schnees und Hagels, der Winde, des Regens und der Kälte (38<sup>19-30</sup>), die Wunder des Himmels, Gestirne, Gewitter und Wolken (38<sup>31-38</sup>), sodann eine Reihe von Tieren, ihre Erhaltung und Eigenschaften, nämlich Löwen und Raben (38<sup>39-41</sup>), Felsböcke und Hirschkühe (39<sup>1-4</sup>), Wildesel (39<sup>5-8</sup>), Wildochsen (39<sup>9-12</sup>), Straußen (39<sup>13-18</sup>), Rosse (39<sup>19-25</sup>), Falken und Adler (39<sup>26-30</sup>). Auf die Frage, ob er nun noch mit Gott hadern wolle (40<sup>1-2</sup>), antwortet Hiob, er müsse verstummen (40<sup>3-5</sup>). — **b.** In seiner **zweiten** Rede geht Gott davon aus, daß Hiob seine Gerechtigkeit bestreitet;

so solle doch er die Zügel des Weltregiments übernehmen, insbesondere die Gottlosen zu Boden werfen (40<sup>6-14</sup>); es folgt dann eine breite Schilderung des Nilpferdes (40<sup>15-24</sup>) und des Krokodils (40<sup>25-41 26</sup>). Hiob bekennt, nun erst Gottes Macht und Weisheit recht erkannt zu haben, es sei daher Torheit gewesen, daß er über Dinge reden wollte, die über seine Fassungskraft hinausgingen; darum widerrufe und bereue er (42<sup>1-6</sup>). — e. Nunmehr spricht Jahwe sein **Urteil**; er bedroht Eliphaz, Bildad und Sophar mit seinem Zorn, weil sie nicht recht über ihm geredet hätten wie Hiob; doch sollten sie Opfer darbringen und Hiobs Fürsprache erbitten, um seinem Willen wolle er ihnen vergeben (42<sup>7-8</sup>); Eliphaz, Bildad und Sophar tun so (42<sup>9</sup>).

**8. Der Epilog** (42<sup>10-17</sup>) berichtet von der Wiederherstellung und Vergrößerung von Hiobs einstigem Glück als Lohn seiner Bewährung.

### § 146. Kritische Fragen zum Buche Hiob.

**1. Vorbemerkungen.** Die Frage nach dem Problem, das der Dichter behandeln wollte, und nach der Lösung, die er ihm gibt, begegnet großen Schwierigkeiten, weil uns sein Buch nicht mehr in seiner ursprünglichen Form vorliegt. Es scheint, daß Spätere an der Art, wie er sein Problem behandelte, Anstoß nahmen und darum manches hinzufügten, was dem Ganzen ein verändertes Gepräge gab, aber auch allerlei Unklarheiten schuf. Wollen wir zur Klarheit kommen, so könnten wir von einer Kritik des Gesamtinhaltes ausgehen. Aber wir laufen dabei Gefahr, den Ausgangspunkt willkürlich zu bestimmen. Geratener ist es daher, zunächst die auf einen Einzelteil beschränkten inhaltlichen Probleme zu erörtern und die formalen Instanzen zu befragen, selbst auf die Gefahr hin, daß die so gewonnenen Resultate noch nicht völlig ausreichen. Es werden so wenigstens von vornherein eine Reihe von Abschnitten als nicht zum ursprünglichen Bestand gehörig erwiesen; diese scheiden dann für die Frage nach dem, was der erste Verfasser eigentlich wollte, aus, und wir bewegen uns auf einem viel sichereren Boden.

**2. Prolog und Epilog. a. Ihr literarisches Verhältnis zu den Reden.** Mit 2<sup>11</sup> oder 3<sup>1</sup> konnte das Buch unmöglich beginnen; eine Orientierung über Hiob, seinen Charakter und sein Leiden ist zum Verständnis der Reden notwendig, und so ist die Annahme ausgeschlossen, daß der Prolog erst nachträglich vorangestellt sei. Eher möglich ist die von BUDDE, HOFFMANN und DUHM vertretene Meinung, Prolog und Epilog hätten ursprünglich ein Buch für sich, das sogenannte „Volksbuch von Hiob“, gebildet, das der Dichter der Reden übernahm und als Rahmen für seine eigenen Erörterungen benutzte. Man beruft sich dafür auf inhaltliche und formelle Gründe. Man findet, daß die Reden den im Prolog vermeldeten Tod der Kinder Hiobs ignorieren. Aber 8<sup>4</sup> und 29<sup>5</sup> erwähnen ihn ausdrücklich. Andere Stellen sind mit Unrecht so gedeutet, daß sie Hiobs Kinder als lebend voraussetzen:

31 s bedeutet  $\text{סֹסְסֹס}$  nach dem Parallelismus die sprossende Saat; 14<sup>21</sup> redet von den Menschen und ihren Kindern allgemein; 5<sup>25</sup> spricht nicht notwendig von Kindern, die Hiob jetzt hat, sondern kann auch von solchen verstanden werden, die er künftig haben wird; und 19<sup>17</sup> ist  $\text{בְּנֵי בָנֵי}$  wohl auf Hiobs Brüder zu deuten. — Man betont ferner, daß im Redeteil außer 12<sup>9</sup>, wo der Text wohl entstellt ist, der Name  $\text{יְהוָה}$  nur in den die Reden verbindenden erzählenden Sätzen gebraucht wird, während die Redenden selbst Gott nie  $\text{יְהוָה}$ , sondern  $\text{אֱלֹהִים}$ ,  $\text{אֱלֹהֵי}$ ,  $\text{אֱלֹהֵי}$  oder  $\text{אֱלֹהֵי}$  nennen, daß dagegen im Prolog Gott auch in Hiobs Mund  $\text{יְהוָה}$  heißt. Aber es verdient Beachtung, daß auch im Prolog die Redenden den Namen  $\text{יְהוָה}$  in der Regel vermeiden (1 5.9.16 2 9.10),  $\text{יְהוָה}$  aber nur 1<sup>21</sup> (hier freilich dreimal) vorkommt. Man darf daher wohl annehmen, daß  $\text{יְהוָה}$  hier nicht ursprünglich ist; Abschreiber werden diesen Namen an die Stelle von  $\text{אֱלֹהֵי}$  gesetzt haben, etwa, weil dies Wort Hiobs sprichwörtlich geworden war und dabei jahwistische Form angenommen hatte. — Ueber die Frage, ob der Prolog und Epilog mit der Tendenz der Dichtung vereinbar sind, vgl. § 147,4e.

b. Speziell ist die Ursprünglichkeit der **Satansstücke** des Prologs angezweifelt (STUHMANN, BERNSTEIN, KNOBEL, HEILIGSTEDT, KÖNIG). In der Tat lassen sich 1 6-12 21-7a leicht herausnehmen, ohne daß eine Lücke entsteht (in 27<sup>6</sup> müßte dann das Subjekt  $\text{יְהוָה}$  ergänzt werden). Dazu kommt, daß auf diese Stücke nie wieder zurückgegriffen wird, daß insbesondere im Epilog nicht noch einmal eine Versammlung der Himmlischen stattfindet, in der konstatiert wird, ob der Satan mit seiner Verdächtigung Hiobs recht hatte oder nicht. Die Satansstücke scheinen so aus dem Gesamtbau herauszufallen. Aber entscheidend sind diese Gründe nicht. In den Reden konnte nicht wohl auf 1 6-12 21-7a zurückgegriffen werden, weil es sich da um Vorgänge handelt, die Hiob und seinen Freunden nicht bekannt sein können. Einer erneuten himmlischen Versammlung bedurfte es nicht; denn die Hauptfrage ist nicht, ob der Satan recht behält, sondern ob Hiob fromm bleibt, und darauf erhalten wir im Gedicht genügende Auskunft (§ 147,3a). Hätte der Dichter den Satan noch einmal Gott gegenübergestellt, so wäre das Interesse unnötig von Hiob abgeleitet und auf den Satan übertragen. Ueber die Frage, ob die Satansstücke sachlich mit der Meinung des Dichters harmonieren oder nicht, vgl. § 147,4e.

3. Ernstere Bedenken erweckt **der dritte Gesprächsgang** Hiobs mit seinen Freunden. a. **Die Probleme und die verschiedenen Lösungen.** Auffallend ist hier schon der formale Aufbau: Bildads Rede ist merkwürdig kurz, Sophar kommt überhaupt nicht zum Wort, dagegen werden Hiob drei getrennte Reden unmittelbar hintereinander in den Mund gelegt (26 1 ff. 27 1 ff. 29 1 ff.). Dazu kommen Schwierigkeiten bei Kap. 24, wo Hiob die Lehre seiner Freunde zu vertreten scheint, die er sonst bekämpft, und bei Kap. 28, wo ein Thema in die Erörterung hineingezogen wird, das sonst keine Rolle

spielt. Sollte hier, so hat man gefragt, die ursprüngliche Anlage nicht in Verwirrung geraten sein, sei es, daß jetzt manches als Hiobs Rede erscheint, was ursprünglich Rede Bildads oder Sophars war, sei es, daß Hiobs Reden durch Zusätze entstellt sind? Von den Grundzügen der verschiedenen Antworten möge die folgende Uebersicht ein Bild geben: in ihr bedeutet H Rede Hiobs, B Bildads, S Sophars, Z Zusätze. KENNICOTT: B 25; H 26<sup>1-27</sup> 12; S 27<sup>13-23</sup>; H 28 ff. STUHLMANN: B 25 + 28; H 26<sup>1-27</sup> 10; S 27<sup>11-23</sup>; H 29 ff. REUSS: B 25 + 26<sup>5-14</sup>; H 26<sup>1-4</sup> 27<sup>1-12</sup>; S 27<sup>13-23</sup> (?); H 29 ff.; Z 28. HOFFMANN: B 25 + 24<sup>13-25</sup>; H 26<sup>1-27</sup> 6; S 27<sup>7-28</sup> 28; H 29 ff. BICKELL: B 25<sup>1-3</sup> + 26<sup>12,13,14</sup> + 25<sup>4-6</sup>; H 26<sup>1-4</sup> + 27<sup>2-6</sup> 11,12 28; S 27<sup>7-10,14-23</sup>; H 29 ff. DÜHM: B 26<sup>1-4</sup> 25<sup>2-6</sup> 26<sup>11-14</sup>; H 27<sup>1-6,12</sup>; S 27<sup>7-11,13-23</sup>; H 29 ff.; Z 28. SIEGFRIED: B 25, 26<sup>5-14</sup>; H 26<sup>1-4</sup> 27<sup>2-6</sup> 29 ff.; Z 27<sup>7-28</sup> 28. PREISS zieht 26<sup>2-14</sup> zu B. LEY und LAUE ziehen 27<sup>13-23</sup> zu B. LAUE unter Streichung von Kap. 25. GRILL streicht 26<sup>2-27</sup> 1 29, 30. BERNSTEIN, STUDER, KUENEN streichen 27<sup>7-28</sup> 28 (STUDER versetzt außerdem Kap. 29—30 an die Stelle des Prologs). DILLMANN hält 27<sup>13-23</sup> für überarbeitet. BUDE verteidigt die jetzige Anlage als wesentlich intakt.

**b. Kap. 24 und 27<sup>11-23</sup>.** Das Bedenken, daß Bildad nur kurz, Sophar gar nicht redet, hat keine wirkliche Bedeutung. Der Dichter kann damit haben ausdrücken wollen, daß die Freunde Hiobs mit ihrer Weisheit zu Ende sind. Es hängt daher alles von der Frage ab, ob das, was Hiob zugeschrieben wird, wirklich von ihm gesprochen sein kann. Das ist jedenfalls klar, daß Hiobs Freunde das individuelle Vergeltungsdogma in aller Schärfe vertreten, so daß sie bei jedem Menschen eine vollkommene Entsprechung zwischen Verhalten und Geschick annehmen (nur daß die Strafe der Sünde nicht immer unmittelbar folgt) und daher aus Leiden auf entsprechende Sünden schließen. Ebenso klar ist, daß Hiob dies Dogma bekämpft; doch leugnet er nicht, daß gelegentlich Sünder bestraft werden, sondern nur, daß es immer geschehe, und daß alles Leiden Strafe für Sünde ist (cf. 13<sup>7</sup> ff. und das „wie oft“ in 21<sup>17</sup>). Endlich ist klar, daß Hiob seine Ueberzeugung noch in Kap. 31 aufrecht erhält, also seinen Widerspruch gegen das Dogma seiner Freunde nicht aufgegeben hat. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint ihm nun 27<sup>11-23</sup> abgesprochen werden zu müssen, da hier das Vergeltungsdogma als seine Lehre vorgetragen zu werden scheint. In Wahrheit ist das jedoch nicht der Fall: es wird nur behauptet, daß Gott die Sünder straft, aber nicht, daß Leiden immer Strafe für Sünde sind: Hiob gibt also die Ueberzeugung seiner Unschuld mit diesen Worten nicht preis. Freilich harmonieren die Worte auch nicht ganz mit seiner sonstigen Behauptung, daß Sünder oft genug straflos bleiben. Aber es ist zu beachten, daß Hiob hier nach den einleitenden Worten v 11 f. nicht an die Sünder im allgemeinen denkt, sondern speziell an seine Freunde. Daß sie der Strafe Gottes verfallen, erscheint ihm nicht bloß als möglich, sondern als sicher, weil er sich

zu dem Glauben durchgerungen hat, daß Gott ganz gewiß als Rächer seiner Ehre auftreten werde (19<sup>25</sup>). Daß er aber 27<sup>13</sup> ff. nicht sagt „ihr werdet der Strafe verfallen“, sondern allgemein „Sünder verfallen ihr“, erklärt sich daraus, daß er seine Freunde mit ihrer eigenen Lehre schlagen will (v 12). Stößt man sich an der allgemeinen Formulierung, so mag man annehmen, daß diese auf die Rechnung eines Bearbeiters zu setzen ist. So liegt zur Ausscheidung von 27<sup>11-23</sup> aus Hiobs Rede kein zwingender Grund vor. Ebensovienig brauchen ihm Teile von Kap. 24 abgesprochen zu werden. Der Text ist völlig unsicher, und so läßt sich nicht erweisen, daß Hiob hier selbst das Vergeltungsdogma vertritt; ja v 22<sup>23</sup> scheinen zu lehren, daß er es in diesem Abschnitt ebenso bekämpfte wie sonst, die entgegenstehenden v 18<sup>19</sup>, 19<sup>20</sup>, 20<sup>21</sup> dürften entweder auf Textverderbnis oder auf dogmatischer Korrektur beruhen.

c. **Kap. 26 und 27**<sup>1-6</sup>. Auf den Einfall, 26<sup>2-4</sup> für den Anfang der Rede Bildads zu halten, wäre DUHM gewiß nicht gekommen, wenn er sich nicht, wie auch andere, genötigt gesehen hätte, 26<sup>5-14</sup> Hiob abzusprechen. Aber sachlich haben 26<sup>5-14</sup> in Hiobs Reden Parallelen, z. B. an 9<sup>4</sup> ff. 12<sup>13</sup> ff. Für die Unechtheit können also nur im Aufbau der Rede liegende Gründe in Betracht kommen. Man findet, 26<sup>5-14</sup> könnten nur den Zweck haben, daß Hiob Bildads Schilderung der Erhabenheit Gottes noch überbieten wollte; zu einem solchen bloßen Wettstreit im Preis der Allmacht Gottes sei aber die Situation nicht angetan. Aber wie Bildad die Erhabenheit Gottes zu einem bestimmten Zweck schilderte, nämlich zu dem 25<sup>4</sup> angegebenen (sie schließt aus, daß der nur einem Wurm gleichende Mensch seinen Ansprüchen genügen und vor ihm rein sein kann), so verfolgt auch Hiob mit seiner überbietenden Schilderung der Größe Gottes einen bestimmten Zweck: er will sagen: ich gebe die Prämisse dieses Schlusses in vollstem Maße zu, lehne aber die Folgerung ab, denn mein Gewissen bezeugt mir meine Unschuld. So sind 26<sup>5-14</sup> kein störendes Intermezzo. Zugleich aber wird klar, daß 27<sup>2</sup> ff. mit 26<sup>5-14</sup> eng zu verbinden sind, daß also die neue Einführungsformel 27<sup>1</sup> ganz unpassend ist. Sie beruht wohl auf bloßer Nachahmung von 29<sup>1</sup> und dem bei oberflächlicher Lektüre sich einstellenden Eindruck, daß zwischen Kap. 26 und 27 kein Zusammenhang bestehe.

d. Auch 27<sup>7-10</sup> sind in Hiobs Rede unbedenklich. Sie bilden eine natürliche Ueberleitung von v 2-6 auf v 11 ff. Nachdem Hiob erklärt hat, er sei kein Sünder, gibt er an, warum er sich vor Sünden hütete: er wollte nicht Gefahr laufen, einer Strafe zu verfallen, wie er sie nur seinen Feinden anwünschen könnte; daran schließt sich in natürlicher Weise die Warnung an seine zu Feinden gewordenen Freunde, sie möchten sich hüten, das Geschick der Gottlosen auf sich herabzuziehen. Mit v 7-10 behauptet Hiob keineswegs, daß die Frevler ausnahmslos diesem Geschick verfallen müßten: es genügt, daß es ihnen droht. Ebensovienig behauptet Hiob mit v 9 f., daß

Gott das Schreien der Frommen immer hört, was allerdings 197 24<sup>12</sup> widersprechen würde; der Fromme hat nur die Hoffnung, gehört zu werden, die der Frevler nicht haben kann.

e. Liegt somit, abgesehen von der Annahme, daß Kap. 24 der Text entstellt und 27<sup>1</sup> ein Zusatz ist, kein zwingender Anlaß zu kritischen Operationen an Kap. 24—27 vor, so ist **Kap. 28** allerdings zu streichen. Der Sinn des Kapitels ist im allgemeinen klar: nur Gott kennt und besitzt die Weisheit, dem Menschen ist sie unerreichbar. Das paßt in Hiobs Mund nur, wenn er damit entweder den Verzicht auf die Lösung des in seinem Leiden liegenden Rätsels aussprechen oder Gott anklagen wollte, daß er dem Menschen die Weisheit vorenthält. Im ersteren Falle würden die Reden Jahwes (Kap. 38 ff.) zwecklos, denn Hiob hätte dann schon selbst die Einsicht gewonnen, zu der ihn Jahwe führen will; man wird sich aber kaum entschließen, Kap. 28 zuliebe die Reden Jahwes zu streichen. Anklagenden Sinn aber kann man dem Kapitel nur dann zuschreiben, wenn man v 28 mit BRÜDE deutet: Gott kennt zwar die volle Weisheit, dem Menschen aber hat er nur ein Stück von ihr als völlig unzureichenden Ersatz für das Ganze offenbart. Doch müßte dann in v 28 der Gegensatz irgendwie formell zum Ausdruck kommen, etwa durch die Einführung  $\text{כִּי־אֵלֹהִים־יִדְעֶנּוּ}$ ; noch besser hätte die negative Seite ausgeführt werden müssen: die Hauptsache hat er ihm vorenthalten. Die prosaische Einleitung des v 28 läßt vermuten, daß der Vers ein Zusatz ist, der besagen will: aus eigener Kraft kann zwar der Mensch die Weisheit nicht erreichen, wohl aber besitzt er die Hauptsache (Prov 17 9 10) durch die Offenbarung. — Wäre Kap. 28 von Hiob gesprochen, sei es im Sinne des resignierten Verzichtens auf eine Lösung, sei es im Ton der Anklage gegen Gott, so wären auch Kap. 29—31 nicht mehr verständlich. Hiob würde dann anerkennen, daß sein Leiden in der Weisheit Gottes eine Erklärung fände, während er tatsächlich so redet, als könne Gott es nicht rechtfertigen. Man wird aber auch Kap. 29—31 nicht Kap. 28 zuliebe preisgeben wollen. — Das ganze Thema von der Weisheit spielt in der bisherigen Erörterung keine Rolle. Man ist einigermäßen überrascht, es hier plötzlich angeschlagen zu finden. Insbesondere fehlt auch der Anschluß an Kap. 26—27. Das  $\text{כִּי}$  in 28<sup>1</sup> ist ganz unbegreiflich. Nach DÜHM erklärt es sich vielleicht daraus, daß vor v 1 (wie übrigens auch vor v 7) ein v 12 und 20 entsprechender Kehrvers stand. Ist das richtig, dann kommt auch darin zum Ausdruck, daß Kap. 28 ein selbständiges Gedicht über die Weisheit ist. Seine Einschaltung an dieser Stelle mag dadurch veranlaßt sein, daß das Ignoramus, welches das Ergebnis der Erörterung war, in ihm eine passende Erklärung zu finden schien.

4. Die **Ehloreden (Kap. 32—37)** werden gegenwärtig von den meisten als ein Fremdkörper im Buche betrachtet; verteidigt wird ihre Echtheit besonders von BRÜDE und CORNILL. Soweit bei der Unechterklärung die Frage

in Betracht kommt, ob der Inhalt von Kap. 32 ff. den Absichten des Dichters entspricht oder nicht, wird sie in § 147,<sup>3a</sup> erörtert werden. Hier beschränken wir uns auf die formale Seite des Problems. — Zunächst überrascht das Auftreten des Elihu, von dessen Anwesenheit der Leser bisher nichts ahnen konnte. Wollte man das aber auch damit rechtfertigen, daß der Dichter Elihu nicht früher zu nennen brauchte, als es notwendig war, und daß die Gegenwart von Zuhörern, aus deren Kreis dann jemand das Wort ergreift, sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich sei, so würde doch das weitere Bedenken bleiben, daß Elihu nach Kap. 37 spurlos wieder verschwindet. Weder die Jahwereden nehmen auf ihn Bezug, noch besonders der Abschnitt 42 7 ff. Dazu kommt, daß die Jahwereden Kap. 38 ff. ausdrücklich an Hiobs letzte Rede anknüpfen und sachlich die Antwort auf dessen Herausforderung (31 35-37) sind. Dieser Zusammenhang wird durch das Dazwischentreten der Elihureden verdunkelt. — Auch sprachlich heben sich Kap. 32—37 aus dem übrigen Buch heraus. Nach KAUTZSCH (Aramaismen im AT 1902) kommen auf die Elihureden 31 Belege für Aramaismen, auf den Rest des Buches, der ungefähr fünffachen Umfang hat, statt der zu erwartenden 150 nur 53, d. h. die aramaisierende Färbung der Elihureden ist etwa dreimal so stark als die des übrigen Buches. — Diese Gründe fordern das Urteil, daß die Elihureden kein ursprünglicher Bestandteil des Buches sind.

**5. Die Reden Jahwes. a.** In ihnen fallen besonders die beiden ausführlichen Schilderungen des Nilpferdes (40 15-24) und des Krokodils (40 25 bis 41 26) auf. Sie bilden einen weit weniger passenden Schluß der Rede Jahwes als 40 7-14 und gehören sachlich zu 38 39—39 30. Manche (BUNSEN, BICKELL, HOFFMANN) versetzen sie daher hinter 39 30. Aber abgesehen davon, daß die Umstellung schwer zu erklären wäre, spricht gegen die Verbindung mit 38 39—39 30 die Tatsache, daß diese beiden Schilderungen sich durch ihre größere Breite und Ausführlichkeit von den in 38 39 ff. gegebenen zu stark abheben würden. Andere (EICHHORN, EWALD, DILLMANN, KUENEN etc.) erklären 40 15—41 26 für den unechten Zusatz eines Ergänzers. Man würde ihnen unbedingt zustimmen müssen, wenn man nicht mit MERX es für möglich halten könnte, daß sie Paralipomena zum Hiob sind, die ein Herausgeber aus dem Nachlaß des Dichters einschaltete. — Uebrigens ist der die Reihe der Fragen unterbrechende Vers 41 4 wohl ein Zusatz. Seine Stellung läßt es als fraglich erscheinen, ob die Krokodilschilderung nicht einst mit 41 3 schloß und 41 5-26 erst noch später nachgetragen sind (so STUHLMANN, BERNSTEIN, DE WETTE, KUENEN).

**b. Der Aufbau von 38 1—42 6.** Auffallend ist ferner, daß Jahwe, nachdem Hiob widerrufen hat, noch einmal anhebt und Hiob zum zweitenmal einen gleichen Widerruf leistet. SIEGFRIED streicht daher auch 40 6-14 und 42 1-6. Auch hier könnte es sich um nachgetragene Paralipomena handeln, einen ersten Entwurf, den der Dichter beiseite stellte und durch 38 1—40 5 er-

setzte. Aber einen Abschnitt wie 40<sup>6-14</sup> vermißt man ungern als Abschluß der Rede Jahwes, die den Widerruf Hiobs vorbereitet. Vielleicht verdient daher die Annahme den Vorzug, daß der Nachtrag von 40<sup>15-41<sup>26</sup></sup> eine Teilung der Rede Jahwes und entsprechend eine Teilung und Verdoppelung des Widerrufs Hiobs veranlaßte. Dann wären 40<sup>6</sup> und vielleicht auch der mit 38<sup>3</sup> identische 40<sup>7</sup> zu streichen, 40<sup>8-14</sup> aber an 39<sup>30</sup> anzuschließen; auch der in LXX fehlende 40<sup>1</sup> ist vielleicht zu streichen. Die Rede Jahwes umfaßt somit 38<sup>1-39<sup>30</sup></sup> 40<sup>8-14.2</sup>. Darauf folgte der Widerruf Hiobs, eingeleitet durch 40<sup>3</sup> = 42<sup>1</sup> und gebildet durch 40<sup>4-5</sup> + 42<sup>2-6</sup> (42<sup>3,4</sup> sind natürlich zu streichen als irrtümliche Wiederholungen aus 38<sup>2f.</sup>). — Ueber die Frage, ob etwa die Reden Jahwes ganz zu streichen sind, vgl. § 147, 4c.

**6. MT und LXX.** Nach **HIERONYMUS** und **HESYCHIUS** war die vorexaplarische LXX erheblich kürzer als MT, und dies wird durch die aus ihr geflossene kopto-säidische Uebersetzung (§ 14.3, ed. CIASCA 1889) bestätigt. In dieser fehlen nämlich rund 400 Verszeilen (fast ein Fünftel des MT), die **ORIGENES** aus andern Uebersetzungen, namentlich Theodotion, unter Beifügung eines Asteriskus ergänzte. Die von **HATCH** (Essays in biblical greek 1889) und **BICKELL** vertretene Meinung, LXX gebe den ursprünglichen Text wieder, MT dagegen einen stark erweiterten, hat fast nirgends Anklang gefunden. Daß das Plus des MT auf Ergänzung beruhe, bestätigt sich im ganzen am Inhalt und Kontext nicht. Dagegen läßt sich das Minus der LXX befriedigend aus Kürzung erklären. Teils sind sprachlich schwierige, teils inhaltlich anstößige, teils dem ästhetischen Gefühl der Griechen nicht angemessene, teils zu weitschweifige Stellen ausgelassen. In letzterer Beziehung ist besonders beachtenswert, daß die Kürzung je länger, desto stärker erfolgt. Nach **BUDDES** Berechnungen fehlt in Kap. 3—6 nichts, in Kap. 7—11 fehlen 6 Zeilen, in Kap. 12—14 schon 17 Zeilen etc. Uebrigens ist fraglich, ob die Kürzung auf Rechnung des Uebersetzers oder eines späteren Bearbeiters zu setzen ist. — Kann danach die LXX nicht als Wiedergabe des ursprünglichen Textes gelten, so darf doch auch MT nicht überschätzt werden. Sicher ist er durch zahllose kleine Versehen entstellt, aber auch hier und da durch kleine Zusätze aufgefüllt, die sich vielfach schon dadurch verraten, daß sie den Rhythmus stören (Ueberladung einer Verszeile oder Entstehung von Tristichen anstelle der wahrscheinlich ursprünglich überall beabsichtigten Distichen). Doch haben diese kleinen Zusätze sachlich in der Regel nur geringe Bedeutung.

### § 147. Das Hiobproblem und seine Behandlung durch den Dichter.

**1. Die Hiobgeschichte und ihre Herkunft.** Der Dichter behandelt ein Problem, das in dem Leiden des Frommen liegt. Er formuliert aber das Problem nicht in einer Frage, sondern läßt es den Leser aus einer Geschichte herausfühlen. Diese Geschichte hat er jedenfalls nicht frei erfunden;



man würde sonst haben einwenden können, sein Problem sei ein am Schreibfisch erdachtes, in der Wirklichkeit gar nicht vorhandenes. Die Geschichte von dem Frommen Hiob, über den so furchtbare Leiden hereinbrachen, muß also eine allbekannte Erzählung gewesen sein. In der Tat wird Hiob auch Ezech 14<sup>14,20</sup> als ein bekannter und berühmter Frommer erwähnt. — Die Hiobgeschichte scheint nicht israelitischen, sondern edomitischen Ursprungs gewesen zu sein. Dem Hiob soll nach 11 im Lande Us (𐤀𐤍) gelebt haben, und das ist wahrscheinlich eine edomitische Landschaft (Gen 36<sup>28</sup> Thren 4<sup>21</sup> Jer 25<sup>20</sup>?; es gibt freilich auch ein aramäisches Us, cf. Gen 10<sup>23</sup> 22<sup>21</sup>). Nach einem Zusatz am Schluß der LXX, der vielleicht aus dem Geschichtswerk des ARISTEAS stammt (cf. EUSEBIUS, praep. evang. IX 25), wird Hiob mit dem edomitischen König Jobab (Gen 36<sup>33</sup>) identifiziert. Auch die Angaben über Hiobs Freunde weisen uns nach Edom oder doch in dessen Nähe: Eliphaz stammt aus Teman (beide Namen auch Gen 36<sup>11</sup>), Bildad aus Schmach (zu Bildad vgl. Bedad Gen 36<sup>35</sup>, zu Schuach Gen 25<sup>21</sup>); Sophar kommt wenigstens in LXX Gen 36<sup>11</sup> als edomitischer Name vor; auch Elihu scheint aus der Nähe Edoms stammen zu sollen, denn der Name seiner Heimat Bus erscheint Jer 25<sup>23</sup> neben Tema (es gibt freilich auch ein aramäisches Bus, Gen 22<sup>21</sup>). Gegen die Herleitung Hiobs und seiner Freunde aus Edom könnte man einwenden, daß eine andere, freilich erst aus späterer Zeit nachweisbare Tradition an eine aramäische Landschaft im Nordosten Palästinas denkt: Hiobtraditionen haften besonders an dem Gebiet von Schech Sa'd. Aber die Stützen dieser Tradition sind unsicher: zu den 𐤀𐤍 𐤀𐤍 konnte Hiob auch gerechnet werden (13), wenn er Edomiter war, denn dieser Ausdruck ist reichlich unbestimmt; die Landschaftsnamen Us und Bus finden sich nicht nur im Bereich der Aramäer (s. oben). Wie dem aber auch sei, die Hauptpersonen sind nicht Israeliten, die Erzählung also nicht israelitischen Ursprungs. — Wahrscheinlich galt Hiob als ein Mann der grauen Vorzeit. Ezech 14<sup>14,20</sup> wird er neben Noah und Daniel genannt, ARISTEAS und LXX identifizieren ihn mit dem edomitischen König Jobab. Vielleicht hängt es damit auch zusammen, daß der Dichter die Redenden den Namen 𐤀𐤍 vermeiden läßt (§ 146,2.), den er selbst doch in der Erzählung unbefangen gebraucht: denn der Name 𐤀𐤍 sollte ja erst zu Moses Zeit offenbart sein, war also Hiob und seinen Zeitgenossen noch unbekannt. Endlich mag auch die Tatsache, daß 15 und 42<sup>8</sup> zu Sühnezwecken Brandopfer (nicht Sündopfer) dargebracht werden, ein beabsichtigter Archaismus sein. — Ob der Hiobgeschichte etwas Historisches zugrunde liegt, oder ob sie eine reine Sage ist, läßt sich schwerlich entscheiden; es genügt, daß sie den Späteren als wirkliche Geschichte galt. Seit wann die Geschichte in Israel bekannt war, läßt sich ebenfalls nicht ermitteln. Nur soviel können wir sagen, daß sie jedenfalls schon vor dem Exil in Israel erzählt wurde, da Ezechiel bereits auf sie anspielt. Natürlich war die Erzählung hier israe-

litiert: Hiob war ein Jahweverehrer geworden. Von relativ geringer Bedeutung ist die Frage, ob der Dichter die Geschichte aus der mündlichen Tradition schöpfte oder aus einem Buch; denn jedenfalls haben wir keinen Anlaß, die Formulierung, in der wir sie jetzt lesen, dem Dichter abzusprechen (§ 146.2). Ja, die Rolle, die der Satan in ihr spielt, spricht entschieden dafür, die jetzige Formulierung für nachexilisch zu halten; denn die Satansstücke für spätere Zusätze zu halten, haben wir keinen Anlaß (§ 146.2).

2. Der Dichter erzählt also eine bekannte Geschichte, um ein in ihr liegendes **Problem** zu erörtern. Aber er formuliert dieses nicht selbst in einer bestimmten Frage. Es ist daher begreiflich genug, daß die nachträgliche Formulierung unstritten ist. Zwei Ansichten stehen sich dabei gegenüber: nach den einen handelt es sich um das theoretische Problem, wie das Leiden eines Frommen aufzufassen sei, und wie es sich mit der Gerechtigkeit Gottes reime; nach den andern ist das Problem ein praktisches: wie soll sich ein Frommer verhalten, wenn Leiden über ihm hereinbrechen? (freilich fehlt es auch diesem praktischen Problem nicht an einer theoretischen Seite). Daneben findet sich allerdings noch eine dritte Formulierung: „ist der Egoismus die Wurzel der Frömmigkeit oder nicht? Gibt es eine uneigennützig Frömmigkeit?“ Doch kommt diese, z. B. von MEINHOLD vertretene Formulierung kaum ernstlich in Betracht: denn diese Frage spielt allerdings im Prolog zwischen Jahwe und dem Satan eine Rolle, aber auch nur hier, und sie findet auch bereits im Prolog ihre Beantwortung, da Hiob es ablehnt, seine Frömmigkeit aufzugeben, als er keinen Nutzen mehr von ihr hat. — Ob der Dichter eine Lösung des theoretischen Problems hat geben wollen, hängt wesentlich von der Frage ab, ob sein Buch eine solche Lösung gibt. Ist das nicht der Fall, so wird man annehmen müssen, daß der Dichter das gar nicht beabsichtigte, sondern die praktische Frage behandeln wollte.

3. **Will der Dichter das theoretische Problem des Leidens eines Frommen lösen?** a. Eine Lösung des theoretischen Problems dürfen wir jedenfalls nicht im **Prolog** suchen. Das verbietet schon der Aufbau des Werkes. Denn wenn die Lösung gleich im Anfang gegeben wäre, so würde alles Weitere entweder überflüssig sein oder nur eine Erörterung sein dürfen, welche die thematisch im voraus gegebene Lösung zum Resultat hätte. Diese Lösung lautete dann: das Leiden soll den Frommen prüfen, ob seine Frömmigkeit echt ist oder auf Eigennutz beruht. Aber es ist ohne weiteres klar, daß die folgenden Erörterungen nicht diese Lösung zum Resultat haben: keiner der Redner spricht sie aus oder begründet sie. Außerdem ist zu beachten, daß nach dem Prolog der Fall Hiobs ein außerordentlicher ist. Hier verlangt der Satan eine Prüfung Hiobs. Will man wirklich dem Dichter die Meinung zuschreiben, daß jedesmal, wenn ein Frommer leidet, eine himmlische Wette ausgetragen werden soll?

b. Daß **Hiobs Reden** keine Lösung des Problems bieten, ist selbstverständlich. Er erklärt, er werde ungerechterweise von Gott befehlet, und hält daran bis zuletzt fest, sieht sich aber schließlich durch Gott zum Widerruf genötigt. Es besagt dem gegenüber nichts, wenn er gelegentlich auf die Zeit nach seinem Tode hinweist (19<sup>25</sup> ff.). Denn da spricht er nur die Zuversicht aus, daß Gott seine Unschuld an den Tag bringen werde; aber eine Rechtfertigung seines Leidens gibt er damit nicht. Er behauptet auch nicht, daß er einen Ersatz für die Entziehung seines Glückes nach dem Tode erhalten werde, so daß schließlich doch ein gerechter Ausgleich stattfände; vielmehr spricht er es ausdrücklich aus, daß der Mensch nach dem Tode nichts mehr für sich zu hoffen habe (Kap. 14). Und auch, wenn man Kap. 28 Hiob belassen könnte, so wäre damit keine Lösung gegeben; denn hier heißt es, die Weisheit sei dem Menschen unerreichbar, es würde also die Möglichkeit einer Lösung einfach verneint.

c. Auch Hiobs Freunde, **Eliphaz, Bildad und Sophar**, geben keine Lösung. Sie leugnen das Problem; Leid ist nach ihnen immer Strafe der Sünde, schuldloses Leiden eines Frommen gibt es nicht. Daß das nicht die Meinung des Dichters ist, lehrt der Prolog, aus dem wir es einfach als eine unbestreitbare Tatsache erfahren, daß Hiobs Leiden nicht Strafe für Sünden ist, und weiter das Urteil Jahwes in 42<sup>7</sup> ff., das den Freunden unrecht gibt.

d. Eine gewisse Lösung geben allerdings die **Reden Elihus**. Freilich ist ihre Echtheit sehr zweifelhaft (§ 146,4). Aber selbst wenn wir davon absehen, dürfte es sicher sein, daß seine Lösung nicht dem Sinn des Dichters entspricht. Allerdings wird das besonders von **BUDDE** und **CORNILL** entschieden bestritten. Nach ihnen sind die Elihureden geradezu das Herzstück des Buches. Sie lehren, daß Gottes Verfahren unter allen Umständen gerecht ist, auch das mit Hiob. Denn freilich ist Hiob fromm; aber auch im Frommen schlummert die Sünde, in Hiob besonders die des Hochmuts, den Menschen verborgen, Gott aber wohl bekannt. Von dieser schlummernden Sünde will Gott den Frommen befreien. **BUDDE** macht darauf aufmerksam, daß Gott es ist, der zuerst die Frage nach der Frömmigkeit Hiobs aufwirft und damit die Verdächtigung des Satans geradezu provoziert. Das lasse schließen, daß er mit ihm etwas vorhabe. Er will die schlummernde Sünde aufwecken, um dann Hiob von ihr zu reinigen. Das Leiden dient also einem Heilszweck, dem Zweck der Läuterung, und ist daher gerecht. Läßt sich der Mensch läutern, so hebt Gott das Leiden auf; verstockt er sich, so wird ihm das Leiden zu einer verdienten Strafe. Daß der Dichter Hiobs Leiden in der Tat so aufgefaßt wissen wolle, zeige sich darin, daß er allerdings deutlich erkennen lasse, wie der Hochmut sich in Hiob entwickelt, und daß er das Gedicht mit der Demütigung Hiobs und der Aufhebung des Leidens schließen lasse. — Es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß diese Lehre

Elihus in gewissem Sinn eine Lösung des Problems ist. Aber das ist schwerlich zuzugeben, daß es die Lösung des ursprünglichen Dichters ist. Jedenfalls hätte er seine Leser auf das Verständnis besser vorbereitet, wenn er diese Lösung geben wollte. Die Andeutung, die BUDDE im Prolog findet, ist doch zu fein, als daß sie bemerkt werden könnte; man entdeckt sie höchstens hintennach, und selbst da ist sie den meisten Lesern selbst bei angestrengtem Nachdenken nicht aufgefallen. Wer den Prolog unbefangen liest und insbesondere Jahwes Charakteristik der Frömmigkeit Hiobs („niemand ist wie er auf der Erde,  $\text{אִישׁ כְּיֹהֵב} \text{ אֱלֹהִים} \text{ אֶרֶץ} \text{ חַיָּה}$ “), ahnt gewiß nicht, daß Jahwe an ihm etwas Mangelhaftes findet; und wenn Jahwe nach der ersten Prüfung konstatiert, daß Hiob an seiner Frömmigkeit festhalte, dann muß jeder urteilen, das war es, worauf es ankam, ob Hiobs Frömmigkeit durch Eigennutz getrübt war oder nicht, und diese Probe hat Hiob glänzend bestanden. Darum handelt es sich aber auch bei der zweiten Prüfung. Der Dichter tut also alles, um Hiobs Frömmigkeit in hellstes Licht zu stellen, also alles, um das Verständnis der Elihureden zu erschweren. Wie kann man dann glauben, daß er in den Elihureden seine Lösung geben wollte? Dazu kommt, daß Jahwe mit keinem Wort auf Elihus Reden eingeht. Er sagt, Eliphaz, Bildad und Sophar hätten nicht recht von ihm geredet wie Hiob (nicht wie Elihu); ja wenn er sagt, Hiob hätte recht geredet, so ist damit geradezu ausgeschlossen, daß Elihu das Richtige gesagt hätte. Auch hier hätte der Dichter alles getan, um den Leser vom richtigen Verständnis abzulenken. Nach alledem können wir in den Elihureden zwar eine Lösung sehen, aber nicht die vom Dichter gewollte, sondern nur die eines späteren Bearbeiters. Dadurch ist auch die z. B. von SELLIN vertretene Meinung ausgeschlossen, daß der Dichter selbst die Elihureden nachträglich in sein Buch eingeschoben habe.

e. Auch **Jahwes Reden** geben keine Lösung. Sie zwingen zu dem Urteil, daß der Mensch auf das Verstehen seines Tuns verzichten muß, erklären es aber nicht.

f. So bliebe nur **der Epilog** als die Stelle, wo der Dichter seine Lösung gäbe. Sie lautete dann dahin, daß schließlich doch ein gerechter Ausgleich stattfinde, indem dem Frommen reichlicher Ersatz zuteil werde. Aber wozu dann die Kap. 3—41? Der Dichter hätte dann zu der Volkserzählung gar nichts Positives hinzugebracht.

4. **Das Buch als Behandlung eines praktischen Problems.** Ist es somit unmöglich, das Buch als Antwort auf die theoretische Frage zu verstehen, wie das Leiden des Frommen aufzufassen und mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinen sei, so bleibt nur die Möglichkeit, daß der Verfasser zum rechten Verhalten angesichts eines für den Menschen unlösbaren Problems anleiten wollte, also praktische Zwecke verfolgte. a. **Die Gewinnung des Problems.** Schon die Erzählung, an die er anknüpft, enthielt eine Lehre:

Hiob nahm das über ihn hereinbrechende Leid ohne Murren als eine Fügung aus der Hand Jahwes hin und wies den Gedanken, deswegen sich von Gott loszusagen, mit Entrüstung von sich. Dies führt der Dichter nicht weiter aus. Das praktische Problem, das er erörtern will, beginnt erst, als Hiob sein Leiden im Spiegel des Urteils der Menschen sieht. Zunächst erfährt er, daß man ihm mit tröstendem Zuspruch im Stich läßt, auch noch, nachdem man Zeit genug gehabt, über den ersten Eindruck hinwegzukommen. Dadurch auf die Größe seines Unglücks erst recht aufmerksam gemacht, bricht er endlich in eine ergreifende Klage aus (Kap. 3). Das löst nun allerdings das Schweigen der Freunde, bewegt sie aber nicht zu Worten der Teilnahme oder des Trostes. Sie gehen von der Ansicht aus, daß alles Leiden Strafe für Sünde ist. Sie setzen voraus, daß auch Hiob das wissen müsse, erwarten daher, daß er als ein Frommer den Grund des Leidens in sich selbst suchen, seine Schuld eingestehen und Gott um Vergebung anflehen würde. Daß er nur klagt, aber keine Spur von Schulderkenntnis verrät, erscheint ihnen als Mangel, den sie in freundschaftlicher Weise rügen müssen. Eliphaz erinnert Hiob an die Vergeltungslehre und fordert ihn auf, sich mit demütiger Bitte an Gott zu wenden, dann werde ihm gewiß vergeben werden und sein Leid ein Ende finden (Kap. 4—5). So ist das Problem schärfer bestimmt: soll der Fromme, wenn er leidet, dem Vergeltungsdogma zuliebe, aber im Widerspruch mit seinem guten Gewissen, die Schuld in sich suchen, seine Unschuld und damit seine Ehre dem Dogma opfern?

**b. Der Erörterung und schärferen Entwicklung des Problems** dient der weitere Redestreit. Die Freunde fordern die Unterwerfung unter das Dogma. Ihre Reden unterscheiden sich in der Hauptsache nur durch das verschiedene Temperament: Eliphaz redet im allgemeinen mit einer gewissen Ruhe und Würde und läßt sich erst zuletzt zu einer schärferen Tonart fortreißen; Bildad schlägt von vornherein einen schärferen Ton an, weiß aber schließlich nichts Rechtes mehr vorzubringen und muß sich auf allgemeine Wahrheiten zurückziehen, die Hiob nie bestritten hat; Sophar redet am leidenschaftlichsten, erschöpft sich aber auch am schnellsten und weiß schließlich überhaupt nichts mehr zu sagen. Inhaltlich aber stimmen sie völlig zusammen. Sie halten das Vergeltungsdogma für feststehend. Es ist ihnen gesichert durch die Ueberlieferung der Weisen, durch Offenbarungen und durch die Erfahrung. Folglich muß Hiob ein Sünder sein, denn er leidet, d. h. er wird gestraft. Sie deuten das anfangs schonend an, sagen es dann geradeheraus und nennen schließlich auch bestimmte Sünden, deren Hiob sich schuldig gemacht haben könnte. Freilich wissen sie von solchen nichts; aber demgegenüber ziehen sie sich auf den allgemeinen Satz zurück, daß vor Gott niemand rein sei, auch die himmlischen Wesen nicht, geschweige denn der schwache Mensch. — Hiob leugnet nicht, an der allgemeinen Sünd-

haftigkeit teilzuhaben; aber das erklärt das außergewöhnliche Maß seines Leidens nicht. Sich mit seinem abnormen Geschick dem Vergeltungsdogma zu unterwerfen, hindert ihn sein gutes Gewissen; er müßte geradezu zum Lügner werden, wenn er sich schuldig bekennen sollte. Das Vergeltungsdogma widerspricht auch der Erfahrung. Zwar fehlt es nicht an Fällen gerechter Vergeltung, aber diese läßt sich keineswegs immer nachweisen; oft genug bleiben Gottlose straflos. Mit sieghafter Ueberlegenheit behauptet er das gute Recht der Erfahrung und des Gewissens gegenüber dem Dogma.

e. Aus diesen Erörterungen erwächst aber eine **zweite Frage: wie soll der leidende Fromme über Gott urteilen und wie sich zu ihm verhalten?** Es ist keine Frage, daß der Dichter hier Hiob nicht von Anfang an eine durchaus richtige Stellung einnehmen, sondern erst durch den Irrtum hindurch finden läßt. In einer Beziehung hat Hiob von Anfang bis zu Ende die richtige Stellung eingenommen und behauptet: er hält an seiner Frömmigkeit fest; obwohl er von Gott nichts Gutes mehr erfährt, will er doch an ihm festhalten und nicht gottlos werden. — Im übrigen aber ändert sich seine Stellung allmählich. Aus der Gewißheit, daß sein Leiden unverdient ist, daß es ihm aber doch von Gott anferlegt ist, folgert er: *Gott ist mein Feind*, der mich unbekümmert um das Recht in der entsetzlichsten Weise zu Tode quält: könnte ich ihm zu einem Rechtsstreit herausfordern, so wüßte ich das Recht auf meiner Seite; freilich bin ich auch überzeugt, er würde mich mit seiner Allmacht niederschmettern, daß ich mich nicht verteidigen könnte, aber da stände lediglich Macht gegen Recht. Diese Gedanken drängen sich Hiob mit wachsender Gewalt auf; in Kap. 9—10 spricht er sie in gigantischer Kühnheit und mit grausiger Gewalt aus. — Aber über diese Gedanken ringt er sich hinaus. Was ihn in sie hineintrieb, war der Widerspruch gegen die Zumutung, sich schuldig zu bekennen; was ihn weiter führt, ist der tief sittliche Glaube an den Sieg des Guten. Er kämpft um seine Ehre. Wohl will er untergehen, aber seine Ehre und Unschuld will er verteidigen. Er hoffte, sie von seinen Freunden anerkannt zu sehen, und wurde ihnen gegenüber zum Ankläger Gottes. Aber sie treten auf Gottes Seite, schmähen ihren Freund und verteidigen Gott mit einer lügenhaften Theorie. So treibt ihn der Mut der Verzweiflung dazu, Gott, seinen Feind, selbst zum Zeugen seiner Unschuld herauszufordern. Dabei belebt ihn die Hoffnung, daß Gott sich die Lügenanwälte nicht gefallen lassen werde. So verändert sich Hiobs Stellung zu Gott: er sieht in ihm freilich seinen Feind, der ihn persönlich vernichten will und wird; aber er ist nicht der Feind des Guten in ihm, seine Ehre kann er nicht vernichten wollen, diese muß er selbst verteidigen, wenn auch vielleicht erst nach Hiobs Tod. Zu dieser Erkenntnis ringt Hiob sich allmählich durch, bis er sie in Kap. 19 klar ausspricht. — Damit aber ist Hiob auf einen Widerspruch in seiner Beurteilung Gottes geraten: Gott sein Anwalt und doch sein Feind. Das scheint seine Stel-

lung unhaltbar zu machen. Ist es nicht doch richtiger, den Freunden zuzustimmen, die eine innerlich widerspruchslöse Lösung vertreten? So läßt der Dichter Hiob seine Ablehnung der Theorie der Freunde noch einmal verteidigen. Ihre Vergeltungslehre widerspricht den Tatsachen der Erfahrung und dem Zeugnis seines Gewissens (Kap. 21, 23—24). Dem gegenüber ziehen sie sich auf den Satz zurück, Gottes Erhabenheit schließe es aus, daß die schwachen Menschen ihm genügen und vor ihm rein sein könnten (Kap. 25). Dagegen betont Hiob, selbst wenn man Gottes Erhabenheit noch so groß denke, so könne man doch die Folgerung nicht zugeben, wenn das Gewissen es verbiete (26, 1—27, 6). So bleibt er bei seiner freilich widerspruchsvollen Stellung und schließt seine Auseinandersetzung mit den Freunden mit einer kräftigen Verwarnung derselben (27, 7—23). — Es bleibt nun noch die Notwendigkeit, die Lösung des Widerspruchs in der Beurteilung Gottes zu suchen. Dazu bilden Kap. 29—31 die Einleitung. In ihnen betont Hiob, daß der Grund der Zerstörung seines äußeren Glückes nicht in ihm selbst liege, und fordert nun Gott zur Verantwortung heraus. Gott erscheint allerdings (Kap. 38 ff.), aber er rechtfertigt die Verhängung der Leiden über Hiob nicht. Statt dessen weist er ihn hin auf die zahllosen Tatsachen der übrigen Natur, die der Mensch nicht begreift. Kann er da wirklich den Anspruch erheben, Gottes Verfahren mit ihm selbst zu begreifen und zu beurteilen? Hier ist es Pflicht, das Unbegreifliche hinzunehmen, wie man so vieles hinnehmen muß, ohne es begreifen zu können, und auf das Urteil zu verzichten. Gott ist zu groß, als daß der Mensch ihn beurteilen könnte. Hiob erkennt das und widerruft, was er Unziemliches geredet hat. Mit anderen Worten: theoretisch bleibt der Widerspruch ungelöst; praktisch aber wird er dadurch gelöst, daß die Beurteilung Gottes als Feind des Menschen aufgegeben wird. Es zeigt sich zugleich, daß die Reden Jahwes ein absolut notwendiger Bestandteil des Buches sind, und daß ihre Streichung unmöglich ist.

**d. Ergebnis.** So läßt sich die praktische Lehre des Buches folgendermaßen formulieren: hat der Fromme zu leiden und spricht ihm dabei sein Gewissen von eigener Schuld frei, so bleibe er doch fromm; er verzichte auf eine Beurteilung Gottes, dessen Tun so viel Unbegreifliches bietet; er halte an dem Glauben an seine Unschuld fest und sei überzeugt, daß Gott sie nicht unbezeugt lassen wird, selbst wenn sie erst nach dem Tode ans Licht kommt: mag Gott das äußere Glück und das Leben vernichten, so ist er doch nicht ein Feind des Menschen, sondern ein Anwalt des Guten; kurz, glaubensvolle und demütige Unterwerfung unter das, was Gott nach seiner höheren Weisheit für richtig hält, das ist es, was von dem Frommen zu fordern ist.

**e. Rechtfertigung des Ergebnisses.** Doch man möchte einwenden, in der Theorie sei das ganz schön; aber ist es nicht nur eine Theorie? Ist

eine andere Erklärung für das Leiden als die Vergeltung denkbar? Der Dichter verlangt, man soll die Erklärung, die überlieferungsmäßig gegeben wird, aufgeben; kann er denn wenigstens an einem Beispiel zeigen, daß eine andere möglich ist? Hier erweist sich der Prolog als ein geradezu notwendiges Stück. In ihm gibt der Dichter ein solches Beispiel (nicht eine allgemein gültige Theorie): Hiobs Leiden war veranlaßt durch eine Verdächtigung des Satans und sollte zur Prüfung der Echtheit seiner Frömmigkeit dienen. — Es versteht sich von selbst, daß der Satan unrecht behält. Die Tatsache freilich, daß Hiob Unziemliches von Gott behauptet, ihn für einen ungerechten Tyrannen erklärt und zum Schluß widerrufen muß, scheint dem zu widersprechen. Aber es scheint nur so. Der Satan meinte, Hiob würde aufhören, ein Frommer zu sein, und sich offen von Gott loszusagen. Das hat Hiob nicht getan. Er hat an seiner Frömmigkeit festgehalten und in geradezu heldenhafter Weise auch an dem Gott, den er für einen ungerechten Tyrannen halten zu müssen glaubte. Ist er auch nicht frei vom Irrtum geblieben, so hat er doch bewiesen, daß er Gott treu blieb auch ohne Hoffnung auf Lohn. — So wird auch der Epilog für das Ganze notwendig. Hätte Jahwe Hiob, nachdem er die schwere Probe bestanden hatte, im Unglück gelassen, so würde jeder den Eindruck gewinnen, Gott sei tatsächlich ungerecht. Darum mußte Hiobs Glück wiederhergestellt werden. Niemand wird daraus den Schluß ziehen, so müsse es jedem Frommen gehen. Denn das gesamte Buch hat deutlich genug die Lehre bekämpft, daß stets Verhalten und Geschick eines Menschen doch schließlich harmonieren müßten. Hiobs Fall ist eben nicht in jeder Beziehung typisch.

### § 148. Die Entstehung des Buches Hiob.

1. Die Zeit, in der der Dichter sein Werk geschaffen hat, ist sicher die nachexilische Periode, und genauer ein späterer Abschnitt derselben. Das ergibt sich aus der **nachexilischen Natur des Problems und seiner Behandlung**. Für die vorexilische Zeit lag in dem Leiden des Frommen überhaupt kein schwieriges Problem. Man betrachtete meist den Einzelnen als Glied des Volkes oder der Familie, nicht als eine selbständige Größe; man bemühte sich daher auch nicht, sein individuelles Geschick aus seinem persönlichen Verhalten zu erklären. Erst mit dem Erwachen einer individualistischen Richtung entstand ein Problem, dem gegenüber man sich mit dem Satz behelf, daß Jahwe die Sünde der Väter an den Kindern und Kindeskindern heimsuche. Erst seit dem Anfang des Exils wird der Grundsatz streng individueller Vergeltung aufgestellt (zuerst Ezech 18); doch fand er nicht sofort allgemeine Anerkennung, im Dekalog findet sich noch der Satz, daß Gott die Sünde der Väter an den Kindern heimsucht bis in das dritte und vierte Glied. Nur allmählich wird das individuelle Vergeltungsdogma allgemein anerkannt sein. Es ist nun charakteristisch, daß der Satz



von der Anrechnung der Sünde der Väter zwar Hiob 21<sup>19</sup> ff. noch anklingt, daß aber niemand den Versuch macht, daraus Hiobs Leiden zu erklären. Dieser Satz scheint also nicht mehr ernstlich in Betracht gekommen zu sein. Dagegen hat Hiob sich gegen die Anwendung des individuellen Vergeltungsdogmas auf seine Person zu wehren. Dies Dogma gilt als allgemein anerkannt und seit alters überliefert; lehnt man es ab, so scheint nur die Folgerung übrig zu bleiben, daß Gott ungerecht ist. Das fordert die Abfassung der Dichtung in der späteren nachexilischen Zeit. Alle Versuche, das Buch aus früherer Zeit zu erklären (vgl. die Aufzählung der verschiedenen Datierungsversuche bei KUENEN, Einl. § 102,2), werden damit hinfällig.

**2.** Die spätnachexilische Abfassung wird durch eine Anzahl **weiterer Gründe** bestätigt. Die Sprache ist schon verhältnismäßig stark aramaisiert, auch abgesehen von den Elijureden. KAUTZSCH (Aramaismen im AT 1902) zählt in Kap. 1—31, 38—42 nicht weniger als 24 lexikalische Aramaismen mit 53 Belegen; dazu kommen dann noch eine ziemliche Anzahl grammatischer Aramaismen wie die Pluralendung  $\text{ֿ}$  (4<sup>2</sup> 24<sup>22</sup> etc.) oder die Einführung des Objektes mit  $\text{ֿ}$  (8<sup>8</sup> 9<sup>11</sup> 12<sup>23</sup> etc.). — Die Satansvorstellung erinnert zwar mehr an Sach 3<sup>1</sup> ff. als an I Chr 21<sup>1</sup>; doch bietet die genaueste Parallele die Rolle, die der Satan (Mastema) in Jubil 17<sup>16</sup> ff. spielt. Dadurch ist die nachexilische Abfassung jedenfalls gefordert, erst recht, wenn die Satansstücke schon der volkstümlichen Hiobtradition angehört und nicht erst vom Dichter hinzugefügt sind; die spätnachexilische Ansetzung muß wenigstens als möglich gelten. — Die Vorstellung, daß selbst die Engel vor Gott nicht rein sind (4<sup>18</sup> 15<sup>15</sup>), und daß sie seinem Gericht verfallen (21<sup>22</sup>), hat an Jes 24<sup>21</sup> ff. seine erste Parallele. In 5<sup>1</sup> taucht bereits die Idee der Fürsprechengel auf. Eine Auferweckung nach dem Tode wird zwar noch geleugnet, immerhin doch schon in Erwägung gezogen (14<sup>7</sup> ff.).

**3.** Zur **genaueren Bestimmung der Abfassungszeit** hat man das literarische Verhältnis des Buches zu andern Schriften verwerten wollen. Das Urteil aber, auf welcher Seite die Priorität liegt, ist fast in allen Fällen ein geteiltes; ein objektiv begründetes Urteil wird hier schwer zu gewinnen sein. Am ehesten kann man noch behaupten, daß 15<sup>7</sup> von Prov 8<sup>22</sup> ff. (besonders v 25) abhängig sei; die Frage des Eliphaz bekäme dann den prägnanten Sinn: „bist du etwa die personifizierte Weisheit selbst?“ Doch kann es sich auch hier um ein zufälliges Zusammentreffen handeln. Wäre die Abhängigkeit bewiesen, so würde das Buch Hiob etwa um 250 angesetzt werden müssen. — Eher verspricht es Aussicht auf Erfolg, wenn man die Abschnitte, welche Tatsachen der Erfahrung anführen, durchmustert. Hier finden sich nicht wenige Anspielungen auf die politischen und sozialen Verhältnisse der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit des Dichters. Leider sind sie meist recht allgemein und unbestimmt. Faßt man sie aber zusammen, so er-

gibt sich, daß es eine Zeit starker politischer Umwälzungen ist (12 17 ff.), bei denen die Erde in die Gewalt eines Gottlosen geraten ist (9 24). Da wir auf spätere nachexilische Verhältnisse beschränkt sind, so dürften die durch Alexander den Großen herbeigeführten Umwälzungen die passendste Erklärung bieten. Die Sittenbilder, die Hiob in Kap. 24 zeichnet, erinnern lebhaft an die in Prov 1—9 vorausgesetzten Verhältnisse, so daß beide zeitlich nicht gar zu sehr getrennt werden dürfen. Der Anfang der hellenistischen Periode dürfte daher mit größter Wahrscheinlichkeit die Entstehungszeit des Buches sein. Den Anlaß zur Abfassung des Buches bildete vermutlich die Tätigkeit der großen Masse der Weisheitslehrer, die das Vergeltungsdogma populär machten, damit aber gewiß auch manche Beunruhigung in die Kreise der Frommen trugen und Anlaß zu grundlosen Verdächtigungen Leidender gaben. Vielleicht hat der Dichter das an sich selbst erfahren und dabei selbst all das durchgekämpft, was er nun Hiob sagen läßt. Was er ausführt, macht nicht den Eindruck des künstlich Ausgeklügelten, sondern des völlig Durchlebten. Eben darum findet es auch Verständnis und Wiederhall nicht bloß unter den Volksgenossen des Dichters, sondern überall in der Welt.

**4. Beurteilung.** Formell gehört das Werk zu den vollendetsten der Weltliteratur. Wir würden vielleicht eine straffere Gedankenführung und schärfere Formulierung und Unterstreichung der entscheidenden Gedanken wünschen, auch mag uns die Breite im vollen Genuß zunächst stören. Aber das sind Mängel, die in der Eigenart der Zeit und der Nationalität des Dichters liegen, und über die man bald hinwegkommt, wenn man das Werk gründlicher studiert. Sie werden auch reichlich aufgewogen durch die Fülle abgerundeter Einzelausführungen, die je für sich vollendete Kunstwerke sind und zahlreiche Schönheiten aufweisen, sowie durch die psychologische Wahrheit und die allzeit sichere Kühnheit im Aufbau des Ganzen. Wenn dieser Eindruck jetzt nicht voll zur Geltung kommt, namentlich in der zweiten Hälfte, so liegt das wohl nicht daran, daß der Dichter hier noch nicht die letzte Feile angelegt hatte, sondern daran, daß andere Hände störend eingegriffen haben.

**5. Bearbeitung.** a. Zunächst scheint der Dichter manche Stücke mehrfach entworfen zu haben, um dann den Entwurf auszuwählen, der ihm am gelungensten schien. Einige der von ihm zurückgestellten Entwürfe sind dann von Späteren, die sie in seinem Nachlaß fanden, als Paralipomena zum Hiob nachgetragen worden. Das wurde uns besonders betreffs eines Teiles der Jahwereden wahrscheinlich (§ 146, 5), kann aber auch sonst hier und da geschehen sein. — b. Ferner wurde das Gedicht über die Un-erreichbarkeit der Weisheit (Kap. 28) eingeschaltet. Es stammt jedenfalls von einem geistesverwandten Dichter, der gleich dem des Hiob auf eine Lösung der Rätsel der Welt und des Menschenschicksals verzich-

ten zu müssen meinte, Gottes Weisheit aber anerkannte. Es ist nicht zur Ergänzung des Hiob verfaßt, schien aber, weil es die Stimmung dieses Buches zum Ausdruck brachte, einen Platz in ihm zu verdienen. — c. Daß das Buch den Durchschnittsweisen nicht zusagte, begreift man leicht, wurde doch ihre Lehre in ihm geradezu bekämpft. Es ist daher kein Wunder, daß sie korrigierende Ergänzungen zu ihm lieferten. Solche haben wir besonders in den Elihureden zu sehen, die vielleicht, ihrer Vierzahl nach zu schließen, eine Sammlung verschiedener Zusätze sind. Man hat sie oft recht gering eingeschätzt. DUHM nennt den Verfasser „dieser auffallend leeren Reden, der den Leser durch seine kindliche Eitelkeit unfreiwillig ergötzt“, einen „unreifen Schriftsteller“. Das ist unberechtigt. Die wenigsten Einzelheiten freilich von dem, was er sagt, sind wirklich neu; aber es muß anerkannt werden, daß er sie geschickter formuliert, und daß er im ganzen das Leiden Hiobs doch in eine wesentlich andere Beleuchtung rückt, indem er es nicht vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Vergeltung, sondern der Erziehung stellt. Es ist auch zuzugeben, daß er für manche Fälle eine zureichende Lösung des Problems des Leidens gibt und damit eine Reihe von Schwierigkeiten beseitigt, die dem Vergeltungsdogma im Wege stehen. Von seinem Standpunkt aus verdient er wirklich ein hohes Maß von Anerkennung. Der etwas anmaßende Ton, der namentlich in Kap. 32 hervortritt, ist in der Polemik begreiflich und darum wohl zu entschuldigen. Immerhin, dem ersten Dichter des Hiob wird er nicht gerecht, und eine für alle Fälle ausreichende Lösung des Leidensproblems hat er nicht zu geben vermocht. — d. Auch kleinere Korrekturen im Text hat sich das Buch gefallen lassen müssen, durch die allzu bedenkliche Aussagen Hiobs paralysiert werden sollen (vgl. zu Kap. 24). Doch finden sich solche nur vereinzelt. Sie konsequent durchzuführen, erschien wohl als unnötig, nachdem die Elihureden eine Generalkorrektur vollzogen hatten. Vielleicht haben wir es nur dieser zu verdanken, daß das Buch uns erhalten blieb, obwohl es der Durchschnittslehre der Weisen widersprach.

### Kapitel III.

#### Koheleth.

**Literatur:** Kommentare: AKNOBEL 1836; HEWALD 1837, 31867; FLITZIG (KEH) 1847, 2. Aufl. ed. WNOWACK 1883; EELSTER 1855; JGVÄHINGER 1858; EW HENGSTENBERG 1859; HAHAIN 1860; PDEJONG 1861; CHDGINSBURG 1861; OZOCKLER (LANGES Bibelwerk) 1868; HGRAETZ 1871; FDELITZSCH (KD) 1875; EHPUMPTRE (Cambridge Bible) 1881; ERENAN 1882; CHHWRIGHT 1883; WVOLCK (SZ) 1889; GWILDEBOER (MHC) 1898; CSIEGFRIED (NHK) 1898; ASCHOLZ 1901; VZAPLETAL 1905; GABARTON (ICC) 1908; KBUDDE (HSAT) 1910. — Zum Text: GERINGER, Der MT d. Koh. 1890; ADILLMANN, D. griech. Uebersetzungen d. B. Koh., SBAW 1892 S. 3 ff.; EKLOSTERMANN, De l. Koh. vers. Alex. 1892. — Abhandlungen:

Die ältere Literatur bis 1886 verzeichnet APALM, D. Qoh.-Literatur 1886; hervorzuheben sind: FWCUMBREIT, Coheleth scepticus de summo bono 1820. D. Einheit d. Buches Koh., StKr 1857 S. 7 ff.; PKLEINERT, D. Pred. Sal. (Progr. Berlin) 1864. Sind im B. Koh. außerhebr. Einflüsse anzuerkennen? StKr 1883 S. 761 ff. Zur religions- u. kulturgeschichtl. Stellung d. B. Koh., StKr 1909 S. 493 ff.; JSBLOCH, Ursprung u. Entstehungszeit d. B. Koh. 1872; AKUENEN, Qoh., ThT 1883 S. 113 ff.; GBICKELL, D. Pred. über d. Wert d. Daseins 1884; APALM, Qoh. u. d. nacharistotelische Philosophie (Progr. Mannheim) 1885; AKOHLER, Ueber d. Grundanschauungen d. B. Koh. 1885 (Univers.-Progr. Erlangen); EPFLEIDERER, D. Philosophie d. Heraklitus 1886 (S. 255 ff.); PMENZEL, D. griech. Einfluß auf Pred. u. Weish. Sal. 1889; ALODS, L'ecclésiastique et la philosophie grecque 1891; PHAUPT, The book of Ecclesiastes 1894, 1905, Koh. oder Welterschmerz in d. Bibel 1905; JSTRONG, A complete hermeneutical manual on the book of Ecclesiastes 1894; FVAHLBIECK, Beiträge zum Verständnis d. B. Koh. 1896; AKKUIPER, De integriteit van het boek Pred., ThT 1899 S. 197 ff.; TTYLER, Introduction of the book of Ecel. 1899; LLAVE, D. B. Koh. und d. Interpolationshypothese Siegfrieds 1900; NPETERS, Ecel. u. Ecclesiasticus, Bibl. Zeitschr. 1903 S. 47 ff., 129 ff.; AHMCNEILE, An introduction to Ecel. 1904; ASKAMENETZKY, D. Koh.-Rätsel, ZATW 1909 S. 63 ff.

### § 149. Namen und Inhalt des Buches Kohleleth.

**1. Namen.** Die Ueberschrift bezeichnet das Buch als  $\text{דְּבַר־קֹהֶלֶת}$ , und auch im weiteren Verlauf bezeichnet der Sprechende sich selbst als  $\text{קֹהֶלֶת}$ , resp. er wird von anderen so genannt (1.2.12 7.27 12.9.10). Danach wird das Buch selbst  $\text{סֵפֶר־קֹהֶלֶת}$  genannt. Die Deutung dieses Wortes ist streitig. Der Form nach ist es part. act.  $\text{קָהַל}$  von  $\text{קָהַל}$ , das sonst nur im Hiphil mit der Bedeutung „versammeln“ vorkommt (cf.  $\text{קָהַל}$  = Versammlung). Da die Form femininisch ist, ergänzt man zunächst ein femininisches Substantiv wie  $\text{מְדַבֵּרָה}$ . Aber dies erweist sich sogleich als unmöglich, zwar weniger deshalb, weil  $\text{קֹהֶלֶת}$  mit Salomo identifiziert wird, denn es fragt sich, ob diese Identifizierung ursprünglich ist, und ferner könnte Salomo als eine Inkorporation der Weisheit gedacht sein; wohl aber scheidet diese Ergänzung daran, daß  $\text{קֹהֶלֶת}$  stets maskulinisch konstruiert wird (7.27 lies  $\text{דְּבַר־קֹהֶלֶת}$ ), und daß viele Sprüche des Buches nicht in den Mund der Weisheit passen, vor allem die nicht, die der Weisheit den Wert absprechen. Am wahrscheinlichsten erklärt sich die femininische Form als Amtsbezeichnung. Diese bedeutet aber schwerlich „der Sammler“ im Sinne eines Sammlers eigener und fremder Sprüche (ZAPLETAL); denn wenn Kohleleth auch nach 12.9 ff. in diesem Sinn ein Sammler war, so wird doch  $\text{קָהַל}$  nie mit sachlichem, sondern nur mit persönlichem Objekt gebraucht, und außerdem ist es sehr fraglich, ob wir dem  $\text{קָהַל}$  die gleiche Bedeutung wie dem Hiphil zuschreiben dürfen. Am ratsamsten ist es, in  $\text{קֹהֶלֶת}$  den Leiter der Versammlung, den Prediger, zu sehen, wie denn auch schon die LXX  $\text{קֹהֶלֶת}$  mit  $\text{ἐκκλησιαστής}$  wiedergibt (dies der griechische und lateinische Name des Buches, ja nicht zu verwechseln mit Ecclesiasticus = Sirach). HIERONYMUS übersetzt entsprechend mit *concionator*, LUTHER mit Prediger.

**2. Inhalt.** Das Buch enthält eine Reihe von Reflexionen des Predigers ohne streng systematische Disposition. Alle Versuche, eine solche nachzuweisen, sind gescheitert. Themaartig wird in 1.2-3 das Ergebnis vorangestellt:

alles ist eitel; der Mensch hat keinen Gewinn von all seiner Mühe. Diese Behauptung zu begründen und dem Menschen in Anbetracht der allgemeinen Eitelkeit Ratschläge für sein praktisches Verhalten zu erteilen, ist der Zweck der folgenden Ausführungen. Alles Geschehen in der Welt vollzieht sich in einem ewigen Kreislauf, nie kommt etwas Neues dabei heraus (14-11). Der Prediger strebte nach weisheitsvoller Erkenntnis alles Geschehens, doch mehrte sich dabei sein Unmut im Hinblick auf die vielen Mängel und die Unmöglichkeit ihrer Abstellung (112-13). Er suchte Befriedigung im Genuß; aber wenn auch die dazu nötige Arbeit sein Herz erfreute, so verschaffte ihm doch der Ertrag keine Befriedigung (21-11). Er prüfte, ob die Weisheit einen Vorzug vor der Torheit habe; der einzige Vorzug war, daß der Weise mit sehenden Augen durch die Welt geht, aber schließlich haben Weise und Toren das gleiche Geschick, der Tod vernichtet beide (212-16). Da hatte er das Leben und all seine Mühe, denn der Ertrag käme doch nur andern zugut, und wer weiß, ob diese weise oder töricht sind (217-23)? So bleibt nur der Rat: man genieße das Gute, wo es sich bietet; doch hängt auch das von Gottes Belieben ab, der den Guten Weisheit und Freude, den Bösen aber Plagen beschert (224-26). Alles hat seine fest bestimmte Zeit (31-9); gewiß ist von Hause aus alles gut, was Gott gemacht hat, aber der Mensch kann es nicht erfassen und mit all seiner Mühe nichts ändern; darum bleibt nichts zu raten, als daß man genießt, was Gott einem beschert (310-15). Recht und Unrecht sind vielfach verwechselt, ein und dasselbe Geschick droht den Menschen und den Tieren (wer weiß, ob ihre Seelen nach dem Tode ein verschiedenes Geschick haben?); auch das lehrt, daß einem nichts übrig bleibt, als das Gute zu genießen, wie es sich bietet (316-22). Sieht man die vielen ungetrockneten Tränen, dann möchte man die Toten glücklicher preisen als die Lebenden, und noch mehr die, die nie geboren sind (41-3). Wieviel Neid auf die Tüchtigen, wieviel Genuß bei den Toren (44-6)! Wieviele stehen im Leben allein da ohne einen Helfer (47-12)! Die Alten werden stumpf; man jubelt den Jungen zu, die emporkommen, und schließlich sagt man sich doch auch von ihnen los (413-16). Es folgen einzelne Ratschläge mit Bezug auf Opfer, Gelübde und das Verhalten beim Erblicken von Unrecht (417-58). Reichtum an Geld macht nicht glücklich (59-16). Das Beste ist, Gottes Gaben zu genießen (517-19). Reichtum oder langes Leben ohne Genuß ist ein schweres Leid (61-6). Alles Mühen ist umsonst, die Begierde wird nie gestillt; daher ist es besser, zu genießen, was man hat (67-9). Das Geschick des Menschen ist ein für allemal bestimmt; alles Hadern mit ihm hat keinen Sinn (610-12). Besser ernst als frivol sein (71-6)! Besser Gelassenheit als törichter Unmut (77-14)! Halte Maß in der Frömmigkeit und in der Torheit (715-24)! Warnung vor dem Weib als dem schlimmsten Uebel (725-29). Sei vorsichtig im Verkehr mit der Obrigkeit (81-5)! Alles ist vorausbestimmt; aber schlimm ist es, daß der Mensch sein Geschick nicht voraussehen und nicht ändern

kann (86-8). Oft geht es den Gottlosen gut (freilich nur vorübergehend), den Frommen schlecht, der Mensch vermag Gottes Verhalten nicht zu ergründen; schließlich haben alle ein und dasselbe Geschick; daher genieße man, solange es Gott zuläßt, das Gute, das man hat (89-910). Alles ist vom Zufall beherrscht, Verdienst wird nicht gewürdigt; konkretes Beispiel: ein Armer rettet durch seine Weisheit eine belagerte Stadt, aber man gedenkt es ihm nicht (911-16). Allerlei Weisheitsregeln (917-1020). Man rechne klug mit allen Möglichkeiten der Zukunft (111-8)! Man genieße die Freuden der Jugend, ehe die bösen Tage des Alters kommen (119-128)! Den Schluß bildet ein rühmendes Wort über Kohleth, der selbst ein Weiser war und eifrig Worte der Weisen sammelte (129-11), und eine Warnung vor unnützem Grübeln; die Summe des Ganzen sei: fürchte Gott, denn er richtet alles Tun der Menschen (1212-14).

### § 150. Kritische Analyse des Buches Kohleth.

**1. Das Hauptproblem des Buches** liegt in seiner widerspruchsvollen Welt- und Lebensanschauung. **a.** Vorwiegend ist die Lehre des Buches von **Pessimismus und Skeptizismus** erfüllt und getragen. Alles Geschehen vollzieht sich in einem ewigen Kreislauf, in dem alles sich wiederholt und gar nichts Neues geschieht, in dem es daher auch keinen Fortschritt gibt. Mitten hinein ist der Mensch gestellt mit seinem Trieb zum Erkennen, mit seinem Streben, vorwärts zu kommen und sein Geschick zu verbessern, mit seinem sittlichen Urteil und mit seinem Verlangen nach Glück. Aber er vermag die Welt nicht mit seinem Denken zu erfassen, daher auch sein Verhalten ihren Gesetzen nicht anzupassen. So steht er dem Ablauf des Geschehens gegenüber wie einem blinden Fatum oder wie einem vom bloßen Zufall beherrschten Spiel, dem er sich widerstandslos unterwerfen muß. Zwar wird gelehrt, daß es von einem sittlichen Gesetz beherrscht ist: dem Frommen soll es allezeit gut, dem Frevler schlecht gehen; aber die Erfahrung widerspricht dem. Der eine sucht sein Glück zu mehren, indem er arbeitet und Schätze anhäuft: aber irdischer Besitz ist nicht immer beglückend, manchem wird der Genuß seines Reichthums vergällt, und auch, wenn das nicht der Fall ist, gibt er doch keine wahre und dauernde Befriedigung. Der andere sucht in tollem Sinentaumel allen Ernst zu ersticken; aber das ist Narrheit und kein wahres Glück. Schließlich macht der Tod allen ein gleiches Ende, ob einer fromm oder gottlos war, ob ein Weiser oder ein Tor; was sie erarbeitet haben, nützt ihnen nichts, denn sie können nichts mitnehmen, und den Weisen mag wohl der Gedanke quälen, ob der, dem er es hinterläßt, ein Weiser oder ein Tor ist. Wozu da alles Mühen und alles Streben, sei es nach Erkenntnis oder nach Frömmigkeit oder nach Schätzen? Alles ist eitel und Streben nach Wind! Nichts anderes ist zu raten, als daß man die Dinge nimmt, wie sie einmal sind, sich das Grübeln spart und das

Gute, das einem begegnet, nach Möglichkeit genießt. Dieser Rat klingt immer wieder durch als das Resultat alles Denkens und Beobachtens und scheint das einzige Positive zu sein. — **b.** Aber neben diesen Gedanken stehen andere, der **traditionellen Frömmigkeit** entsprechendere. Da ist zunächst der Glaube an einen Gott, der gewiß alles gut und schön geschaffen hat und alles Geschehen leitet, nur daß der Mensch sein Tun nicht zu erfassen vermag. Nie äußert sich auch nur der leiseste Zweifel an seiner Existenz. Von ihm hängt es ab, ob ein Mensch glücklich ist oder nicht, ob er den Lohn seiner Mühe genießen kann oder nicht. Daher soll man seine Pflichten gegen ihn erfüllen, wenn auch eine forcierte Frömmigkeit keinen Zweck hat und unter Umständen gar zum Schaden gereichen kann. Denn er gibt Gutes, wem er will, ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit. Aber gelegentlich klingt es auch anders: Gott ist ein gerechter Vergelter; Frömmigkeit belohnt er, Sünde bestraft er, wenn auch nicht immer sofort. Der Frömmigkeit und Weisheit, denen so oft jeder Vorzug vor der Torheit abgesprochen wird, wird daher gelegentlich doch ein Wert zuerkannt, und das nicht bloß mit Rücksicht auf den Lohn, sondern auch abgesehen von ihm, denn Weisheit bringt das Herz in die rechte Verfassung. — Auch in Kleinigkeiten zeigen sich Widersprüche. So heißt es 42, die Toten seien besser daran als die Lebenden, während nach 94 das Leben dem Tode immer noch vorzuziehen ist; nach 321 ist es ungewiß, ob der Geist des Menschen nach dem Tode aufwärts steigt (statt  $\text{הַיְיָלָה}$  und  $\text{הַיְיָרָת}$  lies  $\text{הַיְיָלָה}$  und  $\text{הַיְיָרָת}$ ; die Punktation des MT beruht auf einer dogmatischen Korrektur), nach 127 dagegen ist es sicher der Fall. — Am schärfsten zeigt sich der Widerspruch am Schluß des Buches. Koheleth schließt seine Lehre mit der Mahnung: freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, denn alles sonst ist eitel! Das Fazit des Ganzen aber wird in dem Satze angegeben: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn Gott wird alles Tun der Menschen richten!

**2.** Für das in der widerspruchsvollen Lehre liegende Problem hat man **verschiedene Lösungen** versucht. **a.** Man betrachtet das Buch als einen **Dialog** zwischen einem Lehrer und Schüler oder zwischen der falschen und wahren Weisheit (so HERDER, Briefe d. Stud. d. Theol. betreffend XI, EICHORN in den ersten Ausgaben der Einleitung, SCHENKEL, Bibellexikon III S. 554 ff.). Gegen diese Lösung spricht, daß der Verfasser die Verteilung der Worte auf die Redenden nicht angedeutet hat: das hätte er aber tun müssen, wenn er nicht gröblich mißverstanden werden wollte. — **b.** Man meint, alle Lehren des Buches stammen von einem einzigen Autor, und ihre Widersprüche erklären sich daraus, daß die **Welt- und Lebensanschauung des Verfassers keine einheitliche** ist. Zwei Seelen ringen in seiner Brust. Auf der einen Seite steht die natürliche Betrachtungsweise der Dinge, die von göttlicher Vergeltung, von einem wirklichen Fortschritt in der Welt, von einem praktischen Nutzen der Weisheit und Frömmigkeit nichts zu er-

kennen vermag, auf der andern Seite der Glaube an einen guten und gerechten Gott, an den Wert der Weisheit und Frömmigkeit. Zweifelhaft ist dann nur, ob dies Ringen ohne rechtes Ergebnis bleibt oder mit dem Schluß des Glaubens endet; das hängt wesentlich davon ab, ob man den Schluß des Buches für einen Zusatz oder für echt hält. Sicher ist diese Auffassung des Zwiespaltes bis zu einem gewissen Grade richtig. Es liegt im Wesen des Pessimismus und Skeptizismus, daß sie nicht zu einer einheitlichen Lebensanschauung gelangen. Aber es ist sehr die Frage, ob sich so alles erklärt; vgl. darüber weiter Nr. 3. — c. Die dritte Auffassung geht dahin, daß die Widersprüche ganz oder teilweise ihren Grund in einer **Ueberschneidung** des Buches haben. Diese wollte den wesentlich pessimistischen und skeptischen Ausführungen Kohleleths die Spitze abbrechen und brachte daher hier und da Korrekturen und Ergänzungen an. Zuerst wurde so die Echtheit des Schlusses 12<sup>9-14</sup> in Zweifel gezogen (DÖDERLEIN 1784, ebenso die meisten Neueren; verteidigt wurde die Echtheit besonders durch EWALD, KUENEN und CORNILL). Dann wurden die Zweifel auch auf einzelne andere Stellen ausgedehnt, namentlich auf 11<sup>9</sup>, 12<sup>1a,7b</sup> (GEIGER 1862), und weiter auf 3<sup>17</sup> 7<sup>5</sup> 8<sup>12</sup> f. (BICKELL). Am weitesten ging SIEGFRIED: in dem Bestreben, für Kohleleth eine vollkommene Einheitlichkeit der Lehre zu gewinnen, sprach er diesem alles ab, was mit seinem Hauptsatz „alles ist eitel“ irgendwie in Widerspruch steht, und gleichzeitig suchte er die Zusätze zu klassifizieren. Danach soll das Werk Kohleleths (Q<sup>1</sup>) zunächst von einem epikuräisch gerichteten Sadduzäer (Q<sup>2</sup>) bearbeitet sein, von dem 3<sup>22</sup> 5<sup>17-19</sup> 7<sup>14</sup> 16 8<sup>15</sup> 9<sup>4,7-10,12</sup> 10<sup>19</sup> 11<sup>7,8a,9a,10</sup> 12<sup>1<sup>b</sup>-7a</sup> stammen, sodann von einem Mitgliede der Zunft der Weisen (Q<sup>3</sup>), der 2<sup>13,14a</sup> 4<sup>5</sup> 6<sup>8,9a</sup> 7<sup>11,12,19</sup> 8<sup>1</sup> 9<sup>13-18</sup> 10<sup>1-3,12-15</sup> hinzufügte, endlich von einem den Lehren von der göttlichen Weltleitung und deren Gerechtigkeit ergebenden Frommen (Q<sup>4</sup>), auf den 2<sup>24b-26a</sup> 3<sup>11,13,14,17</sup> 4<sup>17-5</sup> 1<sup>3-5,6b,7</sup> 6<sup>10-12</sup> 7<sup>13,17,23-25,29</sup> 8<sup>2-8,11-13</sup> 9<sup>1</sup> 11<sup>5,9b</sup> 12<sup>1a,7b</sup> zurückgehen; dazu kommen dann noch Zusätze, die im einzelnen nicht klassifiziert werden können und vorzugsweise Ratschläge der Lebensklugheit enthalten (Q<sup>5</sup>: 4<sup>9-12</sup> 5<sup>2,6<sup>b</sup>,8,11</sup> 7<sup>1a,5,6a,7-10,18,20-22</sup> 10<sup>4,8-11,16-18,20</sup> 11<sup>1-4,6</sup>). Ein Redaktor R<sup>1</sup> stellte die verschiedenen korrigierten Ausgaben zusammen und fügte 1<sup>1</sup> und 12<sup>8</sup> sowie eine Reihe gedankenloser Schlußformeln (z. B. 2<sup>26</sup> 3<sup>19</sup> 6<sup>9</sup> 7<sup>6b</sup>) hinzu. Schließlich wurden noch Anhänge nachgetragen (Epilog 1: 12<sup>9-10</sup>; Epilog 2: 12<sup>11-12</sup>; R<sup>2</sup>: 12<sup>13-14</sup>). In eingehender Kritik hat LAUE diese Hypothese so zu vereinfachen gesucht, daß er Q<sup>2</sup>, Q<sup>3</sup> und Q<sup>5</sup> mit Q<sup>1</sup> identifizierte (so daß Kohleleth selbst schon Widerspruchsvolles lehrte), Q<sup>4</sup> aber R<sup>1</sup> und den Verfasser des Epilogs gleichsetzte. McNEILE nimmt eine zweifache Bearbeitung an, durch einen Weisen (SIEGFRIED: Q<sup>3</sup>), dem 4<sup>5,9-12</sup> 6<sup>7,9a</sup> 7<sup>1a,4-12,19</sup> 8<sup>1</sup> 9<sup>17-10</sup> 3<sup>8-15,18,19</sup> 12<sup>11-12</sup> angehören, und durch einen Frommen (SIEGFRIED: Q<sup>4</sup>), der 2<sup>26</sup> 3<sup>11<sup>b</sup>,17</sup> 4<sup>17</sup> 5<sup>6</sup> 7<sup>18<sup>b</sup>,26<sup>b</sup>,29</sup> 8<sup>2</sup> 3<sup>a,5,6a,11-13</sup> 11<sup>9b</sup> 12<sup>1a,13-14</sup> schrieb. Ähnlich urteilt auch BARTON.



**3. Das Recht einer beschränkten Bearbeitungshypothese. a. Koheleth's Lebensanschauung war nicht einheitlich.** SIEGFRIEDS Meinung, Koheleth müsse eine absolut konsequente Lehre vorgetragen haben, ist eine an sich nicht einmal wahrscheinliche *petitio principii*. Tatsächlich gelingt es ihm auch nicht, für  $Q^1$  eine vollkommene Einheitlichkeit zu erreichen. Beispielsweise sieht Koheleth ein schlimmes Uebel darin, wenn einer alles mögliche Gut besitzt, an dem er sich freuen könnte, Gott aber ihm den Genuß versagt (6<sub>2</sub>). Das setzt voraus, daß er den Genuß irdischer Güter für ein wirkliches Glück hält, und so preist er denn auch den Genuß als das einzige Glück des öfteren an (z. B. 2<sub>24</sub> 3<sub>12</sub>). Er selbst hatte viele Güter erworben, und es war ihm gestattet, sie auch zu genießen, aber der Genuß gewährte ihm keine wirkliche Befriedigung (2<sub>1-11</sub>), und so hält er es für besser, die Stätten des Ernstes als die der Freude aufzusuchen (7<sub>15</sub> ff.). Auch die Weisheit erklärt Koheleth für eitel, denn sie schafft keinen Gewinn und mehrt nur die Erkenntnis der Eitelkeit und damit den Unmut (1<sub>12-15</sub>). Und dennoch ist kein Zweifel daran möglich, daß Koheleth der Weisheit doch einen Vorzug zuerkennt und selbst an der Weisheit hängt. Ihn beunruhigt der Gedanke, ob sein Erbe ein Weiser oder ein Tor sein wird (2<sub>19,21</sub>), ein armer, aber weiser Jüngling erscheint ihm besser als ein alter, törichter König (4<sub>13</sub>); daß Toren oft geehrt werden, Weise oft nicht den Lohn ihrer Tüchtigkeit empfangen, erscheint ihm als ein schlimmes Uebel (10<sub>5</sub> ff.). Man müßte also den Inhalt von  $Q^1$  noch viel weiter zusammenstreichen, als SIEGFRIED es getan hat; aber was bleibt dann schließlich übrig?

**b. Erklärung der widerspruchsvollen Lebensanschauung.** Man wird nicht umhin können, Koheleth selbst eine widerspruchsvolle Lebensanschauung zuzuschreiben. Und das ist so unnatürlich nicht. Sicher ist er in seiner Jugend ein frommer Jude gewesen, der den Unterricht der Weisen genossen hatte. Erst, als er mit den Augen eines Gebildeten die Welt und das Leben selbständig betrachtete, erkannte er, daß sie viel komplizierter, viel rätselvoller waren, als man ihn gelehrt hatte. Aber er gehörte nicht zu den leichtsinnigen Naturen, die nun einfach alles über Bord werfen, sondern er forschte mit Ernst und mit Wahrheitssinn, und mit Schmerz sah er sich genötigt, eins nach dem andern als eitel anzuerkennen. Bei einem solchen Mann ist es nicht zu verwundern, wenn er doch von seinem einstigen Besitz festhält, was er irgend festhalten kann. Er wird auch die Dinge zu verschiedenen Zeiten verschieden beurteilt haben, je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus er sie betrachtete. Stößt ihn die tolle Narrheit der Toren ab, so empfindet er es als etwas Gutes, daß er zu den Weisen gehört; versucht er aber mit seiner Weisheit die Rätsel der Welt zu lösen, so erkennt er, daß sie es nicht vermag, daß sie eitel ist. Sieht er wie alles Streben zu nichts führt, so empfiehlt er als einziges Glück, daß man das Gute genießt, wo und wie es sich bietet, ohne sich durch Reflexionen im Genuß stören zu lassen, und empfindet

solches Genießen mit Dankbarkeit als ein Geschenk Gottes. Auf der andern Seite hat er doch auch erfahren, daß das Genießen nicht in des Menschen Macht steht, sondern vom Belieben Gottes abhängt, und daß es allein auch keine wahre Befriedigung für den Weisen bietet. Es fehlt ihm eben anstelle des Glaubens, an dem er irre geworden ist, ein anderer, besserer, der ihm eine sichere Stellung zu den Fragen des Lebens ermöglichte, ein Glaube, den er aber aus eigener Kraft nicht gewinnen kann. So ist das Buch ein religionsgeschichtlich wichtiges Zeugnis dafür, daß das Judentum das tiefste Selmen nicht zu erfüllen vermag und über sich hinausweist auf ein Evangelium, das dem Menschen die rechte Stellung auch den Rätseeln des Lebens gegenüber gibt.

**c. Gleichwohl ist die Annahme einer Bearbeitung nicht zu umgehen.** Zu dieser Annahme zwingt uns die Tatsache, daß der Gedanke einzelner Abschnitte unverständlich ist, wenn wir nicht einen Satz ausschalten. Wenn z. B. in 2<sup>24</sup> ff. wirklich gelehrt wäre, daß die Möglichkeit des Genusses von Gott abhängt, dieser sie aber dem Guten gewährt und dem Bösen versagt, so könnte Kohleleth unmöglich schließen, so sei auch das eitel und Streben nach Wind. Dieses Urteil ist nur möglich, wenn v<sup>24</sup> f. besagen, es sei eine zweifelhafte Sache, ob man sein Gut genießen könne, denn das hänge von Gottes Willkür ab, wenn also v<sup>23abz</sup> ausgeschieden werden. Ebenso, wenn Kohleleth 3<sup>16</sup> f. gelehrt hätte, daß die Verkehrung von Recht und Unrecht durch Gottes Gericht aufgehoben wird, könnte er unmöglich fortfahren, das sei so von Gott geordnet, damit die Menschen sähen, daß sie keinen Vorzug vor den Tieren haben und von dem gleichen Zufall wie diese beherrscht werden; diese Fortsetzung ist nur dann möglich, wenn wir 3<sup>17</sup> streichen. Aehnlich widersprechen auch 8<sup>11-13</sup> dem Zusammenhang, in dem sie stehen. Solche Fälle lehren, daß manche Behauptungen Kohleleth's einem Bearbeiter korrekturbedürftig erschienen; sie rechneten nicht mit der Vergeltungslehre oder leugneten sie geradezu. Man wird daraus freilich nicht schließen dürfen, daß Kohleleth von einer Vergeltung nie und nirgends etwas wissen wollte; Aussprüche wie 5<sup>5</sup> ff. können sehr wohl von ihm stammen, denn sie setzen nicht mehr voraus, als daß der Sünder Gefahr läuft, bestraft zu werden, behaupten aber keineswegs, daß Gott immer gerecht vergilt, lassen also Ausnahmen, die Kohleleth solchen Anstoß bereiten, wohl zu. Dagegen müssen die Sätze, welche die Vergeltung als sicher hinstellen, allerdings wohl ausnahmslos für Zutaten des Bearbeiters erklärt werden (vgl. außer den angeführten noch Stellen wie 7<sup>18b</sup> 8<sup>5</sup> 11<sup>9b</sup> 12<sup>13-14</sup>). — Auch sonst dürfte manches Kohleleth abzusprechen sein. So sind z. B. 5<sup>17-18</sup> eine genaue Parallele zu 2<sup>24</sup> f.; der Schlußsatz, der Genuß sei ein Geschenk Gottes, wird daher bei Kohleleth den gleichen Sinn wie in 2<sup>24</sup> f. gehabt haben; er sei eine ungewisse Sache (cf. 6<sup>1</sup> ff.), 5<sup>19</sup> aber deutet den Satz anders: der Genuß ist ein dankenswertes Geschenk Gottes, denn er tröstet über so viele

Unbilden hinweg. Aehnlich fallen im Zusammenhang auf z. B. 7<sup>25b,29</sup>. — Wenn aber so auch in einzelnen Fällen Bearbeiterzusätze mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nachzuweisen sind, so ist doch im ganzen die Grenze zwischen Originalem und Sekundärem kaum zu ziehen, und so wird man mit dem Urtheil im einzelnen zurückhaltend sein müssen.

**4. Ein zweites Problem bietet die Anordnung der Aussprüche.** Es fehlt an einer klaren Disposition und einem natürlichen Fortschritt der Gedankenentwicklung. Das hat BICKELL durch eine Blattverschiebungshypothese erklären wollen. Die 22 Blätter, aus denen die Buchrolle zusammengesetzt war, seien aus dem Leim gegangen und falsch zusammengeordnet. Dabei hätte der Ordner einen besseren Zusammenschluß durch Umstellungen und kleine Aenderungen an den Grenzen notdürftig zu erreichen versucht, und eben an diesen Korrekturen glaubt BICKELL die Blattgrenzen konstatieren zu können; ja er glaubt, durch Trennung der Blätter und besseres Zusammenfügen die ursprüngliche Anordnung wiederherstellen zu können. Diese Hypothese hat mit Recht keinen Anklang gefunden: BICKELLS Wiederherstellungsversuch ist nicht frei von Willkür und befriedigt auch nicht völlig. Man wird überhaupt eine strenge Disposition nicht erwarten können, da eine solche auch in andern jüdischen Literaturwerken fehlt. Koheleth wird seine Reflexionen so zu Papier gebracht haben, wie sie ihm kamen, ohne auf eine sachliche Disposition Bedacht zu nehmen. Es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er seine Niederschriften gar nicht für die Veröffentlichung bestimmte und erst ein Späterer sie aus seinem Nachlaß herausgab (cf. Nr. 5).

**5. Die Persönlichkeit Koheleths.** a. **Koheleth und der Verfasser des Buches.** So wie uns das Buch vorliegt, will es nicht von Koheleth selbst verfaßt sein, sondern nur die Worte Koheleths mitteilen. Das ergibt sich daraus, daß von Koheleth mehrfach in der dritten Person gesprochen wird (11.2 7<sup>27</sup> 12<sup>8</sup> und besonders 12<sup>9</sup> ff.). Der Verfasser unterscheidet sich also deutlich von Koheleth. Da fragt sich nun: ist das nur eine schriftstellerische Fiktion, oder hat der Verfasser wirklich vorgefundene Aufzeichnungen Koheleths nur herausgegeben? Für die letztere Annahme spricht der Epilog 12<sup>9</sup> ff. Handelte es sich nur um eine schriftstellerische Fiktion, wäre also der Verfasser mit Koheleth identisch, so würde er sich selbst hier in unschöner Weise loben, während diese Schlußsätze unanstößig sind, wenn wir sie einem Herausgeber zuschreiben, der dem eigentlichen Autor damit ein ehrendes Denkmal setzen wollte. Freilich zwingend ist dieser Schluß nicht. Denn es wäre immerhin möglich, daß dieser Epilog nicht vom ersten Herausgeber stammte, sondern von einem späteren, und daß der erste Herausgeber sich doch nur einer schriftstellerischen Fiktion bediente, wenn er sich von Koheleth unterschied. — b. **Koheleth und Salomo.** Soviel aber ist klar, daß der Verfasser von 12<sup>9</sup> ff. Koheleth nicht für einen König hält.

Er schildert ihn als einen Weisen, als Lehrer des Volkes und Sammler von Sprüchen, läßt aber mit keinem Wort durchblicken, daß er Herrscherstellung einnahm. Daher werden die Worte, welche Kohleleth mit dem König Salomo identifizieren, erst später hinzugefügt sein (in 11 alles außer **וְיָסַדְתָּ** **לְיִשְׂרָאֵל**, ferner 112 von **וְיָסַדְתָּ** an, in 116 das **וְיָסַדְתָּ לְיִשְׂרָאֵל** und in 279 das **וְיָסַדְתָּ לְיִשְׂרָאֵל**). Kohleleth mit Salomo zu identifizieren wurde den Späteren dadurch nahegelegt, daß er als das Urbild der Weisen galt, und daß I Reg 81 von ihm berichtet wird „er versammelte (**וְיָסַדְתָּ**) die Aeltesten Israels“. Dazukam, daß manche Aussagen Kohleleths am besten von Salomo verständlich zu sein schienen (z. B. 24 ff.), wobei freilich übersehen wurde, daß Sprüche wie 413 ff. 82 ff. 913 ff. 104 ff. nicht in den Mund Salomos passen. Sicherlich hat nur die Meinung, daß das Buch auf Salomo zurückgehe, seine Aufnahme in den Kanon veranlaßt, trotz der Bedenken, die der Inhalt erregen mußte, und die durch die Zusätze nur teilweise geloben waren (vgl. § 24, 4b, 5).

6. Eine Besprechung verlangt schließlich noch **der zweite Epilog** (1212-14). Während der erste Epilog (129-11) Kohleleths Worte als die eines tüchtigen Lehrers und Weisen rühmt, empfiehlt der zweite Vorsicht; es werden gar viele Bücher geschrieben, da ist es besser, man verzichtet auf vieles Studieren und hält sich einfach an das, was aller Weisheit Schluß ist: im Hinblick auf Gottes Gericht fürchte Gott und halte seine Gebote! Es ist klar, daß der Verfasser dieser Worte den Ausführungen Kohleleths mit Bedenken gegenübersteht. Am liebsten würde er sein Buch unterdrücken. Aber das ging nicht mehr an, vielleicht weil Kohleleth bereits mit Salomo identifiziert war. So fügt er ihm wenigstens ein warnendes Nachwort bei, das seinen gefährlichen Lehren die Spitze abbrechen soll. Möglicherweise gehen auf die gleiche Hand auch die korrigierenden Zusätze im Innern des Buches zurück. — Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Nachwort nur dem Buche Kohleleth gilt oder einer ganzen Gruppe von Weisheitsschriften (so KROCHMAL † 1840, *More neboche ha-zeman* XI 8 ed. ZUNZ 1851, ferner GRAETZ, REXAN u. a.). Sicher entscheiden läßt sich diese Frage nicht; verständlich sind 1212-14 auch dann, wenn sie sich nur auf unser Buch beziehen.

### § 151. Die Abfassungszeit des Buches Kohleleth.

1. An eine Abfassung unseres Buches durch Salomo kann nach dem in § 150, 5b Ausgeführten nicht gedacht werden. Daß das Buch erst in spätnachexilischer Zeit verfaßt sein kann, ergibt sich vor allem aus seinem **sprachlichen Charakter**. Ausführliche Analysen desselben bieten z. B. die Kommentare von DELITZSCH, WRIGHT, GRAETZ und besonders SIEGFRIED. Er zeigt bereits nahe Verwandtschaft mit der neuhebräischen Sprache der Mischna. Beispielsweise seien angeführt: **וְ** als Femininum zu **וְ**, ihre Verstärkung durch **וְ** resp. **וְ**, ihre Artikellosigkeit, auch wo sie attributiv gebraucht sind; **וְ** für **וְ** (auch = **וְ**), namentlich auch in Verbindungen wie

מֵהַרֶשֶׁת (= id quod), בַּשָּׁמַיִם, בְּשֵׁל אֶשֶׁר, בְּשֵׁל אֶשֶׁר, בְּשֵׁל אֶשֶׁר (beachte auch die Häufung der Partikeln); die Vorliebe für Neubildungen im Gebiete des Nomens (im Femininum oder im Plural oder mit den Ableitungssilben ן und ת); zahlreiche Metaplasmen im Gebiet des Verbums (אִשָּׁה und לִיבָה, שֵׁשׁ und שֵׁשׁ), der Gebrauch sonst nicht üblicher Konjugationen, das Schwinden der Kohortativ- und Konsekutivformen (nur noch drei Beispiele derselben), die Bildung des Präsens durch das Partizipium, die pleonastische Beifügung von אֵיךְ אֵיךְ אֵיךְ etc. Das Lexikon Koheleth's weist zahlreiche späthebräische Worte oder alte in späten Bedeutungen auf, z. B. פָּן Pi. abwägen, כִּלְיָהּ feiern, קָוָה Grube, חֶסֶד Defizit, חֶסֶד Rechnung, יָדָה Vorteil, Vorzug, מֵיִן arm, כֶּסֶף Torheit, שְׂכָלֹת, כְּסָלֹת, כְּסָלֹת Mühe, Arbeit, רָצִין Streben, שָׁלַח herrschend, זָמַן Zeit, קָמַם sammeln, מְדִינָה Bezirk, מָדָע Wissen, בָּהָל Pi. übereilt handeln, קָדַר erforschen, הָלַךְ dahingehen, sterben, חֶלֶק Lohn, Arbeitsertrag etc. Viele dieser Worte sind Aramaismen, die in Koh so gedrängt auftreten wie in keinem andern Buche des AT (KAUTZSCH, Aramaismen 1902, zählt 29 mit 69 Belegen!). Daß auch Gräzismen in Koh vorkommen, ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, wenn auch ihre Zahl streitig ist; vgl. z. B. עֲשֵׂת טִיב = εἶπὲν καλῶς, יָיִן טוֹבָה = εὐγμερία, טִיב אֶשֶׁר יָשָׁה = καλὸς ἀγαθός, הִירָה = σκέπτεσθαι = philosophieren. Danach müssen wir mindestens bis in die griechische Periode hinabgehen.

2. Zu einer so späten Ansetzung nötigt uns auch der **Charakter des Inhaltes**. Koheleth ist an der individuellen Vergeltungslehre der jüdischen Weisen irre geworden und ist darin dem Verfasser des Hiob verwandt; gleich diesem erklärt er es für unmöglich, das Tun Gottes mit dem menschlichen Verstand zu begreifen. Aber die Skepsis trägt bei Koheleth einen ganz anderen Charakter als im Buche Hiob. Dort ist ihr Anlaß die Selbstbehauptung des guten Gewissens, erst in zweiter Linie stützt sie sich auf Erfahrungstatsachen in der umgebenden Welt; dort führt sie in schwere religiöse Konflikte hinein, um endlich in glaubensvoller und demütiger Unterwerfung zu endigen. Hier ist sie viel umfassender, denn sie gründet sich auf philosophische Erwägungen; sie führt nicht in religiöse Konflikte, denn der Verfasser hat kein persönliches Verhältnis zu Gott oder hat es wenigstens nicht mehr; sie endet daher auch nur in bloßen Klugheitsratschlägen und in der Hauptsache in dem Rat, auf alles ideale Streben als auf etwas Eitles zu verzichten und nur darauf bedacht zu sein, daß man das Gute, das einem beschert wird, nach Möglichkeit genieße. Man sieht leicht, daß hier ein fremdartiger Geist eingedrungen ist; die Zweifel Hiob's liegen im Bereich rein jüdischer Religiosität, die Koheleth's sind nur verständlich auf dem Hintergrund des Ringens zweier Weltanschauungen, der jüdischen, die wesentlich religiös ist, und einer andern, die rein weltlich ist, und zum großen Teil die jüdische bereits verdrängt hat. Es kann kein Zweifel sein, daß diese andere Weltanschauung griechischen Einflüssen zu verdanken ist. Griechisch

ist insbesondere der Gedanke, daß alles Geschehen sich in einem ewigen Kreislauf vollziehe, und überhaupt das Streben, die ganze Welt einheitlich zu begreifen. Der Versuch freilich, Kohleth als Anhänger irgendeines bestimmten griechischen philosophischen Systems aufzufassen (Heraklit, Stoa, Epikur), ist verfehlt. Kohleth ist kein eigentlicher Philosoph. Man versteht ihn nur von der Annahme aus, daß er von den verschiedensten philosophischen Gedanken in der Form berührt war, in der sie in die breite Masse des Volkes durchgesiebert waren und die allgemeine Denkweise beeinflußten. Kohleth gehörte also sicher den Kreisen der hellenistisch Gesinnten an, die wir im Judentum seit etwa dem Ausgang des 3. Jh. vorfinden.

3. Zur genaueren Bestimmung der Abfassungszeit hat man **das literarische Verhältnis von Koh zu andern Schriften** geprüft. Ob die Sap. Sal. (1. Jh. v. Chr. § 175,3) bei ihrer Polemik gegen die Gottlosen (Kap. 2) gerade auch an Koh denkt, bleibt trotz mancher Berührung mit diesem Buche doch einigermaßen zweifelhaft. Im ganzen paßt die Schilderung der Gottlosen doch nicht recht auf Kohleth: sie gehen in vielen Beziehungen weit über Kohleth hinaus. Immerhin spricht die Tatsache, daß der zersetzende Einfluß griechischer Denkweise bei Kohleth noch bei weitem nicht so stark ist als bei den von der Sap. Sal. Bekämpften, dafür, daß Koh einer erheblich früheren Zeit angehört. — Dagegen scheint allerdings im Buche Sirach (etwa um 180, hebr. Text) mehrfach auf Koh Bezug genommen zu sein, vgl. Sir 53 mit Koh 315; Sir 1325 mit Koh 81; Sir 40n mit Koh 321 127 (cf. NÖLDEKE, ZATW 1900 S. 91 ff.). Die untere Grenze bildet also für Koh etwa die Zeit um 180. Doch ist zuzugeben, daß der Schluß nicht ganz zwingend ist; das Zusammentreffen in einzelnen Ausdrücken kann zufällig oder durch die Benutzung der gleichen Quelle veranlaßt sein.

4. Endlich kommen für die Datierung die vorausgesetzten allgemeinen Zeitverhältnisse und die **zeitgeschichtlichen Anspielungen** in Betracht. Koh klagt über die Willkür der Regenten, die Erhebung gemeiner Menschen zu hohen Ehrenstellen, die Ungerechtigkeit der Beamten etc. Das läßt uns an Verhältnisse denken, wie sie sich im 3. Jh. herausbildeten, erlaubt aber keine bestimmtere Datierung. Unter den Anspielungen auf bestimmte Vorgänge kommen besonders 413 ff. 913 ff. in Betracht. Aber es gelingt nicht, diese mit Sicherheit zu identifizieren. Bei 913 ff. denkt man gern an die Verteidigung von Syrakus durch Archimedes, der jedoch der Erfolg fehlte, oder an die Verteidigung von Beth-Sura (I Makk 621, II Makk 1319 ff.), wo aber ein armer Weiser keine Rolle spielte; bei 413 ff. denkt man ganz willkürlich an Ptolemaeus V oder an Alexander Balas.

5. **Ergebnis.** Alles in allem empfiehlt sich am meisten eine Ansetzung von Koh etwa um 200, wie sie auch von der Mehrzahl der Neueren vertreten wird. Ausgeschlossen ist jedenfalls eine Erklärung aus dem Ende der Persezeit (UMBREIT, EWALD, GINSBURG, DELITZSCH, VOLCK, CHEYNE, STRACK

u. a.). Dagegen kann eine etwas spätere Ansetzung als die etwa um 200 namentlich im Hinblick auf den Sprachcharakter nicht für ausgeschlossen gelten, wenn man die literarischen Beziehungen von Sir zu Koh nicht für entscheidend hält (z. B. HAUPT, BERTHOLET u. a.). Doch wird man kaum soweit hinauszugehen berechtigt sein wie RENAN (etwa um 125), LEIMDÖRFER und KÖNIG (etwa um 100) oder gar GRAETZ (Zeit des Herodes des Großen).

6. Streitig ist auch die Heimat Koheleths. KLEINERT verteidigt noch die Meinung, er habe in Alexandrien gelebt, denn in 58 82-5 104-7.16-20 sei die Nähe des Königshofes vorausgesetzt, 111 lasse an eine See- und Handelsstadt denken, die Bezeichnung des Grabes als  $\text{עֲבָרָה מִצֵּיפֹרִים}$  sei spezifisch ägyptisch etc. (gegen das letztere vgl. das Vorkommen des Ausdrucks auch in punischen und palmyrenischen Inschriften. LIDZBARSKI, Handb. d. nordsem. Epigraphik S. 235 ff.). Aber entscheidend sind diese Gründe nicht. Ein Alexandriner hätte sicher griechisch geschrieben; Stellen wie 113 f. 122 lassen nicht an ein Land denken, in dem es nur selten regnet; die Erwähnung des Tempels 417 und die Gleichsetzung der Stadt mit der heiligen Stätte 810 lassen eher an einen in oder nahe bei Jerusalem lebenden Verfasser denken.

#### Abschnitt IV.

### Die Liedersammlungen.

**Literatur:** RLOWTH, De sacra poesi Hebraeorum 1753, ed. EFCROSENMULLER 1815; JGHERDER, Vom Geist der hebr. Poesie 1782, 3. Ausg. von KWJUSTI 1825; JGWENRICH, De poeseos hebr. atque arab. origine, indole, maturoque consensu 1843; HEWALD, D. Dichter d. A. Bundes 1839 ff., 2. resp. 3. Ausg. 1866 f.; EMEIER, Die poet. Bücher d. AT 1854, Gesch. d. poet. Nationalliteratur d. Hebr. 1856; RSTENFER, Ueber hebr. Poesie 1873; EKAUTZSCH, D. Poesie u. d. poet. Bücher d. AT 1902. — Literatur über die Formen d. hebr. Poesie s. in § 30.

#### Kapitel I.

### Der Psalter.

**Literatur:** Kommentare: MLDEWETTE 1811, 5. Aufl. von GBAUR 1856; FHTZIG 1835—36, vollständig neue Bearbeitung 1863—65; HEWALD 1836, <sup>3</sup>1866; JOELSHAUSEN (KEH) 1853; HHUPFELD 1855—62, 2. Aufl. ed. RIEHM 1867—71, 3. Aufl. ed. WNOWACK 1887—88; FDELITZSCH (KD) 1859—60, 5. Aufl. ed. FRDRDELITZSCH 1894; HGRAETZ 1882—83; TKCHEYNE 1884—88, <sup>3</sup>1903; FRWSCHULTZ (SZ) 1888, 2. Aufl. HKESSLER 1899; FBAETIGEN (NHK) 1892, <sup>3</sup>1904; BDCHM (MHC) 1899; KIRKPATRICK (Cambridge Bible) 1893—95; CHA u. EG BRIGGS (ICC) 1906—07; HGUNKEL, Ausgewählte Psalmen 1904, <sup>3</sup>1911; EKAUTZSCH (HSAT) 1910; WSTARK, D. Schriften des AT in Auswahl III I. Lyrik 1911. — Zum Text: CBRUSTON, Du texte primitif des Psaumes 1873; JDYSERINCK, Kritische Scholien, ThT 1878 S. 279 ff.; FBAETIGEN, D. textkrit. Wert d. alten Uebersetzungen zu d. Ps., JpTh 1882 S. 405 ff. 593 ff.; P'DELAGARDE, Novae psalterii graeci editionis specimen 1886; JWELLHAUSEN, SBOT 1895, englisch 1898, Skizzen u. Vorarbeiten 6 1899 S. 163 ff.; ARAHLES, LXX-Studien

II 1907. — Abhandlungen (ältere s. besonders in REUSS, D. heil. Schr. AT<sup>3</sup> S. 474): FDELITZSCH, Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae 1846; CÉHRT, Auffassungszeit u. Abschluß d. Psalters 1869; FGIESERRECHT, Ueber d. Abfassungszeit d. Ps., ZATW 1881 S. 276 ff.; LHOBST, Le livre des ps. 1889; TKCHEYNE, The origin and religious content of the psalter 1891; ARABLES, פָּ and פָּ in d. Ps. 1892; ESSELLIN, De origine carminum quae primus psalterii liber continet 1892; BSTADE, D. mess. Hoffnung im Psalter, ZThK 1892 S. 369 ff. = Akad. Reden u. Abhandlungen 1899 S. 39 ff.; WSTARK, Zur Krit. d. Psalmenüberschriften, ZATW 1892 S. 91 ff., D. Gottlosen in d. Ps., StKr 1897 S. 449 ff.; BJACOB, Beiträge zu einer Einl. in d. Ps., ZATW 1896 S. 129 ff., 265 ff., 1897 S. 49 ff., 263 ff., 1900 S. 49 ff.; JKÖBERLE, D. Tempelsänger im AT 1899; ABÜCHLER, Zur Gesch. d. Tempelmusik u. d. Tempelpsalmen, ZATW 1899 S. 96 ff., 329 ff., 1900 S. 97 ff.; GDIETRICH, Eine jakobitische Einleitung in d. Psalter, Beibehf V zur ZATW 1901; KJGRIMM, Euphemistic liturgical appendixes in the OT 1901; JCMATTIES, D. Psalmen u. d. Tempeldienst, ZATW 1902 S. 65 ff. — Ueber das Ich der Psalmen; RSMEND, Ueber das Ich d. Ps., ZATW 1888 S. 49 ff.; GBEER, Individual- und Gemeindepalmen 1894; FCOBLENZ, Ueber d. betende Ich in d. Ps. 1897; HROY, D. Volksgemeinde u. d. Gemeinde der Frommen im Psalter 1897; THENGERT, D. betende Gerechte d. Ps. 1902.

§ 152. Namen und Einteilung des Psalters.

1. **Namen.** Das Buch der Psalmen hat keine Gesamtüberschrift. In der jüdischen Gemeinde pflegte man es als סִפְתָּר [סֵפֶר] zu bezeichnen, mit den Varianten סִפְרָא und סִפְרָא. Das ist auch von griechischen Schriftstellern bezeugt, so von ORIGENES (σεφραζελλείμ), HIPPLYTUS (σέφρα [σέφρα?] σελλείμ), EUSEBIUS (σέφρα σελλείμ), HIERONYMUS (sephar thallim). Die auffallende maskulinische Pluralform von סִפְתָּר ist wohl gewählt, weil der technische Sinn „Gesangbuch“ ausgedrückt werden sollte (vgl. GESKAUTZSCH, Hebr. Gramm. § 87 n und unten § 153). Die Massora bevorzugt die femininische Form סִפְרָא סֵפֶר. In der LXX hat das Buch gewöhnlich die Überschrift ψαλμοί (zu ψαλμός = סֵפֶר vgl. § 155,3a); vgl. im NT βιβλος ψαλμῶν Luc 20<sup>42</sup> Act 1<sup>20</sup>. Der Cod. Alexandrinus bietet dafür ψαλτήριον, was zunächst ein Saiteninstrument (= νόζον, סֵפֶר) bezeichnet, dann aber auf eine Liedersammlung übertragen ist wie bei KÖRNER „Leyer und Schwert“, SPITTA „Psalter und Harfe“. Dem entsprechen unsere Bezeichnungen als „die Psalmen“ oder „der Psalter“.

2. **Einteilung in Einzelpsalmen.** Alle Textzeugen stimmen darin überein, daß die Sammlung 150 Lieder umfaßt. Doch differiert im einzelnen die Abgrenzung und infolgedessen auch die Numerierung. In LXX sind die Ps 9 und 10 und ebenso Ps 114 und 115 je in einen Psalm zusammengefaßt, dagegen Ps 116 und 147 je in zwei Psalmen zerlegt. Danach ergibt sich folgendes Verhältnis der Zählung:

MT Ps	1—8	=	LXX Ps	1—8	MT Ps	116 <sup>10-16</sup>	=	LXX Ps	115
	9—10	=		9		117—146	=		116—145
	11—113	=		10—112		147 <sup>1-11</sup>	=		146
	114—115	=		113		147 <sup>12-20</sup>	=		147
	116 <sup>1-9</sup>	=		114		148—150	=		148—150

Von sonstigen Verschiedenheiten in der Abgrenzung und Zählung sei erwähnt, daß gelegentlich Ps 1 und 2 zu einem verbunden sind oder Ps 1



als Prooemium aufgefaßt und nicht mitgezählt ist. So erklärt es sich, daß in manchen Handschriften von Act 13 33 das Psalmwort Ps 27 als ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ πρώτῳ stehend zitiert wird. Vgl. Weiteres in DE LAGARDE, *Novae psalt. graeci editionis specimen* 1886. Wir schließen uns mit unsern Zahlenangaben stets dem MT an. — Die LXX bietet am Schluß noch einen in MT fehlenden Psalm, der von David auf seinen Kampf mit Goliath gedichtet sein soll, aber vielfach ausdrücklich als ἕξῶθεν τοῦ ἀρχιμωῦ bezeichnet wird. Aus syrischen Quellen hat WRIGHT außer diesem noch vier weitere apokryphe Psalmen herausgegeben, und zwar zwei angeblich davidische, einen von Hiskia und einen aus der Seele des Volkes, nachdem es von Cyrus die Erlaubnis zur Heimkehr erhalten hatte (PSBA, Juni 1887).

**3. Einteilung in Bücher.** Die 150 Psalmen sind in fünf Bücher eingeteilt, deren Schluß durch Doxologien markiert ist (41 14 72 18-19 [dahinter noch die Unterschrift „zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais“] 89 53 106 48); nur das letzte Buch hat keine doxologische Schlußformel, wohl weil der ganze letzte Psalm doxologischer Art ist. Die fünf Bücher umfassen also: I Ps 1—41; II Ps 42—72; III Ps 73—89; IV Ps 90—106; V Ps 107 bis 150. Ueber den Grund und den Ursprung dieser Einteilung s. § 156, s.

### § 153. Der Psalter als Gesangbuch der jüdischen Gemeinde.

**1.** Die Psalmensammlung diente jedenfalls nicht literarhistorischen Interessen, sondern praktischen Zwecken. Sie sollte das Gesangbuch der jüdischen Gemeinde bilden, und tatsächlich hat sie diesem Zweck gedient sowohl im Tempel- wie im Synagogenkult wie in der privaten Erbauung. Schon in alter Zeit spielten **Musik und Gesang im Kultus** eine Rolle: Jud 9 27 21 21 (die kultischen Tänze waren gewiß mit Gesang und Musik begleitet) I Sam 10 5 II Sam 6 5.15 Am 5 23 Jes 30 29. Nach der Chr hätte denn auch David bei der vorbereitenden Organisation des Tempelkultus zugleich das Gesangwesen eingehend berücksichtigt und levitische Sängerschöre bestellt (I Chr 15 16 ff. 16 4 ff. 41 f. 25 1 ff.). Das beruht freilich auf einer Zurücktragung späterer Institutionen in die Zeit Davids (§ 83, 3, 6). Ob und wie das Gesangwesen im Kultus der vorexilischen Zeit organisiert war, wissen wir nicht. Daß es im Priesterkodex so gänzlich mit Stillschweigen übergangen ist, spricht dagegen, daß es als offizieller und geordneter Bestandteil des Kultus betrachtet wurde. Immerhin muß es wenigstens zur Zeit der Zerstörung Jerusalems (586) einen Tempelsängerchor gegeben haben, denn in der Liste der aus dem Exil Heimkehrenden (Esr 2 41 = Neh 7 41) wird auch ein Geschlecht von Tempelsängern erwähnt, das sich doch kaum während des Exils erst gebildet haben kann. Beachtung verdient, daß dies Geschlecht (Asaph) getrennt von den Leviten aufgezählt wird, also sicher nicht als levitisch galt. Nach der Neuordnung des Kultus in der nachexilischen Zeit scheint nun aber das Gesangwesen an Umfang und Bedeutung stark zugenommen zu

haben. Neben den Chor Asaph tritt in einer dem 4. Jh. entstammenden Quelle des Chronisten gelegentlich schon ein zweiter, der wohl aus den Torhütergeschlechtern hervorging, Korach (II Chr 20<sup>19</sup>); beim Chronisten selbst treffen wir bereits drei Sängerschöre an, Asaph, Heman (= Korachiten, soweit sie Sänger geworden waren) und Ethan (in den jüngeren Zusätzen zur Chr Jeduthun gepannt), cf. I Chr 6<sup>16</sup> ff. 15<sup>16</sup> ff. 16<sup>41</sup> 25<sup>1</sup> ff. etc. Zugleich beobachten wir, daß diese Sängerschöre als levitisch gelten, also im Range erhöht sind. Eine abermalige Veränderung trat im 3. Jh. ein, indem die drei Sängerschöre zusammengeworfen und in 24 Abteilungen eingeteilt wurden, die entsprechend den Priesterabteilungen abwechselnd je eine Woche lang amtierten (I Chr 25 s ff.). Höchstwahrscheinlich steht die Sammlung der Psalmen und teilweise auch die Psalmendichtung in engem Zusammenhang mit dieser Entwicklung des Tempelsängerwesens, indem die Sängerschöre sich Lieder schufen und sammelten, die sie vortrugen, und daraus schließlich ein allgemeines Tempelgesangbuch entstand, vgl. § 156.

**2. Die Psalmen im Tempelkult.** Aus dem in Nr. 1 Ausgeführten ergibt sich, daß der Psalmengesang nicht Sache des den Opferhandlungen beiwohrenden Volkes war, wenigstens nicht mehr in der nachexilischen Zeit, sondern Sache der [levitischen] Sängerschöre. Eine konkrete Vorstellung vom Psalmenvortrag der Leviten gibt uns das Beispiel I Chr 16 s ff. Sie singen da Ps 105<sup>1-15</sup> 96<sup>10-13,1</sup> und schließen mit einer Lobpreisung (= Ps 106<sup>1</sup>) sowie einer an das Volk gerichteten Aufforderung, Gott um seine Hilfe anzurufen und ihn zu loben (= Ps 106<sup>47-48</sup>), worauf das Volk mit Amen und einer Lobpreisung antwortet. Man sieht, daß durchaus nicht immer ganze Psalmen gesungen wurden, sondern bisweilen nur ausgewählte Abschnitte, die man je nach Bedarf kombinieren konnte. Die Auswahl mag anfangs dem Ermessen der Sänger überlassen worden sein. Allmählich aber bürgerte sich nach einigem Schwanken eine feste Sitte ein, so daß zu bestimmten Anlässen bestimmte Abschnitte gesungen wurden. Die ersten Spuren davon finden wir in Zusatzbemerkungen zum Text der Psalmen im MT, reichlichere schon in LXX; vollständigere, freilich immer noch nicht lückenlose Nachrichten haben wir in der talmudischen Literatur. In der folgenden Uebersicht bedeutet ein in Klammern beigegefügtes MT resp. LXX, daß die angegebene Verwendung des betreffenden Psalmes schon in ihnen bezeugt ist. Während der Darbringung des täglichen Morgenbrandopfers (7<sup>27</sup>) wurden Stücke folgender Psalmen gesungen: Sonntags Ps 24 (LXX), Montags Ps 48 (LXX), Dienstags Ps 82, Mittwochs Ps 94 (LXX, teilweise auch Ps 101), Donnerstags Ps 81, Freitags Ps 93 (LXX), am Sabbath Ps 92 (MT, LXX, in letzterer auch Ps 38). Zu diesen „Tamidpsalmen“ traten an den Festtagen noch „Musaphpsalmen“ hinzu, d. h. Psalmen, die zu den Zusatzopfern der Festtage gesungen wurden, z. B. vom 2.—8. Tage des Laubbüttenfestes Ps 29. 50<sup>16</sup> ff. 94<sup>16</sup> ff. 94<sup>8</sup> ff. 81<sup>7</sup> ff. 82<sup>5b</sup> ff. 65 (nach LXX Ps 29), am

Neujahrsfest Ps 81, nachmittags Ps 29. Während des Schlachtens der Passahlämmer sang man das Hallel (Ps 113—118), Teile desselben auch am Laubhüttenfest, besonders Ps 118. Vgl. zu dem allen besonders JACOB, ZATW 1896 S. 129 ff., 1897 S. 48 ff.; BÜCHLER, ZATW 1900 S. 97 ff. und teilweise auch GRAETZ, MGWJ 1879 S. 203 ff.

3. Die Psalmen wurden aber nicht nur im Tempelkult gebraucht, sondern auch **im Synagogengottesdienst**, woran die christliche Sitte des Psalmenengesangs im Sonntagsgottesdienst anschließt. Leider sind unsere Kenntnisse in dieser Beziehung viel dürftiger. Bezeugt ist z. B. der Gebrauch von Ps 7 zum Purimfest, Ps 29 zum Wochenfest, Ps 30 zum Tempelweihfest (schon in MT), Ps 83 oder 135 zum Passah, Ps 137 zum Gedächtnis der Zerstörung des Tempels am 9. Ab. Besonders beliebt war die Verwendung des sogenannten Hallel (Ps 113—118) an den drei jährlichen Hauptfesten. Noch weniger wissen wir über die Art des Psalmenvortrags: sang etwa die Gemeinde, oder rezitierte der Vorbeter? Für einzelne Psalmen soll ein vorge-setztes Halleluja nach GRAETZ eine bestimmte Vortragsweise fördern, nämlich die, daß der Vorbeter die Verse einzeln rezitiert und die Gemeinde auf jeden mit einer Lobpreisung antwortet, die in der Regel dem ersten Vers des Psalms entnommen ist. Man kann sich das am besten an Ps 136 anschaulich machen, wo eine solche stereotyp wiederkehrende Lobpreisformel hinter jedem Halbvers den ganzen Psalm hindurch wirklich geschrieben ist.

4. Endlich dient der Psalter auch **der privaten Erbauung** außerhalb des Tempels und der Synagoge. Offiziell ist die Verwendung des Hallel (Ps 113—118) bei der Passahmahlzeit in den einzelnen Familien (cf. Mt 26<sup>30</sup>), wobei die erste Hälfte vor dem Mahl, die zweite nach demselben gebetet und jede durch eine Benediktion abgeschlossen wurde. Im übrigen bestanden wohl kaum je feste Vorschriften. Man sang oder betete Psalmen, wann es die Stimmung erforderte, besonders auf den Wallfahrten zum Fest und bei der Heimkehr (ein kleines Wallfahrtsliederbuch bilden Ps 121—134, cf. § 155,5,4) oder in den Nächten, da man sich für das Fest weilte (Jes 30<sup>29</sup>). Wer sich gedrun-gen fühlte, Jahwe sein Herz auszuschütten, mochte es mit den Worten eines Psalmes tun (Ps 102), und selbst, wenn man im ganzen frei betete, mochte man Psalmensätze einflechten (II Chr 6<sup>41</sup> f. = Ps 132 8-10); auch einzelne kurze Stoßseufzer mochten sich in ein Psalmenzitat kleiden (z. B. Mt 27<sup>46</sup> = Ps 22<sup>2</sup>).

## § 154. Charakteristik der Psalmen.

1. **Zur inhaltlichen Gruppierung der Psalmen.** Es ist außerordentlich schwer, ja infolge des Mangels ausreichender Vorarbeiten zurzeit noch unmöglich, die Psalmen nach ihrem Inhalt zutreffend zu charakterisieren. Man kann wohl eine „Theologie der Psalmen“ zusammenstellen, wie das auch öfter geschehen ist. Aber das hat keinen größeren Wert, als wenn

man früher eine Theologie des AT nach allen Büchern desselben zusammenstellte, ohne dabei auf die Unterschiede der Verfasser und der Abfassungszeiten Rücksicht zu nehmen. Denn die Psalmen sind recht verschiedenen Ursprungs und Charakters. Verwendet man sie unterschiedslos für eine Gesamtcharakteristik, so verwischt man die Differenzen und erhält nicht mehr als ein verschwommenes Bild jüdischer Religiosität. Die Voraussetzung einer brauchbaren inhaltlichen Charakteristik bildet eine richtige Klassifizierung der Psalmen. Eine solche aber ist noch nicht gewonnen. Völlig unbrauchbar und dem Charakter der Psalmen unangemessen ist eine Einteilung nach den Kapiteln eines Lehrsystems; denn die Psalmen sind keine Dogmatik in Versen. Angemessener ist eine Einteilung nach den Stimmungen, von denen der Dichter erfüllt war, etwa: 1. Psalmen, hervorgegangen aus vorwiegend freudig erregter Stimmung, Lob Gottes, Preis seiner Erhabenheit, Gnade und Güte; 2. Psalmen, hervorgegangen aus vorwiegend traurig erregter und gebeugter Stimmung, Klagen über die eigene Sünde, über Verfolgung durch Feinde und nationales Unglück; 3. Psalmen, hervorgegangen aus mehr ruhig betrachtender Stimmung, religiös-moralische oder Lehrpsalmen, wozu man dann noch Uebergangsgruppen (Psalmen mit wechselnder Stimmung) annehmen müßte. Aber auch diese Einteilung leistet für die inhaltliche Charakteristik nichts. Nicht viel besser steht es mit Einteilungen nach dem Inhalt der Psalmen, wie eine solche z. B. von HUPFELD-NOWACK II S. VII ff. versucht ist (1. von Gott und göttlichen Dingen überhaupt, ohne Anwendung auf besondere Verhältnisse, a) von seinem Wesen und Walten in lyrischem Ausdruck, Hymnen und liturgische Lieder, b) objektiver, lehrhafter Ausdruck religiöser Ueberzeugungen, z) von Gottes Regierung, ß) vom rechten Gottesdienst, c) subjektiver Ausdruck frommer Empfindungen; 2. Anwendung auf besondere Verhältnisse und Lagen, a) auf die persönliche Lage, z) Klage und Bitte, ß) Dank, b) auf das Volk, Nationalpsalmen, z) Klage und Bitte, ß) Dank, γ) mahnender Rückblick auf die Geschichte, c) auf den König und das Königtum). Auch bei dieser Einteilung kommen die inhaltlichen Verschiedenheiten nicht zu ihrem Recht. Eine Einteilung nach inhaltlichen und stilistischen Gattungen hat neuerdings STÄRK versucht: er teilt ein in 1. Hymnen, a) Chorlyrik, Prozessionshymnen, Fest- und Siegeshymnen, liturgische Hymnen, eschatologische Hymnen, b) individuelle Dichtungen; 2. Gebete, a) Dankgebete, öffentliche und individuelle, b) Bittgebete, öffentliche und individuelle, je mit mehreren Gruppen nach dem Inhalt der Bitte, c) Trostgebete; 3. Lieder, a) geistliche Lieder mit mehreren Gruppen, b) didaktische Dichtungen. Aber so lehrreich diese Einteilung auch in einzelnen Beziehungen ist, im ganzen zerreißt doch auch sie Verwandtes und verbindet Heterogenes. Eine der individualisierenden Charakteristik dienende und das inhaltliche Verständnis fördernde Einteilung muß vor allem dem

Rechnung tragen, daß in Israel nach und neben einander verschiedene Typen der Frömmigkeit bestanden, die sich in den Psalmen Ausdruck verschafften. Es sei hier nur erinnert an die Unterschiede der Religiosität der Propheten und des Volkes der vorexilischen Zeit, an die spezifisch deuteronomische Frömmigkeit, an die priesterlich-kultische Religiosität, die im nachexilischen Tempelkult gepflegt wurde, an die Religiosität der Schriftgelehrten, die sich wesentlich im Studium des Gesetzes betätigte, an die der Weisheitslehrer und an die der eschatologisch Interessierten. Eine ziemliche Anzahl von Psalmen lassen sich mit großer Sicherheit, andere mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit diesen verschiedenen Frömmigkeitstypen zuweisen. Z. B. spricht sich das Frömmigkeitsideal der Schriftgelehrten aus in Ps 1, 19 s ff. 119, das der Weisheitslehrer in Ps 15, 37, 73, 90, das prophetische in Ps 50, 51, das eschatologische in Ps 46, 47, 96 usw. Durch diese Verteilung werden die Psalmen in den Zusammenhang bestimmter Gedankenkreise eingeordnet, wodurch sie im einzelnen an konkretem Verständnis gewinnen, ihrerseits aber wichtige Urkunden zum Studium der betreffenden Kreise werden. Es werden freilich eine große Zahl von Psalmen übrig bleiben, die sich keiner bestimmten Richtung zuweisen lassen, weil sich in ihnen nur das allen Frommen Gemeinsame äußert, ohne daß das Besondere hervorträte. Ihre Klassifikation mag etwa in der Art HUPFELD-NOWACKS oder STÄRKS versucht werden.

**2. Allgemeine Charakteristik.** Im allgemeinen sind die Psalmen Gedichte nach Art unserer Kirchenlieder, der Psalter ein Buch, das unsern Gesangbüchern entspricht. Damit ist zunächst ausgesprochen, daß der Psalter nur religiöse Lieder enthält. Die einzige Ausnahme bildet Ps 45, der seinem ursprünglichen Sinn nach ein Hochzeitsgedicht ist; doch ist er jedenfalls bereits von denen, die ihn in den Psalter aufnahmen, allegorisch gedeutet worden, als ob er von dem Verhältnis des messianischen Königs zur Gemeinde redete. Aufgenommen in die Sammlung sind natürlich nur solche Lieder, die als Ausdruck einer anerkannten Religiosität galten. Von den kultischen Liedern, die in der vorexilischen Zeit von der großen Masse des Volkes gesungen wurden, dürfte wenig oder nichts in den Psalter gelangt sein; ihre Lieder erschienen einem Propheten wie Amos geradezu als eine Beloidigung Jahwes (Am 5<sup>23</sup> 6<sup>5</sup>). Hätte etwa Koheleth seine Reflexionen in Liedern ausgesprochen, so würde man gewiß Bedenken getragen haben, sie in das Gesangbuch aufzunehmen. Es ist für viele Psalmen geradezu charakteristisch, daß sie innerhalb der Gemeinde einen scharfen Gegensatz gegen nicht anerkannte Richtungen herauskehren, die unter der Bezeichnung der  $\text{עַמִּיּוֹת}$  zusammengefaßt werden. Nur die Lieder der  $\text{עַמִּיּוֹת}$ , der  $\text{עַמִּיּוֹת}$ , der  $\text{עַמִּיּוֹת}$  fanden im Psalter einen Platz. Freilich auch diese waren nicht einheitlich, auch unter ihnen gab es verschiedene Richtungen, die jedoch einander im allgemeinen anerkannten. Nur vereinzelt bestanden hier

Differenzen bedenklicherer Art. Ein Lied wie Ps 51 mit seiner ausgesprochenen Gleichgültigkeit gegen Opfer, ja mit seinem Urteil, daß Gott nur Beugung des Herzens, aber nicht Opfer verlange, vermochte man nicht unbeanstandet zu lassen: man nahm es auf, doch nur mit einem korrigierenden Zusatz (v 21). — Durch den ganzen Psalter geht der Gegensatz zweier Stimmungen hindurch. Nach der einen weiß sich die Gemeinde im normalen Verhältnis zu ihrem Gott: sie hat ihre Pflicht getan und sieht in Jahwe ihren großen und herrlichen Gott, der sie segnet und schützt, zu dem sie daher in innerem Frieden und Vertrauen und mit froher Hoffnung auf die Zukunft aufblickt. Zwar fehlt es nicht an Anfechtungen, wenn man sieht, wie die Feinde toben, oder wie das Gericht über die Gottlosen ausbleibt: aber das fröhliche Dennoch des Glaubens triumphiert, das von der nächsten Zukunft erwartete Gericht über die Gottlosen wird die Lösung aller Fragen bringen, und gelegentlich empfindet man das innere Glück, in Gottes Gemeinschaft zu leben, als etwas so Hohes, daß man gern auf äußeres Glück verzichtet (Ps 73). Auf der anderen Seite empfindet man den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit als ein quälendes Problem. Man sieht sich von inneren und äußeren Feinden umringt, verhöhnt, verfolgt und mißhandelt, und Gottes Hilfe bleibt fern, obwohl man zu ihm schreit. Gelegentlich sieht man den Grund dafür in seiner eigenen Schuld und wendet sich dann an Jahwe mit der Bitte um Vergebung (Bußpsalmen). Es muß aber im ganzen auffallen, wie wenig das Schuldbewußtsein quält, wie wenig der Wunsch hervortritt, vor Gott rein zu werden, wie besonders in Ps 51. In der Regel richtet sich das Hauptabschen auf die Aufhebung des göttlichen Zornes und seiner Strafen. Meist aber denkt man gar nicht an die eigene Schuld, man empfindet sein Leid als unverdiente Verfolgung und als angetanes Unrecht und ruft dann Gott als Rächer an: möchte er für die Seinen eintreten und den Feinden reichlich heimzahlen, was sie durch ihre Bosheit verdient haben (Klage- und Rache-psalmen)! Die Erklärung dafür liegt sicherlich darin, daß sich in den Psalmen im allgemeinen nicht die Gedanken der Individuen aussprechen, sondern die Stimmungen der Gemeinde, insbesondere der der Frommen, die sich an dem Gegensatz gegen die Heiden und Gottlosen maß und daran ihrer Frömmigkeit, ihres Eifers für Jahwe bewußt wurde.

3. Damit haben wir bereits prinzipiell Stellung zu der Frage der **Individual- und Gemeindepsalmen** genommen. Nachdem schon seit alter Zeit in vielen Fällen als das in den Psalmen sprechende Subjekt auch da, wo es sich singularisch mit „ich“ bezeichnet, die Gemeinde betrachtet war (so z. T. schon LXX, Targ, Midrasch, viele Kirchenväter, RASCHI, IBN ESRA, KIMCHI, von Neuereu z. B. OLSHAUSEN), hat 1888 SMEND die Frage, wer unter dem „ich“ der Psalmen zu verstehen sei, monographisch behandelt und für längere Zeit in den Vordergrund des Interesses gerückt, vgl. die Literatur-

angaben vor § 152. SMEND vertrat, von der Tatsache ausgehend, daß die Psalmen von der Gemeinde gebraucht wurden, die These, daß sie auch von Haus aus als Gemeindelieder gedichtet seien, daß also das „ich“ nach seinem ursprünglichen Sinn kollektiv gemeint sei, und daß nur ganz vereinzelte Psalmen ursprünglich Individuallieder gewesen sein könnten. Daß in der Tat das „ich“ auch in ganz individuell klingenden Wendungen wie „von meiner Jugend an“, „auf meinem Rücken“ kollektiv gemeint sein kann, beweist Ps 129<sup>1</sup> mit seinem eingeschalteten „so spreche Israel“; daß es vielfach so verstanden werden muß, ergibt sich aus der Unmöglichkeit, die individuelle Deutung restlos durchzuführen. Trotzdem leidet SMENDS These an einer Uebertreibung, denn die Fälle sind nicht ganz selten, wo der Redende sich der Gemeinde gegenüberstellt, also von ihr unterscheidet (z. B. Ps 22<sup>23</sup> ff.). Außerdem hat SMEND nicht genügend klargelegt, was unter der Gemeinde zu verstehen sei, ob überall Gesamtisrael oder teils dieses, teils eine „ecclesiola in ecclesia“. In beiden Beziehungen ist sein Resultat von BEER, ROY, COBLENZ u. a. modifiziert worden. Man unterscheidet jetzt Psalmen, in denen die Gesamtgemeinde (Gegensatz: die Heidenvölker), die Gemeinde der Frommen (Gegensatz: die Gottlosen innerhalb des Judentums) oder ein Einzelner spricht, im letzteren Falle jedoch typisch, d. h. so, daß andere sich seine Worte aneignen können. BEER z. B. betrachtet als Lieder, in denen die Gesamtgemeinde spricht, Ps 2. 9. 10. 18? 20. 21. 24. 28. 29. 33. 36. 42—48. 54—61. 63—68. 72. 74—87. 88? 89. 90. 93—100. 103. 105—108. 110. 113—115. 117. 118. 120. 121. 123—126. 129—138. 140. 141. 143. 145—150, als Individualpsalmen Ps 1. 3. 4. 6. 8. 11. 13. 15—17? 19. 23. 26. 27. 30. 32. 37. 39. 41. 49. 50. 52. 62. 73. 91. 92. 101. 104. 109. 111. 112. 116. 119. 122. 127. 128. 139. 142. 144, als Lieder der Gemeinde der Frommen Ps 5. 7. 12. 14. 22. 25. 31. 32? 34. 38. 40. 51. 53. 69—71. 102? 109? Andere grenzen die Gruppen anders ab. Zu völliger Sicherheit wird man nie gelangen, weil es in vielen Fällen an jedem objektiven Kriterium dafür fehlt, ob ein Dichter Persönliches oder Typisches hat aussprechen wollen. Das aber darf man mit Sicherheit sagen, daß alle Individuallieder, die in das Gemeindegesangbuch aufgenommen wurden, mochten sie vom Dichter auch noch so persönlich gedacht und empfunden sein, doch so beschaffen waren, daß ein größerer Kreis darin den Ausdruck gemeinsamer Stimmungen und Gedanken wiedererkennen konnte, daß also insofern der Dichter, mehr oder weniger bewußt, stets der Dolmetsch eines größeren Kreises war, andererseits aber auch, daß viele der Psalmen, die absichtlich von vornherein für einen größeren Kreis gedichtet waren, doch bis zu einem gewissen Grade persönlich erlebt gewesen sein müssen und darum eines individuellen Einschlags nicht entbehren. So sind schließlich alle Psalmen keine reinen Individuallieder. Das spricht sich auch darin aus, daß sie, freilich in sehr verschiedenem Maße, auch in ihrer Ausdrucksweise auffallend

wenig individuell sind, sondern sich mehr oder weniger in konventionellen Formen bewegen. Scharf ausgeprägte Dichtercharaktere lassen sich in den Psalmen nicht erkennen.

4. Eine **Klassifikation der Psalmen nach ihrem Stil** hat in dankenswerter Weise STÄRK versucht. Er unterscheidet Hymnen, Gebete und Lieder. Die Hymnen, deren Inhalt immer der Lobpreis Gottes ist, beginnen meist mit einem Aufgesang, der zum Preise Gottes auffordert oder eine Art Thema bildet. Daran schließt sich dann die Schilderung der Größe und Macht Gottes, die verschieden gestaltet ist (Aneinanderreihung von Eigenschaften oder Taten Gottes, Charakterisierung Gottes in Form einer Strafpredigt oder Erzählung, bisweilen mit Stimmenwechsel). Den Schluß bildet oft, aber nicht immer, ein Abgesang, in dem das Ganze in einem kurzen Satz zusammengefaßt wird. — Im Dankgebet steht die Schilderung der Not, aus der der Beter befreit ist, im Mittelpunkt, im Bittgebet die Klage über das Elend und die Bitte um Erlösung, im Trostgebet der Ausdruck des Glaubens. Im Aufgesang der letzteren findet sich gern eine Anrufung Gottes, im Bittgebet auch die thematische Voranstellung der Bitte, die Reflexion über Gottes frühere Gnadentaten oder die Schilderung der gegenwärtigen Not in Form einer rhetorischen Frage etc., in dem des Dankgebetes eine liturgische Formel oder (in Individualliedern) eine Konstatierung der Tatsache der Erhörung oder ein kurzes Bekenntnis zu Gott als Helfer. Daran schließt sich dann die konkrete Einzelausführung. Im Abgesang der Dankgebete ist gern die Rede vom Bezahlen der Gelübde (solche Lieder sind also wohl oft zur Darbringung des Gelübdeopfers gesungen). Im dem der Bittgebete wird gern die Bitte noch einmal kurz zusammengefaßt, oder der Beter schließt mit dem Ausdruck der Zuversicht, daß Gott ihn erhören werde: bisweilen geht er ganz in den Ton eines Hymnus über, indem er sich vorstellt, daß Gott ihn schon erhört habe: wieder in andern schließt der Beter mit einem Gelübde des Dankes: endlich ist der Abgesang bisweilen durch eine (vielleicht von einer andern Stimme gesungene) prophetische Ankündigung des Zorngerichts über die Widersacher oder des Heiles für den Beter gebildet. — Unter den religiösen Liedern hebt sich von der Lehrdichtung das geistliche Lied im engeren Sinn ab. Es beginnt meist mit der Schilderung eines vergangenen oder bestehenden Zustandes oder mit einer persönlichen Erfahrung und knüpft daran ernste oder sinnig heitere Betrachtungen, für die eine straffere Gedankenentwicklung charakteristisch ist. — Daneben finden sich Psalmen gemischten Stils, die z. B. im Tone des Hymnus beginnen und dann in ein Gebet oder in ein Lehrgedicht übergehen. Gelegentlich beruht das auf einer Kombination von Teilen verschiedener Psalmen zu einem neuen Psalm; vgl. unter Nr. 6.

5. Als Gedichte müssen die Psalmen natürlich die allgemeinen **formellen Charakteristika** der hebräischen Poesie aufweisen, insbesondere



einen bestimmten Rhythmus, vgl. § 29—30. Doch ist die rhythmische Analyse der Psalmen noch nicht befriedigend gelungen. Sicher ist im ganzen nur die Abgrenzung der Stichen, für die der Parallelismus membrorum charakteristisch ist. Weitaus die meisten Verse sind distichisch. Die strophische Gliederung ist jedenfalls nicht für notwendig gehalten; bei der Mehrzahl der Psalmen läßt sie sich nicht nachweisen. Doch gibt es auch strophisch gegliederte Psalmen. In der Regel sind dann die Strophen ziemlich kurz, sie umfassen nur zwei oder drei Verse, vgl. z. B. Ps 2<sup>1-3,4-6,7-9,10-12</sup> 3<sup>2-3,4-5,6-7,8</sup> etc. Gelegentlich ist die strophische Gliederung durch Kehrverse markiert, und dann werden selbst längere Strophen gebildet, vgl. Ps 39<sup>6,12</sup>; 42<sup>6,12</sup> 43<sup>5</sup> (Ps 43 scheint danach nur die dritte Strophe zu Ps 42 zu sein, die fälschlich abgetrennt ist; auch inhaltlich gehören beide zusammen); 46<sup>8,12</sup>; 49<sup>13,21</sup>; 56<sup>5,11</sup> f.; 57<sup>6,12</sup>; 59<sup>7,15</sup> und <sup>10,18</sup>; 62<sup>2</sup> f. 6 f.; 67<sup>4,6</sup>; 80<sup>1,8,20</sup>; 87<sup>4,6</sup>; 99<sup>5,9</sup>; 107<sup>6,13,19,28</sup> und <sup>8,15,21,31</sup>; 116<sup>13b</sup> f. 17b f.; 144<sup>7</sup> f. 11. Wenn die Strophen in diesen Fällen nicht immer die gleiche Länge zeigen, so beruht das wohl auf einer Störung der ursprünglichen Anlage (versehentliche Auslassung des Kehrverses, z. B. hinter 46<sup>4</sup>, Auffüllung einer Strophe oder Verkürzung derselben durch Textverlust). — Eine formelle Eigentümlichkeit mehrerer Psalmen ist ihre akrostichische Form, indem die einzelnen Stichen, Verse oder Strophen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets beginnen; alphabetische Ordnung der Stichen zeigen Ps 111, 112, der Verse Ps 25, 34, 145, der Strophen Ps 9+10 (die danach zusammengehören, vgl. ihre Verbindung in LXX) 37, 119. Ganz besonders künstlich ist die Anlage von Ps 119, da hier alle 8 Verse einer jeden Strophe mit dem gleichen Buchstaben beginnen. Gelegentlich weist die alphabetische Ordnung Störungen auf, im allgemeinen sicher infolge von Textverderbnis; in Ps 9+10, wo nur die Strophen  $\sigma$  bis  $\tau$  und  $\rho$  bis  $\tau$  erhalten sind, dürfte das Mittelstück ausgeschieden und durch einen Abschnitt eines andern Psalmes ersetzt sein, vgl. unter Nr. 6. Ueber vermutete andere Akrosticha vgl. § 157, 6c.

**6. Psalmenkompositionen und Psalmentteile.** Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die Psalmen so, wie sie uns im MT überliefert sind, bisweilen Bruchstücke oder Kompositionen von solchen sind. Dies mag sich in einzelnen Fällen daraus erklären, daß Abschreiber einen Psalm fälschlich in zwei zerlegten oder zwei benachbarte Psalmen irrümlich in einen zusammenzogen, zumal da die richtige Abgrenzung nicht immer durch eine Ueberschrift gegeben war. In der Regel aber wird der Grund ein anderer gewesen sein. In § 153, 2 ist bereits gezeigt, daß die Tempelsängerchöre nicht immer ganze Psalmen vortrugen, sondern bisweilen nur Psalmentteile oder Kompositionen von solchen. Da lag es nahe, in das Gesangbuch anstelle der dichterischen Einheiten die gewohnheitsmäßigen Gesangseinheiten aufzunehmen. So erscheint der Schlußteil von Ps 40 (v 14-18) zugleich als selbständiger Psalm (Ps 70; vgl. auch die Verselbständigung von Ps 10 und 43

im MT und die Teilung von Ps 116 und 147 in LXX), und als Ps 108 treffen wir eine Kombination von Ps 57 7-12 und 60 7-14. Wahrscheinlich haben wir solche Kompositionen ferner in Ps 19 und 24, sowie in Ps 9+10, möglicherweise auch in einigen andern, wenn auch DUBM wohl zu weit geht, wenn er eine große Zahl von Psalmen in zwei oder drei Bestandteile zerlegt (außer den genannten noch Ps 22, 27, 36, 66, 69, 81, 84, 95, 102, 127, 135, 144, 147).

### § 155. Die Beischriften zum Text der Psalmen.

**1. Vorbemerkungen.** Der Text der meisten Psalmen ist mit irgendwelchen zusätzlichen Bemerkungen versehen. Diese sind in der Regel als Ueberschrift vorangestellt; seltener finden sie sich am Schluß eines Psalms, noch seltener inmitten des Textes. Sie stammen im allgemeinen nicht von den Dichtern, sondern von den Sammlern und Bearbeitern. Das ergibt sich daraus, daß sie größtenteils gleichartig sind, während die Psalmen doch von verschiedenen Dichtern stammen, daß ihre Angaben teilweise mit dem Inhalt und Charakter des Psalms nicht harmonieren, daß sie sich auf die spätere Verwendung des Psalms beziehen, und daß ihre textgeschichtliche Bezeugung zum Teil mangelhaft ist. In der syrischen Uebersetzung sind sie denn auch fast völlig beiseite gelassen und durch inhaltliche Ueberschriften ersetzt (cf. BAETHGEN ZATW 1885 S. 66 f.). Für die Analyse der Psalmsammlung sind aber diese Zusatzbemerkungen wenigstens teilweise von der größten Wichtigkeit. Wir geben daher im folgenden eine Uebersicht über sie, wobei wir zugleich ihren oft zweifelhaften Sinn festzustellen suchen, soweit das von Bedeutung ist (im übrigen vgl. die Kommentare). Auf die textkritischen Fragen gehen wir nur nach Bedarf ein; vgl. dazu STÄRK ZATW 1892 S. 91 ff.

**2.** In der Ueberschrift vieler Psalmen werden **Eigenamen** genannt.

#### a. Aufzählung der Namen:

Mose: Ps 90.

David: Ps 3—9, 11—32, 34—41, 51—65, 68—70, 86, 101, 103, 108 bis 110, 122, 124, 131, 133, 138—145, insgesamt 73 mal (vgl. außerdem die Unterschrift Ps 72 20). Der Name David fehlt in LXX (wenigstens in manchen Handschriften), Targ. Vulg bei Ps 122, 131, 133, in LXX und Vulg auch bei Ps 124. Dagegen bietet die LXX den Namen David auch bei Ps 33, 43, 67, 71, 91, 93—99, 104, 137.

Salomo: Ps 72, 127; in LXX nur Ps 72.

Die Korachiten (קרחיים): Ps 42, 44—49, 84, 85, 87, 88.

Asaph: Ps 50, 73—83.

Heman: Ps 88.

Ethan: Ps 89.

Jeduthun (Variante: Jedithun): Ps 39, 62, 77.

In LXX finden sich außerdem noch andere Namen, z. B. Jeremia (Ps 137, neben David), Haggai und Sacharja (Ps 138, 146—148), die Söhne Jonadabs und der ersten in die Gefangenschaft Geführten (Ps 71).

b. Es fragt sich nun zunächst: **wen bezeichnen diese Namen?** Deutlich ist קָרָח וְכָהֵן = die Korachiten eine Geschlechtsbezeichnung, und zwar ist darunter jedenfalls das Tempelsängergeschlecht dieses Namens zu verstehen, das II Chr 20<sup>19</sup> erwähnt wird (anderwärts mehrfach als Torhütergeschlecht). — Auch bei den Namen Asaph, Heman und Ethan wird man zunächst an die Tempelsängergeschlechter gleichen Namens gedacht haben, denn nur in diesem Sinn hatten die Namen zu der Zeit, in der das Tempelgesangbuch geschaffen wurde, praktische Bedeutung. Zwar führten sich die Sängergeschlechter auf gleichnamige Ahnherren zurück, die zur Zeit Davids gelebt haben sollten; aber diese existierten nur in der Theorie, und wenn an sie gedacht werden sollte, so hätte das durch einen ausdrücklichen Zusatz gefordert sein müssen. Dazu kommt, daß in Ps 88 der Name Heman neben קָרָח וְכָהֵן steht; das ist leicht erklärlich, wenn wir ihn auf den Sängerehor deuten, denn in der Tat erhielt, wie es scheint, das korachitische Sängergeschlecht bald den Namen Heman. Schwierigkeit bereitet bei dieser Auffassung nur das den Namen Heman und Ethan beigelegte Gentilizium קְהָלֵי־אֲשָׁפָה, das die Deutung auf die I Reg 5<sup>11</sup> genannten Weisen zu fordern scheint (zur Beziehung von קְהָלֵי־אֲשָׁפָה auch auf Ethan vgl. I Chron 2<sup>6</sup>). Doch dürfte das Gentilizium erst später aus I Reg 5<sup>11</sup> nachgetragen sein, als die alten Sängergeschlechter keine Rolle mehr spielten, weil an ihre Stelle 24 Sängerabteilungen getreten waren und man daher ein anderes Verständnis der Namen zu gewinnen suchte. — Die Namen Mose, David, Salomo meinen natürlich die bekannten Personen. Das ergibt sich bei Mose aus der Apposition מֹשֶׁה הַמִּצְרַיִם, bei David z. B. aus dem vorausgeschickten קָהָל־יְהוָה in Ps 18, aus der Beifügung von אֲשָׁפָה in 72<sup>20</sup>, aus der genaueren Bezugnahme auf bestimmte Situationen im Leben des Königs in den weiteren Angaben der Ueberschriften in Ps 3. 7. 18. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142. Und selbst, wenn all diese näheren Angaben nicht ursprünglich sein sollten, müßten wir bei so bekannten Namen wie Mose, David, Salomo ohne weiteres an den Begründer der Theokratie resp. an die Könige denken, solange diese Deutung nicht ausdrücklich abgewehrt ist. Die Annahme, אֲשָׁפָה solle in den Psalmenüberschriften einen (übrigens völlig unbezeugten) Sängerehor bezeichnen, wäre abenteuerlich. — Schwierigkeit bereitet der Name Jeduthun resp. Jedithun, weil er sich stets nur neben einem andern Namen findet (Ps 39, 62 neben David, Ps 77 neben Asaph), und weil er wenigstens zweimal nicht wie die übrigen Namen mit אֲשָׁפָה, sondern mit כָּהֵן eingeführt ist (Ps 62, 77). Man hat daher die Frage aufgeworfen, ob Jeduthun überhaupt als Eigenname verstanden werden sollte und nicht vielmehr als Bezeichnung einer Tonart oder als liturgischer terminus tech-

nicus für das Anstimmen der Formel  $\text{הִיָּדָה לַיהוָה}$ . Tatsächlich ist uns jedoch  $\text{יהודה}$  nur als Eigenname bezeugt, und zwar für einen Sängervorsteher der Zeit Davids, der wohl mit Ethan identifiziert werden muß (nach LAGARDE, Übersicht über die Bildung der Nomina S. 121 wäre  $\text{יהודה}$  eine Entstellung aus  $\text{יהודה אֶלֶף אֶלֶף}$ ); doch führte den gleichen Namen wohl auch eine Abteilung der Tempelsänger, die sich auf jenen als ihren Almen zurückführte. Für die Deutung des Namens im letzteren Sinn spricht in zwei Fällen das vorausgehende  $\text{לְיָמֵינוּ}$  (= dem Dirigenten über?), mit dem auch das im dritten Falle vorausgehende  $\text{לְיָמֵינוּ}$  gleichbedeutend sein kann. Ueber die Doppelheit der Namen in den Psalmenüberschriften vgl. § 157, 1a.

c. Weiter fragt sich, wie wir uns die **Beziehung des Psalms zu dem in der Ueberschrift Genannten** denken sollen. Sie wird gewöhnlich durch  $\text{לְ}$  (nur bei Jeduthun zweimal durch  $\text{לְ}$ ) zum Ausdruck gebracht. Man sieht darin in der Regel ein sogenanntes  $\text{לְ}$  autoris, meint also, der Name solle den Dichter des Psalms nennen. An sich drückt jedoch  $\text{לְ}$  nur allgemein eine Beziehung aus, ohne diese genauer zu bestimmen. Daher kann  $\text{מִיְמֵי דָוִד}$  (daraus ist das einfache  $\text{דָּוִד}$  verkürzt) bedeuten ein Psalm Davids = ein von ihm gedichteter Psalm (zu dem in diesem Fall notwendigen Ausdruck des Genetivs durch  $\text{לְ}$  vgl. GES.-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. § 129 a. c) oder ein mit Bezug auf ihn gedichteter Psalm oder ein Davidpsalm = ein davidischer, in Davids Art gedichteter Psalm (Gen. qualitatis). — Im allgemeinen läßt sich nun folgendes konstatieren: 1. Wo  $\text{לְ}$  vor dem Namen eines Sängerkhores steht, bezeichnet es am wahrscheinlichsten, daß der Psalm für diesen gedichtet ist oder wenigstens von ihm vorgetragen zu werden pflegt, also seinem Gesangbuch entnommen ist; so sicher in  $\text{לְיָמֵינוּ קָהָת}$ , wahrscheinlich auch in  $\text{לְיָמֵינוּ אֶלֶף אֶלֶף}$  (und  $\text{לְיָמֵינוּ}$ ?). — 2. Wo  $\text{לְ}$  vor einem Individualnamen steht, bezeichnet es am wahrscheinlichsten die Autorschaft. Denn dies ist die nächstliegende Deutung, die wir nur dann aufgeben dürfen, wenn bestimmte Gründe dagegen sprechen, und außerdem ist diese Auffassung in einigen Fällen durch weitere Angaben der Ueberschrift gefordert. In Ps 7 und 18 folgt dem  $\text{לְיָמֵינוּ}$  der Relativsatz „der die Worte dieses Liedes Jahwe vortrug“. Zugleich wird bei 14 Psalmen (vgl. unter b) eine bestimmte Situation im Leben Davids angegeben, in der der Psalm entstanden sein soll. Auch die Unterschrift Ps 72<sup>20</sup> setzt voraus, daß das  $\text{לְיָמֵינוּ}$  der vorausgehenden Psalmen bedeutet „von David gedichtet“. Gegen dieses Verständnis des  $\text{לְ}$  läßt sich nun freilich geltend machen, daß wir im allgemeinen die Psalmen nicht als von Mose, David und Salomo gedichtet gelten lassen können (vgl. § 157, 1 ff.). Aber das schließt nicht aus, daß die Verfasser der Ueberschriften dieser Meinung waren. Ein stärkeres Bedenken liegt nur bei Ps 72 vor; denn die Unterschrift v<sup>20</sup> scheint diesen Psalm als den letzten einer Sammlung von Gebeten Davids zu bezeichnen, dann aber scheint er nicht von Salomo gedichtet sein zu können. So übersetzt denn auch die LXX das  $\text{לְיָמֵינוּ}$

mit εἰς Ὑλλουόν. Doch kann man auch in diesem Falle das לָ mit „[gedichtet] von“ übersetzen, wenn man in 72<sup>20</sup> eine Unterschrift a parte majore sieht: eine Sammlung konnte auch dann „Davidsgebete“ heißen, wenn sie anfangsweise ein Gebet Salomos enthielt.

3. Eine zweite Gruppe von Beischriften gibt die **Dichtungsart** an. Sie sind uns in der Regel nicht genauer verständlich. Es sind folgende: a. מְצִיטָה (von צִיטָה = Saiten spielen, wohl ein mit Saitenspiel zu begleitendes Lied = ψαλμός): Ps 3—6, 8, 9, 12, 13, 15, 19—24, 29—31, 38—41, 47—51, 62—68, 73, 75—77, 79, 80, 82—85, 87, 88, 92, 98, 100, 101, 108—110, 139—141, 143. — b. מְצִיטָה (Bedeutung?): Ps 16, 56—60. — c. מְצִיטָה (Bedeutung? cf. מְצִיטָה II Chr 30<sup>22</sup>): Ps 32, 42, 44, 45, 52—55, 74, 78, 88, 89, 142 (cf. auch Ps 47 s). — d. מְצִיטָה (Bedeutung?): Ps 7. — e. מְצִיטָה und מְצִיטָה (ein Lied zum Singen): 1. kombiniert mit מְצִיטָה: Ps 30, 48, 65—68, 75, 76, 83, 87, 88, 92, 108; 2. kombiniert mit מְצִיטָה: Ps 45 (מְצִיטָה מְצִיטָה = ein Liebeslied); 3. מְצִיטָה allein: Ps 46, 120—134; vgl. außerdem מְצִיטָה Ps 18 und das Verbum מְצִיטָה in Ps 7. — f. מְצִיטָה (Loblied): Ps 145. — g. מְצִיטָה (Gebet): Ps 17, 86, 90, 102, 142 (zugleich מְצִיטָה); vgl. außerdem Ps 72<sup>20</sup>.

4. Eine dritte Gruppe von Beischriften betrifft die **musikalisch-technische Art des Vortrages**. Hierhin gehört a. die **Angabe מְצִיטָה**: Ps 4—6, 8, 9, 11—14, 18—22, 31, 36, 39—42, 44—47, 49, 51—62, 64—70, 75—77, 80, 81, 84, 85, 88, 109, 139, 140. Das Wort, von den Massorethen als Part. Piel von מְצִיטָה punktiert (auch schon AQUILA und HIERONYMUS scheinen die Form so aufgefaßt zu haben, wenn sie übersetzen τῷ νικαστῶν, victori), von den Aeltern aber als Abstraktum aufgefaßt (LXX εἰς τὸ τέλος, THEODOTION εἰς τὸ νίκος, Targ אֲרָבִיבִי = zum Lobpreisen), ist unsicherer Bedeutung, bezeichnet aber nach I Chr 15<sup>21</sup> sicher eine musikalische Tätigkeit, zu der Zithern gebraucht werden, vielleicht die Leitung des Gesanges durch das Spielen der Melodie. Man pflegt jetzt zu übersetzen „dem Dirigenten“.

b. Weiter gehören hierhin Angaben über die **Instrumente**, mit denen der Gesang zu begleiten ist, und über die **Melodie**, meist ganz unsicherer Deutung. Wir können uns hier mit einer einfachen Aufzählung begnügen: 1. מְצִיטָה מְצִיטָה (nach [der Melodie des Liedes, das beginnt mit den Worten] מְצִיטָה מְצִיטָה?): Ps 22; 2. מְצִיטָה מְצִיטָה (?): Ps 8, 81, 84; 3. מְצִיטָה מְצִיטָה מְצִיטָה (Angabe der Melodie?): Ps 56; 4. מְצִיטָה מְצִיטָה (Angabe der Melodie?): Ps 9, cf. die Unterschrift מְצִיטָה Ps 48<sup>15</sup>; 5. מְצִיטָה מְצִיטָה (Melodie?): Ps 53, 88; 6. מְצִיטָה (= mit Saitenspiel): Ps 4, 6, 54, 55, 67, 76, cf. מְצִיטָה Ps 61; 7. מְצִיטָה מְצִיטָה (?): Ps 5; 8. מְצִיטָה מְצִיטָה (Tonart?): Ps 46, cf. I Chr 15<sup>20</sup>; 9. מְצִיטָה מְצִיטָה (Melodie?): Ps 45, 69, vollständiger מְצִיטָה מְצִיטָה Ps 80, cf. מְצִיטָה מְצִיטָה Ps 60; 10. מְצִיטָה מְצִיטָה (Tonart?): Ps 6, 12, cf. I Chr 15<sup>21</sup>; 11. מְצִיטָה מְצִיטָה (Melodie?): Ps 57—59, 75.

c. **Absätze im Psalmenvortrag** scheinen zu markieren 1. das nur Ps 9<sup>17</sup> vorkommende מְצִיטָה (wohl eher leises als rauschendes Zwischenspiel)

und 2. das rätselhafte Wort  $\text{פָּזְזֵז}$ , das nach JACOB, ZATW 1896 S. 129 ff. wohl die Stellen bezeichnet, an denen der Gesang für bestimmte kultische Akte ausgewählter Abschnitte beginnt oder aufhört resp. unterbrochen wird; es findet sich im MT 71 mal in 39 Psalmen, nämlich Ps 3. 4. 7. 9. 20. 21. 24. 32. 39. 44. 46—50. 52. 54. 55. 57. 59—62. 66—68. 75—77. 81—85. 87—89. 140. 143, wozu JACOB nach den Uebersetzungen noch hinzugewinnt Ps 2. 6. 30. 31. 34. 37. 70. 80 [107. 115].

5. Eine vierte Gruppe von Beischriften ist **liturgischer** Art. Sie zerfällt in mehrere Abteilungen. a. Die erste bestimmt, bei welcher **gottesdienstlichen Gelegenheit** der betreffende Psalm verwandt werden soll. Hierhin gehören die Ueberschriften von Ps 30 ( $\text{פָּזְזֵז פָּזְזֵז} = \text{Tempelweihe}$ ), Ps 38. 70 ( $\text{פָּזְזֵז}$ , vielleicht zur Darbringung der  $\text{פָּזְזֵז}$  Lev 22 etc., Ps 38 nach LXX genauer zur Darbringung der Sabbath- $\text{פָּזְזֵז}$ ; nach JACOB, ZATW 1897 S. 48 ff. jedoch elliptisch für  $\text{פָּזְזֵז פָּזְזֵז} = \text{zum Bekenntnis der Sünden, also sachlich} = \text{zu Sündopfern}$ ), Ps 60 ( $\text{פָּזְזֵז}$ , Bedeutung?), Ps 88 ( $\text{פָּזְזֵז}$ , scil.  $\text{פָּזְזֵז}$ , cf. Lev 16<sup>29,31</sup> etc., also sachlich zu Bußfeiern?), Ps 92 ( $\text{פָּזְזֵז}$ , für den Sabbathtag), Ps 100 ( $\text{פָּזְזֵז} = \text{zum Todaopfer?}$ ), Ps 102 (Gebet für einen Elenden, wenn er verschmachtet und vor Jahwe sein Herz in Klagen ausschüttet) und Ps 120—134 (für die  $\text{פָּזְזֵז}$ , d. h. wohl die Hinaufzüge nach Jerusalem = die Festwallfahrten; kaum = zu singen auf den Stufen, die vom Vorhof der Weiber zu dem der Männer hinaufführen, noch weniger terminus technicus für die Verkettung der Verse durch Stichworte).

b. Die zweite bestimmt wahrscheinlich die **Art und Weise des liturgischen Vortrages**, die in § 153,<sup>a</sup> beschrieben ist (Rezitation der einzelnen Verse resp. Halbverse durch den Vorbeter und refrainartige Beantwortung seitens des Chors durch eine Lobpreisformel, wie es Ps 136 ausgeführt ist). Diese Vortragsweise ist es, die nach GRAETZ durch ein dem Psalm beigelegtes  $\text{פָּזְזֵז}$  gefordert wird. Diese Formel findet sich im MT teils am Anfang, teils am Schluß eines Psalms. Doch dürfte das, wie die LXX lehrt, auf falscher Abgrenzung der Psalmen beruhen: ein am Schluß stehendes Halleluja ist stets als Ueberschrift zum folgenden Psalm zu ziehen. Hallelujapsalmen sind danach Ps 105—107. 111—114. 116—118. 135. 136. 146—150.

c. Die dritte Abteilung bilden liturgische **Epiphonemata**. Aus I Chr 16<sup>s</sup> ff. ersehen wir, daß der Psalmenvortrag durch eine Lobpreisung (v 34) resp. durch eine Bittformel mit anschließender Lobpreisung (35,36<sup>a</sup>) abgeschlossen wurde, worauf das Volk mit Amen und einem Lobpreis antwortete (36<sup>b</sup>). Vermutlich hat man solche liturgischen Epiphonemata den Psalmen mehrfach auch in den Handschriften beigelegt, wie besonders die in alphabetischen Psalmen überschießenden Verse (Ps 25<sup>22</sup> 34<sup>23</sup>) lehren. Solche Epiphonemata findet JACOB, ZATW 1896 S. 145 ff. besonders auch

in den Schlußsätzen von Ps 3, 21, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 48, 63, 64, 66, 68, 84, 115, 118, 124, 125, 128, 130, 131, 135, 146. Nach GRIMM wären solche Formeln besonders den mit einem drohenden Satz schließenden Psalmen angefügt (euphemistic liturgical appendixes), z. B. Ps 2<sup>12</sup> 3<sup>9</sup> 7<sup>13</sup> 13<sup>6</sup> 14<sup>7</sup> 19<sup>15</sup> 21<sup>14</sup> etc.; doch geht GRIMM in der Durchführung eines richtigen Prinzips sicher viel zu weit. — Zu erinnern ist hier auch an die doxologischen Schlußformeln der Bücher (§ 152, a).

### § 156. Analyse der Psalmsammlung.

**1. Zusammensetzung aus Teilsammlungen.** Man kann sich die Entstehung der Psalmsammlung von vornherein verschieden vorstellen. Entweder entstand sie in einem Akt, indem ein einziger Sammler die bis dahin einzeln bestehenden Psalmen zusammenstellte, oder in mehreren Stadien, indem zunächst kleine Teilsammlungen entstanden, die später zusammengestellt wurden. Eine Reihe von Tatsachen lassen die letztere Vorstellung als notwendig erscheinen. a. Hätte nur ein Sammler gearbeitet, so wären schwerlich **einzelne Psalmen doppelt aufgenommen**; die doppelte Aufnahme erklärt sich dagegen befriedigend, wenn der Sammler nur kleine Psalter aneinanderreihete, die in vereinzelt Fällen die gleichen Lieder enthielten. Doppelt vorkommende Psalmen sind Ps 14 = 53; 40<sup>14-18</sup> = 70; 57<sup>8-12</sup> + 60<sup>7-14</sup> = 108.

b. Ein Teil des Psalters, aber auch nur ein Teil, nämlich **Ps 42—83, sind elohistisch bearbeitet** worden; das setzt voraus, daß dieser Teil einmal für sich allein stand. An sich ist das gleichzeitige Vorkommen der Gottesnamen יהוה und אלהים im Psalter unbedenklich; namentlich der Parallelismus membrorum legte den Wechsel nahe. Auffallen aber muß die sehr ungleichmäßige Verteilung. In Ps 42—83 kommen auf 200 אלהים nur 43 יהוה, während im übrigen Psalter auf 29 אלהים 642 יהוה kommen. Das Verhältnis gestaltet sich noch auffallender, wenn wir Ps 108 außer Betracht lassen, dessen 5 אלהים darauf beruhen, daß er aus Teilen der elohistischen Psalmen 57 und 60 zusammengesetzt ist, und andererseits in Ps 42—83 von denjenigen יהוה absehen, die durch ein danebengestelltes אלהים oder ארני eigentlich getilgt sind (50<sup>1</sup> 56<sup>11</sup> 59<sup>6</sup> 68<sup>21</sup> 69<sup>7</sup> 71<sup>5,16</sup> 73<sup>23</sup> 80<sup>5,20</sup>). Daß nun das starke Ueberwiegen von אלהים in Ps 42—83 auf einer freilich nicht ganz konsequenten Bearbeitung beruht, ergibt sich daraus, daß die Parallelen zu Ps 53 und 70 (Ps 14 und 40<sup>14</sup> ff.) tatsächlich anstelle von אלהים noch יהוה bieten, und daß manche auffallenden Ausdrucksweisen sich nur so erklären, daß אלהים anstelle von יהוה oder als Korrektur neben dasselbe gesetzt ist, wie אלהים אלהי statt יהוה אלהי, יהוה אלהים statt אלהים אלהי (Ps 43<sup>4</sup> 45<sup>5</sup> 50<sup>7</sup> etc.) oder אלהים [יהוה] אלהים statt יהוה אלהים (Ps 59<sup>6</sup> 80<sup>5,8,15,20</sup>), vgl. auch die oben angeführten Fälle des Nebeneinander von יהוה und אלהים resp. ארני.

c. Auf das Vorhandensein einer Sondersammlung von Davidpsalmen läßt

ferner die **Unterschrift 72**<sup>20</sup> schließen, da sie, wenn der Gesamtpsalter aus lauter Einzelpsalmen in einem Akt zusammengestellt wäre, völlig unbegreiflich wäre: denn 1. folgen noch eine ganze Reihe weiterer Davidpsalmen, und 2. steht die Unterschrift gar nicht bei einem David-, sondern bei einem Salomopsalm. Sie wird nur dann verständlich, wenn sie am Schluß einer Sammlung von Davidpsalmen stand, die anhangsweise auch einen Salomopsalm enthielt, d. h. wenn Ps 51—72 einmal eine Sammlung für sich bildeten.

d. Weiter ist auch die **Ueberschrift**  $\text{לְהַלְלֵךְ יְיָ}$  (Ps 120—134) nur als die einer Sammlung verständlich, die bei jedem einzelnen dieser Sammlung entnommenen Lied mechanisch beigelegt ist, um die Quelle zu bezeichnen. Denn da der Artikel von  $\text{לְהַלְלֵךְ}$  determinierend wirkt, kann man nur übersetzen „das Wallfahrtslied“, was jedoch in Anbetracht der Mehrheit derselben unmöglich ist, oder „die Wallfahrtslieder“ (vgl. GES.-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. § 124r), was deutlich ein Sammlungstitel ist. Nur bei Ps 121 ist aus diesem Gesamttitel richtig eine singularische Bezeichnung gebildet:  $\text{לְהַלְלֵךְ יְיָ}$  = ein Wallfahrtslied.

**2. Der elohistische Psalter und sein Anhang. a. Die anonymen Psalmen.** Betrachten wir nun zunächst den elohistischen Psalter (Ps 42—83), der nach Nr. 1b einst für sich bestand, so beobachten wir, daß fast alle einzelnen Psalmen desselben einem bestimmten Dichter resp. Sängerehor zugeschrieben sind. Ausnahmen bilden im MT nur Ps 43, 66, 67, 71. Nun schreibt zwar die LXX auch Ps 43, 67, 71 David zu, so daß in ihr nur Ps 66 anonym ist. Aber hier handelt es sich wahrscheinlich um einen nachträglichen Versuch, die Anonymität zu beseitigen. Bei Ps 43 ist nämlich die Hinzufügung des Namens David sicher falsch, da dieser Psalm nur die dritte Strophe zu Ps 42 ist, die Ueberschrift vor Ps 42 also für Ps 43 mitgilt (§ 154,5,6). Und wenn bei Ps 67 und 71 das  $\text{לְהַלְלֵךְ}$  ursprünglich wäre, so ließe sich seine Tilgung in MT schwer begreifen. Dagegen ist es möglich, daß Ps 71 ursprünglich mit Ps 70 zusammengehörte, so daß die Ueberschrift von Ps 70 für ihn mitgilt; die Abtrennung kann dadurch veranlaßt sein, daß beim Vortrag das Exordium wechselte, indem man dazu bald Ps 70 = 40<sup>14-18</sup>, bald Ps 71<sup>1-3</sup> = 31<sup>2-4</sup> benutzte. Dann würden nur Ps 66 und 67 anonym sein. Mitten zwischen den Davidpsalmen fallen sie dann aber so auf, daß man sie wohl für einen späteren Nachtrag halten darf.

b. Sehen wir von Ps 66, 67 ab, so ergibt sich folgende **Verteilung auf Dichter resp. Sängerehöre**: Ps 42—49 Korach, Ps 50 Asaph, Ps 51—65, 68—71 David, Ps 72 Salomo, Ps 73—83 Asaph. Augenscheinlich ist die Zusammenordnung nach Dichtern resp. Sängern beabsichtigt. Dann aber muß befremden, daß Ps 50 von Ps 73 ff. getrennt ist; auch ist es nicht sehr natürlich, daß die Psalmen des Königs mitten zwischen denen seiner Sängerehöre stehen. Nach EWALDS Vermutung ist die ursprüngliche Anordnung gestört; stellt man Ps 51—72 vor Ps 42—50, so ergibt sich eine viel befriedigendere



Reihenfolge: Ps 51—72 David und Salomo, Ps 42—49 Korach, Ps 50, 73—83 Asaph.

c. Wie sich schon in Nr. 1c ergab, hat die **Gruppe Ps 51—72** einmal ein selbständiges Buch gebildet, das wohl den Titel „Gebete Davids, des Sohnes Isaais“ führte (cf. 72<sup>20</sup>), wenn es auch anhangsweise einen Psalm Salomos enthielt. In diesem Buch waren die Psalmen augenscheinlich nach Dichtungsarten geordnet. Es stehen beieinander die Lieder, welche bezeichnet sind als מִשְׁבִּיל (Ps 52—55), als מִבְּרָח (Ps 56—60), als מִיָּמִי (Ps 62—64), als מִיָּמִי und zugleich שִׁיר (Ps 65—68; deswegen sind wohl die anonymen Ps 66, 67 gerade hier eingeschaltet), und die unbezeichneten (Ps 69—71). Auffallend ist nur die Stellung von Ps 51 (מִיָּמִי, getrennt von Ps 62—64) und von Ps 64 (ohne Bezeichnung wie Ps 69 ff.). Innerhalb der einzelnen Gruppen scheint wieder nach musikalischen Gesichtspunkten geordnet zu sein; so stehen unter den Maskilpsalmen die mit der Anweisung מִיָּמִי zusammen (Ps 54, 55), unter den Mikhtampsalmen die mit der Melodieangabe מִלִּיֶּחֶד שִׁירָה (Ps 57—59).

d. Auch die **Korach- und Asaphpsalmen** werden ursprünglich je für sich eine Sondersammlung gebildet haben, da diese Sängerschöre getrennt waren. Das Korachliederbuch (Ps 42—49) ist unverkennbar nach Liedarten geordnet: מִשְׁבִּיל (Ps 42 + 43—45), שִׁיר (Ps 45, 46, davon Ps 45 zugleich מִשְׁבִּיל), מִיָּמִי (Ps 47—49). — Weniger durchsichtig ist die Anordnung des Asaphpsalters (Ps 50, 73—83). Doch darf vielleicht auf folgende Tatsache aufmerksam gemacht werden. Während die David- und Korachpsalmen fast ausnahmslos in der Ueberschrift ein לְמִנְצֵחַ aufweisen (Ausnahmen Ps 48, 63 und der Salomopsalm 72), findet sich לְמִנְצֵחַ nur bei fünf Asaphpsalmen, und nur bei diesen finden sich gleichzeitig musikalisch-technische Bemerkungen. Diese haben also vielleicht einmal ein besonderes Buch gebildet oder sind aus einem solchen ausgezogen. Unter ihnen aber stehen zusammen zwei als מִיָּמִי und שִׁיר bezeichnete (Ps 75, 76); es folgen zwei nur als מִיָּמִי bezeichnete (Ps 77, 80) und ein unbezeichneter (Ps 81). In den Psalmen ohne לְמִנְצֵחַ sind zwei מִשְׁבִּיל-Psalmen (Ps 74, 78) umrahmt von je zwei מִיָּמִי-Psalmen (Ps 50, 73; 79, 82), und den Schluß bildet ein als מִיָּמִי und שִׁיר bezeichneter Psalm (Ps 83). Nach welchem Prinzip die beiden Gruppen verflochten wären, läßt sich allerdings nicht erkennen, und so hat man vielleicht besser auf eine Erklärung der Anordnung zu verzichten.

e. Die Ps 84—89 sind wahrscheinlich ein **Anhang zum elohistischen Psalter**. Sie berühren sich mit ihm darin, daß auch in ihren Ueberschriften die Namen der Sängerschöre (Korach, Heman, Ethan) genannt werden, wie sonst nirgends. Dazwischen treffen wir noch einen Davidpsalm, der ebenso wie die des elohistischen Psalters (cf. Ps 72<sup>20</sup>) als מִבְּרָח bezeichnet ist. Seine auffallende Stellung mitten zwischen Korachpsalmen erklärt sich am besten wohl durch die Annahme, daß der Anhang in mehreren Stadien entstand: 1. zwei Korachpsalmen (Ps 84, 85), 2. ein David- und zwei Korachpsalmen

(Ps 86—88), 3. ein Ethanpsalm (Ps 89). Der letztere korrespondiert mit Ps 2: beide behandeln das Verhältnis Jahwes zu seinem Gesalbten, und dem „mein Sohn bist du“ (27) entspricht das „mein Vater bist du“ (89<sup>27</sup>); so ist die Vermutung ROTHSTEINS (in DRIVER-ROTHSTEIN, Einl. S. 399 Note 2) nicht unwahrscheinlich, daß Ps 89 von der gleichen Hand nachgetragen ist, die Ps 2 dem damals Ps 3—88 umfassenden Psalter vorordnete.

**3. Die Entstehungszeit der Sammlung Ps 42—83<sup>1)</sup>** läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit der zweiten Hälfte des 4. Jh. zuschreiben. Die Sammlung umfaßt auch Korachpsalmen, setzt also voraus, daß neben den Chor Asaph bereits ein korachitischer Chor getreten ist; das aber war nach § 153,1 erst im 4. Jh. der Fall. Andererseits führt dieser Chor noch nicht den zur Zeit des Chronisten (etwa um 300) üblichen Namen Heman; auch fehlt noch jede Anspielung auf den dritten Sängerkhor Ethan, der um 300 neben jenen beiden stand. Man könnte freilich auf den Gedanken kommen, in dem Davidpsalter das Gesangbuch eines dritten Chores zu sehen; aber dagegen spricht, daß dann diese Psalmengruppe wohl ebenso wie die beiden andern einen Chornamen tragen würde. Besser nimmt man daher an, daß die Davidpsalmen ein allen Chören gemeinsames Gesangbuch bildeten, neben dem die einzelnen Chöre noch ihre Spezialgesangbücher hatten. In Ps 42—83 haben wir demnach das Tempelgesangbuch der zweiten Hälfte des 4. Jh. zu sehen. Es entstand durch die einfache Aneinanderreihung von drei kleineren, ursprünglich getrennten Gesangbüchern und durch deren elohistische Redaktion. Wann diese kleineren Gesangbücher entstanden waren, läßt sich nicht genauer bestimmen; doch bildet den terminus a quo die Entstehungszeit der einzelnen in ihnen enthaltenen Psalmen, nach § 157,5 wahrscheinlich die nachexilische Zeit, und außerdem kann ein korachitisches Gesangbuch nicht wohl vor dem 4. Jh. entstanden sein, da erst damals ein korachitischer Sängerkhor gebildet wurde. — Die Ergänzung des elohistischen Psalters durch **die Anhänge** werden wir a priori der nächsten Zeit, also der etwa um 300, zuschreiben dürfen. Dafür spricht, daß auch in ihnen der Chornamen Korach noch eine Rolle spielt, der zur Zeit des Chronisten durch den Namen Heman ersetzt wurde (dieser Name taucht nur erst in Ps 88 neben Korach auf). Der letzte Nachtrag (Ps 89) berücksichtigt auch bereits den Chor Ethan, der etwa um 300 neben jene beiden andern getreten war, verwendet aber noch nicht den bald nach 300 in den Zusätzen zur Chr üblich gewordenen Namen Jeduthun. Beachtung verdient, daß diese Nachträge den Gottesnamen יהוה bereits wieder unbefangener verwenden: auf 7 יְהוָה kommen 31 יהוה. Die Tendenz, den Gottesnamen יהוה zu unterdrücken, hat sich also nicht durchzusetzen vermocht.

1) Man könnte meinen, man müsse zur Bestimmung der Entstehungszeit der Sammlungen von der der Einzelsalmen als dem terminus a quo ausgehen; warum das nicht angeht, wird in § 157,6a gezeigt werden.

4. Das erste Psalmbuch Ps (1—41). a. Ursprüngliche Selbstständigkeit des Davidpsalters Ps 3—41. Das erste Buch enthält fast ausschließlich Davidpsalmen. Ausnahmen bilden nur Ps 1 und 2, die später vorgesetzt sein mögen, Ps 10, der jedoch mit Ps 9 zu verbinden ist, für den also die Ueberschrift von Ps 9 mitgilt, und Ps 33, den zwar LXX David zuschreibt, aber wohl nur, um die Anonymität zu beseitigen. Als einziger anonymer Psalm zwischen lauter Davidpsalmen unterliegt Ps 33 dem Verdacht, ein späterer Nachtrag zu sein; vielleicht verdankt er seine Stellung der Aehnlichkeit seines Anfangs mit dem Schluß von Ps 32. — Zweifellos will Buch I eine Sammlung von Davidpsalmen sein. Vermutlich war das nicht bei jedem einzelnen Psalm gesagt, sondern nur in einem Gesamttitel der Sammlung. Das  $\text{מִזְמֹרֹת}$  wird den einzelnen Psalmen erst beigefügt sein, als die Sammlung mit andern vereinigt wurde, die auch nichtdavidische Psalmen enthielten. Wenn man nach Nr. 2b Ps 51—72 vor Ps 42 stellt, so rücken die beiden Davidpsalter Ps 3—41 und 51—72 zusammen, und so könnte die Meinung entstehen, daß sie ursprünglich eine einzige Sammlung bildeten. Dagegen spricht jedoch, daß sie teilweise das gleiche Material enthalten (Ps 14 = 53, 40<sub>14-18</sub> = 70), und daß von der eholistischen Bearbeitung nur Ps 51—72 betroffen sind. Ps 3—41 bildeten also zunächst einen Davidpsalter für sich allein.

b. Die Anordnung der einzelnen Psalmen erklärt sich weder aus dem Prinzip der sachlichen Anlehnung des einen an den andern noch aus dem der Verknüpfung durch Stichwörter zur Genüge. Das erstere nahmen die jüdischen Gelehrten des Altertums an, das letztere in teilweiser Kombination mit dem ersteren besonders DELITZSCH. Im einzelnen erklären diese Prinzipien freilich manches (z. B. Ps 3 und 4 stehen nebeneinander als ein Morgen- und ein Abendlied, vgl. außerdem 3<sub>3</sub> mit 4<sub>7</sub> und 3<sub>6</sub> mit 4<sub>9</sub>; in Ps 20 und 21 stehen ein Bitt- und ein Dankpsalm für einen König nebeneinander etc.), aber im ganzen erklärt sich die Anordnung so nicht. Vielleicht verdient folgende Erklärung Beachtung. Der Davidpsalter wird aus drei Teilsammlungen zusammengewachsen sein, die nach Liedarten disponiert waren, in die dann aber nachträglich einige Psalmen eingeschaltet sind, welche nun die Disposition stören (Ps 7. 11. 14. 33); außerdem sind einige Psalmen am Schluß nachgetragen. Es ergibt sich dann folgende Disposition: Sammlung A Ps 3—18, 1.  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 3—15 (Ausnahmen Ps 7  $\text{שִׁיר}$ , Ps 11. 14 unbezeichnet), 2.  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 16, 3.  $\text{תְּהִלָּה}$  Ps 17, 4. ohne Bezeichnung Ps 18 (im Relativsatz  $\text{שִׁיר}$ ); Sammlung B Ps 19—28, 1.  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 19—24, 2. ohne Bezeichnung Ps 25—28; Sammlung C Ps 29—37, 1.  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 29—31, 2.  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps. 32, 3. unbezeichnet Ps [33] 34—37; Anhang:  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 38—41. Beachtung verdient auch, daß die  $\text{מִזְמֹרֹת}$ -Psalmen in der Regel in Gruppen zusammenstehen, die sich dieser Disposition leicht anschließen: in Sammlung A sind  $\text{מִזְמֹרֹת}$ -Psalmen Ps 4—6. 8—14 (Ps 7 Nachtrag, s. oben), in Sammlung B Ps 19 bis 22, im Anhang Ps 39—41; außerdem sind vereinzelte  $\text{מִזְמֹרֹת}$ -Psalmen nur

Ps 18. 31. 36. Ferner verdient Beachtung, daß sich musikalisch-technische Bemerkungen anderer Art, abgesehen von  $\text{הָלֵל}$  und von den vereinzelt Ausnahmen Ps 22 und vielleicht 39, nur in den  $\text{הַלְלֵי}$ -Psalmen von Sammlung A finden (Ps 4—6. 8—10. 12; Ps 7 und 11 Nachträge. s. oben). Innerhalb der einzelnen Gruppen mag man nach einer Erklärung der Anordnung durch Stichworte oder sachliche Beziehungen suchen.

c. Für die Bestimmung der **Entstehungszeit der Sammlung Ps 3—41** fehlt jeder sichere Anhalt. Doch wird nur die nachexilische Periode in Betracht kommen, da die Einzelpsalmen größtenteils erst nach dem Exil gedichtet sein dürften (§ 157.6), und da die Aufnahme des nachexilischen Ps 18 in Sam (II Sam 22) voraussetzt, daß es damals eine ganze Sammlung von Davidpsalmen noch nicht gab (§ 71.4a). Die wesentliche Gleichartigkeit der Beischriften mit denen des elohistischen Davidpsalters (vgl. dagegen über Ps 90 bis 150 in Nr. 5 b) spricht dafür, daß die Zeit der beiden Sammlungen nicht gar zu verschieden war. Der Umstand, daß die Sängerschöre des 4. Jh. in den Ueberschriften noch keine Rolle spielen, läßt vielleicht den Schluß zu, daß die Sammlung zu einer Zeit entstand, in der man noch nicht mit verschiedenen Chören zu rechnen hatte. Vielleicht darf man danach vermuten, daß Ps 3-41 das Tempelgesangbuch des 5. Jh. waren, das später durch ein anderes, modernere Lieder enthaltendes ersetzt oder ergänzt wurde. Seine Entstehung dürfte dann mit der Neuorganisation des Kultus nach dem Exil zusammenhängen: nach II Makk 2<sup>13</sup> darf man die umfassende Sammlung eines Davidpsalters vielleicht der Zeit Nehemias zuschreiben.

**5. Das vierte und fünfte Psalmenbuch (Ps 90—150).** a. **Der Aufbau der Sammlung.** Das Ganze zerlegt sich leicht in vier Abschnitte, deren jeder mit einer Gruppe von Hallelujapsalmen schließt (über letztere vgl. § 155.5b). Nur zwei Psalmen (Ps 119 und 139) stehen isoliert und unterliegen daher dem Verdacht, Nachträge zu sein. Diese Abschnitte sind: A Ps 90—104 + 105—107; B Ps 108—110 + 111—118 (Ps 115 hat zwar kein Halleluja, ist aber wohl nach LXX mit Ps 114 zu verbinden); C Ps 120 bis 134 + 135. 136; D Ps 138—145 + 146—150. Es ist auch leicht zu sehen, daß der eigentliche Körper dieser Abschnitte jedesmal eine geschlossene Gruppe bildet: Ps 108—110 und 138—145 sind Davidpsalmen, 120—134 Wallfahrtspsalmen. Auch Ps 90—104 gehören eng zusammen. Zwar tritt das nicht in den Ueberschriften hervor: durch diese werden Ps 90 Mose, Ps 101 und 103 David zugeschrieben; wenn LXX auch die übrigen außer Ps 92. 100 und 102 David zuschreibt, so wird das kaum ursprünglich sein, da die Fortlassung des  $\text{הָלֵל}$  in MT schwer zu begreifen wäre. Wohl aber ergibt sich die engere Zusammengehörigkeit der Ps 90—104 aus den mannigfachen Verkettungen durch die gleichen Formeln, z. B.  $\text{הָלֵל יְהוָה 93<sup>1</sup> 96<sup>10</sup> 97<sup>1</sup> 99<sup>1</sup>, הָלֵל יְהוָה שֵׁשׁ עָשָׂר 96<sup>1</sup> 98<sup>1</sup>, הָלֵל יְהוָה 103<sup>1</sup> 104<sup>1</sup>$ . Da die beiden Gruppen der Davidpsalmen getrennt sind, und da die Wallfahrtslieder einen

besonderen Sammlungstitel tragen (vgl. Nr. 1d), sind diese vier Abschnitte wahrscheinlich ursprünglich getrennte Liedersammlungen gewesen, die einfach aneinander gereiht sind, und zwar wohl nach und nach: die isolierten Psalmen 119 und 137 werden je am Schluß des damals existierenden Psalters angefügt sein, Ps 119 vielleicht von derselben Hand, die Ps 1 dem Gesamtpsalter vorausschickte (beide stellen das Gesetz in den Mittelpunkt des Interesses).

**b. Entstehungszeit der Sammlung Ps 90—150.** Viele der Psalmen dieses Teiles tragen ausgesprochen liturgischen Charakter: bei andern ist uns die Verwendung im Tempelkult schon frühzeitig ausdrücklich bezeugt (vgl. § 153,2). Um so mehr muß es auffallen, daß sich in ihnen keine Spur einer Verteilung auf Tempelsängerehöre und fast keine der musikalisch-technischen Bearbeitung findet (Ausnahmen  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 109, 139, 140 und  $\text{מִזְמֹרֹת}$  Ps 140, 143, vielleicht auch Ps 107 und 115). Dies findet seine Erklärung am ehesten wohl darin, daß zu der Zeit, in der diese Sammlungen entstanden und in das Tempelgesangbuch aufgenommen wurden, das Gesangswesen neu geordnet war. Wir wissen aus I Chr 25s ff., daß in der nachchronistischen Zeit die Sängerehöre verschmolzen und in 24 abwechselnd Dienst tuende Klassen eingeteilt wurden, so daß es nun vom Zufall abhing, ob ein aus bestimmten Anlaß vorzutragender Psalm von dieser oder jener Klasse gesungen wurde. Ferner ergibt sich aus der Tatsache, daß die musikalischen termini technici, die wir in Ps 3—89 finden, schon dem Übersetzer der LXX nicht mehr verständlich waren, der Schluß, daß auch die Technik des Vortrags im 3. Jh. geändert sein muß, so daß die ältere Terminologie außer Gebrauch kam. Das Fehlen derselben in Ps 90—150 würde sich besonders leicht erklären, wenn diese Sammlungen erst nach der Neugestaltung des Gesangwesens entstanden. Doch ist zuzugeben, daß diese Gründe keine volle Beweiskraft haben. Eher beweist die allgemein anerkannte relativ späte Entstehung der Einzelsalmen die späte Entstehung dieser Sammlungen. Doch ist die Datierung der Einzelsalmen nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit möglich. Nur in einem Falle haben wir ein sicheres äußeres Indizium: Ps 108 ist komponiert aus Ps 57<sup>8-12</sup> und 60<sup>7-14</sup>, trägt aber selbst elohistisches Gepräge, setzt also die elohistische Bearbeitung von Ps 57 und 60 voraus: er kann daher erst spät entstanden sein und beweist dann auch die späte Entstehung der Sammlung, zu der er gehört. — Ist so die Sammlung Ps 90—150 wahrscheinlich erst nach 300 entstanden, so bleibt nur noch die Frage nach dem terminus ad quem. Dieser aber ist gegeben durch den Abschluß des Gesamtpsalters. Speziell für die Teilsammlung Ps 90—107 bildet I Chr 16s ff. den terminus ad quem, da hier Teile aus Ps 105, 96 und 106 benutzt sind. Doch ist die Abfassungszeit dieses Nachtrages zur Chr nicht näher zu bestimmen.

**6. Für den Abschluß des Gesamtpsalters bildet den terminus ad quem**

die erste Hälfte des 1. Jh. v. Chr. Das ergibt sich daraus, daß I Makk 7<sup>17</sup> der Psalter (Ps 79<sup>2-3</sup>) bereits als heilige Schrift zitiert wird, und daß damals gedichtete Psalmen (die Psalmen Salomos, § 180) nicht mehr in ihn aufgenommen wurden. Mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir jedoch den Abschluß des Psalters schon etwas früher ansetzen. Der Siracide erwähnt etwa um 130 im Prolog zur Uebersetzung des Buches seines Großvaters bereits die griechische Uebersetzung auch von  $\Psi\alpha\lambda\mu\tau\alpha$ ; dabei denkt er wohl mit an die der Psalmen, die ja das für die Juden wichtigste Buch der  $\Psi\alpha\lambda\mu\tau\alpha$  bilden und daher jedenfalls relativ früh übersetzt sind. Danach ist der Psalter wohl spätestens kurz vor 130 abgeschlossen worden. Einen noch früheren Abschluß des Psalters hat man aus I Chr 16<sup>36</sup> erweisen wollen, da hier bereits die Schlußdoxologie von Buch IV, mithin die Einteilung des Psalters in fünf Bücher vorausgesetzt werde. Aber erstlich ist die Abfassungszeit von I Chr 16<sup>36</sup> ff., eines Nachtrages zur Chr, unbestimmbar, und zweitens wird sich in Nr. 8 ergeben, daß I Chr 16<sup>36</sup> die Fünfteilung des Psalters nicht voraussetzt, sondern veranlaßt hat. Endlich beweist auch Sir 47<sup>8-10</sup> nichts für einen früheren Abschluß des Psalters; denn diese Stelle bezeugt nur Bekanntschaft mit davidischen Psalmen, sagt aber über den Gesamtpsalter nichts.

7. Wir fassen im folgenden die **Ergebnisse** über die Entstehung des Psalters in einer Uebersicht zusammen, indem wir jedoch von den in die Teilsammlungen eingesprengten Einzelnachträgen absehen.

A. Davidpsalter Ps 3—41, zusammengestellt im 5. Jh. aus

- a) Ps 3—18,
- b) Ps 19—28,
- c) Ps 29—37;

Anhang Ps 38—41.

B. Elohistischer Psalter. Ps 42—83, zusammengestellt im 4. Jh. aus

- a) Ps 51—72, Davidpsalter mit Anhang Ps 72,
- b) Ps 42—49, Korachpsalter,
- c) Ps 50, 73—83, Asaphpsalter;

Anhänge aus der Zeit um etwa 300:

Ps 84, 85, Korachpsalmen,

Ps 86—88, David- und Korachpsalmen.

Vereinigung von A und B (unter gleichzeitiger Beifügung von Ps 2 und 89?) etwa um 300.

C. Erweiterung des Psalters Ps 2—89 im 3. und 2. Jh. durch Anfügung der Sammlungen:

- a) Ps 90—104 + 105—107,
- b) Ps 108—110 (Davidpsalmen) + 111—118.  
Umrahmung des Psalters Ps 2—118 mit Ps 1 und 119,
- c) Ps 120—134 (Wallfahrtspsalmen) + 135, 136.  
Anfügung von Ps 137.

d) Ps 138—145 (Davidpsalmen) + 146—150.

Abschluß des Psalters spätestens kurz vor 130.

8. Diese Entstehung des Psalters liegt in der Hauptsache auch seiner **Einteilung in fünf Bücher** zugrunde (vgl. § 152,3). Denn die Buchgrenzen fallen in der Regel mit den Grenzen der Teilsammlungen zusammen. So deckt sich der Schluß des ersten Buches mit dem des ersten Davidpsalters, der des zweiten Buches mit dem des elohistischen Davidpsalters, der des dritten Buches mit dem des Anhanges zum elohistischen Psalter. Höchst auffallend ist aber der Einschnitt, der in dem letzten großen Hauptteil des Psalters (Ps 90—150) hinter Ps 106 gemacht ist. Denn sachlich ist hier kein Absatz, Ps 105—107 gehören als eine Gruppe von Hallelujapsalmen eng zusammen (vgl. insbesondere auch den gleichen Anfang von Ps 106 und 107); außerdem entstehen so zwei sehr ungleich lange Bücher, Buch IV mit 17 Psalmen, Buch V mit 44 Psalmen. Man hat diese Teilung auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Am wenigsten befriedigt die Annahme, daß man Buch IV die gleiche Länge wie Buch III geben wollte (je 17 Psalmen); denn warum sollten gerade diese Bücher gleich lang sein, während es doch viel näher gelegen hätte, Ps 90—150 in der Mitte zu teilen, so daß Buch IV und V gleich lang wurden? RIEDEL (ZATW 1899 S. 169 ff.) nimmt an, daß die Teilung zu einer Zeit vollzogen wurde, in der der Psalter noch nicht den jetzigen Umfang hatte, sondern nur bis Ps 135 reichte, der in der Tat mit einer Doxologie schließt; nimmt man an, daß Ps 119 erst später eingeschaltet ist, so haben allerdings die beiden Bücher IV = Ps 90—106 und V = Ps 107—118 + 120—135 fast genau die gleiche Länge (323 resp. 322 Verse); die Absicht war also die, den letzten Hauptteil genau in der Mitte zu teilen. So bestechend aber diese Erklärung auf den ersten Blick ist, so befriedigt sie doch nicht ganz. Daß Ps 119 später eingeschaltet sei, läßt sich nicht beweisen: einen Nachtrag hätte man wohl eher an das Ende gestellt; und daß der Psalter je mit Ps 135 schloß, ist unwahrscheinlich, da Ps 136 mit diesem eine Gruppe bildet. Wahrscheinlicher ist daher die von HITZIG und JACOB vorgeschlagene Erklärung, daß die Einfügung der Doxologie am Schluß von Ps 106 aus I Chr 16 s ff. stamme. Nur wird man ihnen darin schwerlich zustimmen können, daß der Nachtrag aus der Chr schon mit v 47 beginne. Dieser Vers ist wohl das liturgische Epiphonema, das der Verfasser von I Chr 16 s ff. bereits am Schluß von Ps 106 vorfand. An dies Epiphonema schloß er von sich aus eine Doxologie (= Ps 41 14), mit der man den Psalmenvortrag wohl abzuschließen gewohnt war, und die das Volk mit Amen und einer weiteren Doxologie beantwortete (I Chr 16 36). Man glaubte nun, daß dieser Abschluß zum Psalmentext gehörte, und ergänzte Ps 106 47 = I Chr 16 35 durch v 48 = I Chr 16 36. — Die Buchschlußdoxologien des Psalters sind also sehr verschiedener Herkunft, sie sind teils die Schlußdoxologien kleinerer Psalmenbücher, teils ein Ergänzerzusatz

nach I Chr 16. Daraus erklärt sich auch ihre verschiedene Form, die bei gleichem Ursprung rätselhaft bliebe. Es ergibt sich, daß die Doxologien nicht eingefügt sind, um den Psalter in fünf Bücher einzuteilen, sondern daß umgekehrt die Einteilung in fünf Bücher die ungesuchte Folge der vier Doxologien am Schluß von Ps 41, 72, 89 und 106 war. Erst nachträglich bemerkte man, daß die Fünfteilung des Psalters der des Pentateuchs entsprach, und konstatierte eine Beziehung zwischen beiden.

### § 157. Die Herkunft der einzelnen Psalmen.

#### 1. Die Angaben über den Dichter und die historische Veranlassung.

Ueber die Herkunft der einzelnen Psalmen enthalten in vielen Fällen die Überschriften bestimmte Angaben, indem sie den Dichter (besonders oft David) und bisweilen auch die spezielle historische Veranlassung der Dichtung nennen (vgl. § 155,2). a. Die **Dichterangabe** findet sich teils bei allen Psalmen einer ursprünglich selbständigen kleinen Teilsammlung (abgesehen von vereinzelt, wahrscheinlich nachgetragenen Psalmen), teils sporadisch bei nur einzelnen Liedern einer Gruppe. Im ersteren Fall dürfen wir sicher annehmen, daß sie ursprünglich nur im Gesamttitel der Sammlung enthalten war: bei jedem einzelnen Psalm einer nur Davidpsalmen enthaltenden Sammlung ein  $\text{דָּוִד}$  beizufügen, wäre sinnlos gewesen, es genügte die einmalige Angabe im Gesamttitel. Dieser aber stammte zweifellos vom Sammler. So haben wir in jenen Dichterangaben nur ein Zeugnis dafür, daß dieser die betreffenden Psalmen David zuschrieb, aber nicht ein Zeugnis für eine authentische Tradition. Ob der Sammler die einzelnen Psalmen David mit Recht zuschrieb oder nicht, bleibt zu untersuchen. In dem andern Fall, wo die Dichterangabe nur sporadisch auftritt, beobachten wir beim Vergleich der Textzeugen ein starkes Schwanken. Von allen bezeugt sind die Dichterangaben nur bei Ps 72, 90, 101 und 103; die weiteren Angaben des MT (bei Ps 122, 124, 127, 131, 133) fehlen in LXX, teilweise auch im Targ und in der Vulg. Andererseits finden wir auch in LXX eine Anzahl von Dichterangaben, die in MT fehlen (vgl. § 155,2). Dabei ist noch zu beachten, daß die Handschriften in dieser Beziehung außerordentlich schwanken, und daß gelegentlich in einer Überschrift zwei verschiedene Dichter genannt sind (Ps 71 David und die Söhne Jonadabs; Ps 137 David und Jeremia; Ps 138 David, Haggai und Sacharja; vgl. auch die Doppelangaben in MT bei Ps 39, 62, 77 und vielleicht auch bei Ps 72 [vgl. mit v 20]). Wir beobachten also die Tendenz, den nicht überlieferten Namen des Dichters nachträglich zu bestimmen, wobei aber die Meinungen oft auseinandergingen, und wenn das so oft nachweisbar ist, dann werden auch jene vier Fälle, in denen alle Textzeugen übereinstimmen, verdächtig.

b. Nicht besser steht es mit den **Angaben über die historische Veranlassung** eines Psalms. Auch hier beobachten wir die Tendenz, die histo-



rischen Situationen, aus denen Psalmen hervordrewachsen, immer vollständiger zu bestimmen. In MT finden sich solche Angaben bei Ps 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142, in LXX auch bereits bei Ps 27, 29, 31, 66, 70, 76, 80, 96, 97, 143, 144. So wird es sehr zweifelhaft, ob die Angaben des MT auf alter Ueberlieferung beruhen und nicht vielmehr auf Vermutungen der Herausgeber und Bearbeiter. Jedenfalls geht es nicht an, die Angaben der Ueberschriften als vollwertige Zeugnisse über die wirkliche Herkunft der Psalmen zu betrachten. Sie sind prinzipiell nicht anders zu werten als die Vermutungen so vieler moderner Exegeten über Zeit und Veranlassung eines Psalms.

**2. Gründe gegen die Zuverlässigkeit der Ueberschriften.** In zahlreichen Fällen können wir direkt beweisen, daß ein Psalm anderen Ursprungs sein muß, als die Ueberschrift angibt. Es genügt, dafür einige Beispiele anzuführen. Unmöglich können von David solche Psalmen stammen, welche die Existenz des Tempels auf dem Zion voraussetzen wie Ps 35 5 8 15 1 20 3 24 3 26 8 27 4 28 2 63 3 65 5 68 20 69 16 122 1,9 138 2 u. a. oder das Exil und die Zerstörung Jerusalems wie Ps 69 31,36. In Ps 21 haben wir nicht das Gebet eines Königs, sondern das des Volkes für den König. In manchen angeblich davidischen Psalmen finden wir starke Aramaismen wie die Relativpartikel  $\text{ו}$  in Ps 122 3 f. 124 1 f. 6 133 2 f. 144 15 oder Worte wie  $\text{ג}$  = Gedanke,  $\text{רר}$  = Liegen,  $\text{עע}$  = hinaufsteigen,  $\text{עע}$  = töten in Ps 139 (v 2,3,5,19) oder  $\text{עע}$  = erretten,  $\text{י}$  = Art in Ps 144 (v 7,10,11,13) oder  $\text{עע}$  = einen Gebeugten aufrichten,  $\text{עע}$  = hoffen in Ps 145 (v 11,15).

**3.** Man kann nun allerdings sagen: wenn auch die Sammler und Bearbeiter in vielen Fällen David mit Unrecht als Dichter betrachtet haben und daher ihren Angaben gegenüber Skepsis geboten ist, so würden sie doch nicht ohne jeden historischen Grund David für einen Psalmendichter, ja für den fruchtbarsten von allen gehalten haben; wenigstens ein gewisser **Grundstock echt davidischer Psalmen** müsse vorhanden gewesen sein, nach deren Analogie man ihm dann auch andere Psalmen zuschreiben konnte. In erster Linie ist man geneigt, Ps 18 als echt davidisch anzuerkennen, weil er als eine Dichtung Davids nicht nur im Psalter, sondern auch in II Sam 22 angeführt wird. Aber II Sam 22 ist ein später Nachtrag zu Sam. für den sich in § 71,41 bereits nachexilischer Ursprung ergab. Uebrigens legt die alleinige Aufnahme dieses Psalms in Sam den Schluß nahe, daß man damals andere davidische Psalmen noch nicht kannte, daß man also erst in der nachexilischen Zeit begann, bestimmte Psalmen (zuerst Ps 18) David zuzuschreiben. — Weiter ist man geneigt, als echt davidisch alle die Psalmen anzuerkennen, bei denen sich das Gegenteil nicht beweisen läßt. Aber es liegt auf der Hand, daß man da höchstens von einer abstrakten Möglichkeit davidischer Herkunft reden kann, die praktisch gar keinen Wert hat. Eben- sowenig dürfen ästhetische Urteile maßgebend sein, um einen Psalm David

zuzuerkennen; denn Israel hat gewiß zu verschiedenen Zeiten Dichter gehabt, welche Psalmen von hoher Kraft und Schönheit hervorbringen konnten. Endlich geht es auch nicht an, all die Psalmen für davidisch zu halten, die sich aus einer uns bekannten Situation im Leben Davids leidlich erklären; denn wir wissen nie, ob sich nicht eine ebenso gute oder vielleicht noch bessere Erklärung im Leben anderer Dichter finden würde, wenn wir dieses nur kennten, und die Situation ist leider in den Psalmen nie so genau und unzweideutig gekennzeichnet, etwa durch Nennung von Namen, wie in II Sam 1<sup>19</sup> ff. 3<sup>33</sup> f. — In Wahrheit bedarf es der Annahme des Vorhandenseins echt davidischer Psalmen nicht, um die Tatsache zu erklären, daß man ihm so viele Psalmen zuschrieb. Man wußte aus II Sam 1<sup>19</sup> ff. 3<sup>33</sup> f., daß David dichterisch begabt war, aus II Sam 6 f. sowie aus der Gesamtdarstellung seines Charakters, daß er stark religiös interessiert war. Da lag die Vermutung nicht so fern, daß er seine poetischen Fähigkeiten auch in der Dichtung religiöser Lieder betätigt habe. Uebrigens darf man auch nicht außer acht lassen, daß es im Judentum geradezu Mode war, anonyme Werke berühmten Männern der Vergangenheit zuzuschreiben (die Geschichtsbücher den Propheten, die Produkte der Weisheit Salomo), außerdem aber auch neue Werke unter der Maske eines berühmten Autors des Altertums zu verfassen.

**4. Erklärung der Psalmen aus der Makkabäerzeit.** So haben wir vollkommen freie Hand, die Herkunft der Psalmen unabhängig von den Angaben der Ueberschriften zu bestimmen. Von der Tatsache ausgehend, daß der Psalter das Gesangbuch der jüdischen Gemeinde der nachexilischen Zeit war, sieht man sich natürlicherweise in erster Linie nach einer Erklärung der Psalmen aus nachexilischen Verhältnissen um. Nun kennen wir diese nur sehr fragmentarisch; eingehendere Kunde haben wir, abgesehen von vereinzelten Episoden, eigentlich erst von etwa 170 an. So ist es begreiflich, daß man die Psalmen daraufhin ansieht, wieweit sie sich aus dieser Zeit erklären lassen, und viele glauben, daß das in weitem Maße der Fall ist. Schon im Altertum hat man gelegentlich Psalmen zu Vorgängen dieser Zeit in Beziehung gesetzt. So zitiert I Makk 7<sup>17</sup> die Stelle Ps 79<sup>2-3</sup> mit Bezug auf das Blutbad, das Bakhides anrichtete: doch ist es fraglich, ob der Verfasser durch die Ereignisse nur an den Psalm erinnert wird, oder ob er meint, der Psalm sei mit Bezug auf sie gedichtet. Vor allem hat THEODOR VON MOPSUESTIA eine Reihe von Psalmen (Ps 44. 47. 55—60. 62. 69. 74. 79. 80. 83. 108. 109. 144) auf die makkabäische Zeit bezogen, doch unter Festhaltung der davidischen Autorschaft (David soll als Prophet die Ereignisse der Makkabäerzeit voraus verkündet haben; vgl. BAETHGEN, ZATW 1886 S. 264 ff., 1887 S. I ff.). Auch THEODORET und CHRYSOSTOMUS bezogen einzelne Psalmen auf die Makkabäerzeit. CALVIN erklärte Ps 44. 74. 79 für makkabäisch, bei ESROMRÜDINGER (1580—81) beläuft sich die Zahl der

makkabäischen Psalmen bereits auf 25. Neuerdings haben besonders HITZIG, OLSHAUSEN und DUHM die große Mehrzahl der Psalmen für makkabäisch erklärt, während andere maßvoller urteilten. Vielen gelten wenigstens vier Psalmen (Ps 44. 74. 79. 83) als sicher makkabäisch. Doch fehlt es auch nicht an solchen, welche das Vorhandensein makkabäischer Psalmen entschieden bestreiten (GESENIUS, EWALD, DILLMANN, HUPFELD, BLEEK, EHRT).

**5. Zur Beurteilung der Frage nach makkabäischen Psalmen** wird man folgendes sagen dürfen. a. Prinzipiell läßt sich gegen das Vorhandensein makkabäischer Psalmen im Psalter nichts einwenden. Dafür, daß die Psalmendichtung auch später noch blühte, haben wir in den Psalmen Salomos (§ 180) einen sicheren Beweis. Daß die Erregung des makkabäischen Zeitalters wohl geeignet war, Psalmendichtung anzuregen, bedarf keines Beweises. Und auch, was wir über das Alter der Psalmsammlungen in § 156 ermittelt haben, spricht nicht gegen das Vorhandensein makkabäischer Psalmen in ihnen; denn es ist sehr wohl möglich, daß die älteren Sammlungen später noch durch Nachträge ergänzt sind, und für den Gesamtabschluß des Psalters haben wir in § 156, c die Zeit bis kurz vor 130 offen lassen müssen. — b. Da die Sammlungen Ps 3—41 und Ps 42—89 schon um 300 vorhanden waren, können in ihnen makkabäische Psalmen nur ausnahmsweise vorhanden sein. Dagegen können sich unter Ps 90—150 zahlreichere makkabäische Psalmen finden, da diese Sammlung erst im 3. und 2. Jh. entstand. Und zwar sind es gerade die rein liturgischen Psalmen, die dafür in erster Linie in Betracht kommen, da die Abfassung solcher Psalmen der späteren Periode eigentümlich gewesen zu sein scheint: spielen sie doch in den älteren Sammlungen noch keine Rolle. — c. Im einzelnen hat man sich bei der Zuweisung bestimmter Psalmen an die Makkabäerzeit die größte Zurückhaltung aufzuerlegen. Denn selbst wenn die Verhältnisse der Makkabäerzeit eine gute Erklärung für einen Psalm bieten, sind wir doch nie sicher, ob andere, uns nur leider unbekanntere Verhältnisse früherer Zeiten nicht eine weit bessere Erklärung gestatten würden. Nur ausnahmsweise ist die Situation in einem Psalm so eigenartig, daß wir von vornherein behaupten dürften, sie könne nur einmal so vorhanden gewesen sein. Klagen über die Verwüstung des Heiligtums wären auch aus der Zeit des Exils begreiflich; Bitten um Hilfe in Verfolgungen, die ihren Anlaß in der Treue der Gemeinde gegen Jahwe haben, passen auch auf die Zeit der Anfeindungen durch die Samaritaner im 5. Jh. Wie oft die unruhigen Zeiten der Kämpfe zwischen Ptolemäern und Selenciden Anlaß gaben, Jahwe um Hilfe anzurufen oder ihm für eine Rettung zu danken, können wir nicht ahnen. Doch ist gelegentlich einmal die Deutung auf einen Vorgang der makkabäischen Zeit in der Tat sehr verlockend. So ist z. B. in Ps 110 von einem Fürsten die Rede, dem durch ein Orakel die Unterwerfung seiner

Feinde und der ewige Besitz der Priesterwürde zugesagt wird. Das paßt vorzüglich auf Simon Makkabaens, der im Jahre 141 zu der Fürstenwürde hinzu durch einen Volksbeschluß auch die Hohepriesterwürde empfing, doch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt der Bestätigung durch ein Orakel (cf. I Makk 14 a: εἶπον Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προσήγγιν πιστόν). Ps 110 erklärt sich vorzüglich als das erhoffte Orakel und scheint in v 4 (עֲלֶיךָ יְיָ יָרַח) ausdrücklich auf jenen Volksbeschluß anzuspielen. Es kommt hinzu, daß, wenn man von der Einführungsformel „Spruch Jahwes mit Bezug auf meinen Herrn“ absieht, die Anfangsbuchstaben von v 1-4 (die rätselhaften v 5-7 könnten ein Fragment eines andern Psalmus sein) das Akrostichon יָרַח ergeben (doch vgl. zur Beweiskraft des Akrostichons Nr. 6 e).

6. Für die Datierung der einzelnen Psalmen dürften folgende **allgemeinen Gesichtspunkte** maßgebend sein: **a. Die Zeit der Sammlung als terminus ad quem.** Bei so kurzen literarischen Produkten, die im Ausdruck leider fast durchgängig sehr allgemein gehalten sind und vor allem in der Regel keine Namen nennen, ist es außerordentlich gewagt, lediglich aus ihrem Inhalt auf eine konkrete historische Veranlassung zu schließen. Es ist daher geraten, wenn man nicht völlig ins Ungewisse gehen will, von einem relativ sicheren äußeren Datum auszugehen. Ein solches haben wir in der Entstehungszeit der Teilsammlungen (vgl. § 156). Diese liefert uns im allgemeinen den terminus ad quem für die Entstehungszeit der einzelnen in ihr enthaltenen Psalmen. Im allgemeinen: denn im Einzelfalle muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Sammlungen später durch Nachträge ergänzt sind. — Beiläufig sei hier bemerkt, daß sich aus dem soeben über die Unsicherheit der selbständigen Datierung der Einzelsalmen Bemerkten die Rechtfertigung dafür ergibt, daß wir bei der Datierung der Sammlungen in § 156 nicht von der Entstehungszeit der Einzelsalmen als dem terminus a quo ausgingen, sondern die Sammlungen ohne Rücksicht auf ihr Einzelmaterial zu datieren versuchten.

**b. Die Einzelsalmen werden im allgemeinen nicht sehr viel älter sein als die Sammlungen, in denen sie stehen.** Das ergibt sich aus folgenden Erwägungen. 1. Es ist a priori unwahrscheinlich, daß Einzellieder sich lange Zeit selbständig erhalten. Mögen sie auch zeitweise sehr beliebt und viel gesungen sein, so werden sie doch nach und nach durch neuere Lieder verdrängt; nur wenige der älteren werden sich neben den neuen behaupten. Wenn nun jemand Lieder sammelt, so stehen ihm in der Hauptsache nur neuere, ältere nur ausnahmsweise zu Gebote. Erst die Sammlung schützt die älteren Lieder vor dem Vergessenwerden. — 2. Das gilt erst recht von den jüngeren Sammlungen. Was an älteren Liedern vorhanden war und der Erhaltung wert erschien, wird im großen und ganzen in die erste Sammlung aufgenommen gewesen sein. Spätere Sammlungen sind da-

her wesentlich auf neuere Lieder angewiesen, die nicht über die Zeit der älteren Sammlung hinaufreichen. Daher werden die Psalmen des IV. und V. Buches im allgemeinen nicht früher entstanden sein als etwa um 300, die des II. und III. Buches nicht vor etwa 450; nur die des I. Buches mögen zum Teil erheblich älter sein; z. B. sind sicher vorexilisch die Königspsalmen 20 und 21, da in der nachexilischen Zeit für ihre Abfassung kein Anlaß denkbar ist. — 3. Doch auch beim I. Buch dürfen wir im allgemeinen nicht gar zu hoch hinaufgehen. Man wird in Rechnung stellen müssen,  $\alpha$ ) daß sich mit der Einführung des Dtn und noch mehr unter dem Einfluß des Exils die Frömmigkeit des Volkes wesentlich änderte; man wird aber in das Gesangbuch nur Lieder aufgenommen haben, die einigermaßen als Ausdruck der modernen Frömmigkeit gelten konnten;  $\beta$ ) daß man während des Exils keine Gelegenheit hatte, die alten Kultuslieder weiter zu singen, weil man den Kultus nicht ausüben konnte, und weil man sich scheute, Jahwelieder im fremden Lande zu singen (Ps 137<sub>1</sub>); so werden viele der alten Lieder vergessen sein. Immerhin können sich einige erhalten haben, wie denn das Tempelsängergeschlecht Asaph sich erhielt. In seinen Kreisen mögen auch die ersten kleinen Teilsammlungen, die nachmals den Grundstock für Ps 3—41 bildeten, entstanden sein. — 4. Endlich ist zu bedenken, daß der Tempelgesang zwar in der vorexilischen Zeit nicht fehlte, daß er aber größere Bedeutung erst in der nachexilischen Zeit gewann (§ 153,1). Daher wird auch die Psalmendichtung erst in der nachexilischen Zeit recht aufgeblüht sein. — Doch ist zu betonen, daß all diese Erwägungen nur im allgemeinen gelten und im einzelnen Ausnahmen zulassen. Auch in junge Sammlungen konnten vereinzelt noch alte Lieder aufgenommen werden, weil sie zufällig vor Vergessenheit bewahrt waren, wie etwa Ps 137, der deutlich aus der Stimmung der Exulanten heraus gedichtet ist, übrigens sich uns auch schon als isolierter Nachtrag zu erkennen gab (§ 156,5a).

c. Von der auf diese Weise bestimmten Entstehungsperiode eines Psalms wird man methodischerweise nur dann abgehen dürfen, wenn **bestimmte Gründe zu einer anderen Datierung** zwingen. Das ist beispielsweise der Fall bei Ps 45 und 72. Der erstere ist ein Gedicht zur Hochzeit eines Königs, der letztere ein Gebet für einen solchen, das wohl bei seiner Thronbesteigung gedichtet ist. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß diese Lieder einen heidnischen Herrscher der nachexilischen Zeit im Auge haben, bei Ps 72 ist es geradezu ausgeschlossen. Sie sind verständlich nur, wenn wir sie auf einen König der vorexilischen Zeit gedichtet sein lassen. Die Aufnahme solcher Psalmen in ein nachexilisches Liederbuch hängt jedenfalls mit einer Umdeutung in messianischem Sinne zusammen, die bei Ps 72 auch noch durch ergänzende Zusätze zum Ausdruck gekommen zu sein scheint (vgl. BÖHMER, ZATW 1906 S. 147 ff.; später deutete man Ps 72 wenigstens teilweise auch als ein Gebet Davids für Salomo, cf. LXX). Ein weiteres

sicheres Beispiel eines alten Psalms in einer späten Sammlung ist Ps 137, wie bereits unter b gezeigt ist. — Viel schwieriger ist es, einen Psalm als späteren Nachtrag zu einer Sammlung zu erweisen. Das sei beispielsweise an den Psalmen der elohistischen Sammlung gezeigt, die vielen als sicher makkabäisch gelten (Ps 44. 74. 79. 83). In ihnen ist allerdings eine Notlage vorausgesetzt, wie sie bei der Verfolgung durch Antiochus IV über die Gemeinde kam. Die Erklärung aus der Zeit des Exils versagt, wenn z. B. 44<sup>18</sup> f. eine Verschuldung der Gemeinde geleugnet wird, 74<sup>8</sup> Synagogen erwähnt werden, 74<sup>9</sup> geklagt wird, daß es keinen Propheten mehr gibt, 83<sup>7</sup> f. Völker als Feinde genannt werden, die im Jahre 586 keine Rolle spielten, wohl aber I Makk 5. Aber auf der andern Seite erklären sich diese Psalmen doch auch nicht restlos aus der Makkabäerzeit, vgl. z. B. die Klage über die Zerstreung unter die Heiden 44<sup>12</sup>, über die Verbrennung des Tempels 74<sup>7</sup>, die Zerstörung Jerusalems 79<sup>1</sup>. Ueberdies, wenn diese Psalmen spätere Nachträge sind, wie erklärt es sich, daß auch sie elohistisch bearbeitet sind, und daß sie Uberschriften erhielten, die im 2. Jh. keinen Sinn mehr hatten, und deren Bedeutung man teilweise damals schon nicht mehr verstand? Warum wurden diese Nachträge in das ältere Gesangbuch eingefügt und nicht in das damals neu entstehende? Man darf daher doch einigermaßen bezweifeln, ob den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Psalmen die Zeit des Antiochus IV bildet und nicht eine andere, uns nur nicht näher bekannte (etwa die des Artaxerxes Ochus, cf. SMITH-ROTHSTEIN, Das AT. 1894 S. 193 f. 417 ff.). Es bleibt auch die Möglichkeit, daß ältere Psalmen in späterer Zeit so bearbeitet wurden, daß sie in Einzelzügen auf die Zeit des Antiochus IV paßten, ohne daß deswegen die Charakteristika früheren Ursprungs ganz verwischt wurden.

**d. Theologische und sprachliche Kriterien** spielen bei der Datierung der Einzelsalmen nur eine geringe Rolle. Im allgemeinen ist die Theologie der Psalmen die nachexilische und bestätigt so, was wir anderweit ermittelt haben. Aber einerseits trägt die Theologie der Einzelsalmen eine zu wenig ausgesprochene Zeitfärbung, und andererseits kennen wir die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Theologie viel zu wenig, um behaupten zu können, ein bestimmter Psalm könne nur in diesem oder jenem Jahrhundert gedichtet sein. Und ganz das Gleiche gilt auch von der Sprache. Höchstens können wir theologische und sprachliche Argumente benutzen, um die Entstehungsperiode nach oben hin zu begrenzen: Psalmen, welche das gesetzliche Frömmigkeitsideal vertreten (wie Ps 1. 19b. 119), sind erst in der Zeit des Schriftgelehrtentums möglich; solche, welche Probleme der Chokhma behandeln (wie Ps 37. 73), können unmöglich vorexilisch sein; Psalmen mit stark aramaisierender Sprache (z. B. Ps 122. 124. 139. 141. 145, vgl. unter Nr. 2) müssen relativ jung sein. Aber die Ergebnisse, die wir so gewinnen, führen uns nicht über das hinaus, was wir auf andere Weise schon ermittelt

haben. Nur gestatten uns theologische Argumente bei vielen Psalmen die Zuweisung an eine bestimmte Partei oder Frömmigkeitsrichtung, vgl. § 154, a.

e. Endlich ist noch zu erwähnen, daß man in vereinzeltten Fällen ein **Akrostichon** benutzt hat, um den Namen des Dichters oder der Person, von der er redet, genauer zu ermitteln. So hat PDELAGARDE aus dem Ueberschießen eines Verses in den alphabetischen Psalmen 25 und 34 vermuthungsweise geschlossen, der Dichter habe hier seinen eigenen Namen Pedacel resp. Pedajaverraten (die Schlußverse beginnen mit פדעאל resp. פדעא). Aber es handelt sich bei den überschießenden Versen wahrscheinlich um liturgische Epiphonemata, die gar nicht zum Gedicht selbst gehören (vgl. § 155, 5<sup>a</sup>). Weiter hat man bei Ps 2, den man aus inhaltlichen Gründen schon vielfach auf Alexander Jannaeus gedeutet hatte, nachträglich bemerkt, daß v 1-4 das Akrostichon זב (auf Jannaeus) ergeben, und ähnlich ergab sich bei dem gern auf Simon Makkabaeus gedeuteten Ps 110 aus v 1-4 das Akrostichon זש (cf. Nr. 5c). Das Akrostichon scheint in diesen Fällen die Deutung auf Grund des Inhaltes schlagend zu bestätigen. Aber wie sehr hier der Zufall mitspielen kann, hat BAETHGEN, ZDMG 1903 S. 371 f. gezeigt, indem er darauf aufmerksam machte, daß man in Ps 2 akrostichisch weiter lesen könnte זשס'ס זב = auf (oder: von ?) Jannaeus A[lexander] und seine Frau!

Anmerkung. Eine Stellungnahme zu den betreffs eines jeden Psalms ausgesprochenen Vermuthungen hinsichtlich der Abfassungszeit, Komposition aus verschiedenen Stücken und Ueberschließungsspuren würde über den Rahmen einer allgemeinen Einleitung weit hinausführen: sie ist nur in einem Kommentar möglich.

## Kapitel II.

### Das Buch der Klagelieder.

**Literatur:** Kommentare: OTHENIUS (KEH) 1855; KFKEIL (KD) 1872; SOETTLI (SZ) 1889; MLOHR 1891 und (NHK) 1893, 1907, sowie (HSAT) 1910; KBRUNNE (MHC) 1898. — Abhandlungen: EHRODIE, Num Jeremias threnos scripserit 1871; FMONTEY, Etude sur le livre des Lamentations 1875; HMERKEL, Ueber d. alttestl. Buch d. Klagel. 1889; SAFRIEN, Parallele zwischen Thren 4 u. 5 und d. Makkabäerzeit, ZATW 1893 S. 110 ff.; MLOHR, D. Sprachgebrauch d. B. d. Klagel., ZATW 1894 S. 31 ff., Sind Thr. 4 u. 5 makkabäisch? ZATW 1894 S. 51 ff., Thr. 3 u. d. jeremianische Autorschaft d. B. d. Klagel., ZATW 1904 S. 1 ff. — Zu Text und Metrum: KBRUNNE, D. hebr. Klagelied, ZATW 1882 S. 1 ff., 1891 S. 234 ff.; JDYSEVINEK, ThT 1892 S. 359 ff.; GBICKEL, WZKM 1894 S. 460 ff.

#### § 158. Namen, Inhalt und Charakter des Buches.

1. **Namen.** Das Buch, das selbst keine Ueberschrift hat, wurde von den Juden seinem Hauptinhalt nach als das Buch der זב (Klagelieder) bezeichnet (cf. z. B. Baba bathra 15a und die massorethische Schlußbemerkung). Dem entsprechen die Ueberschriften, die es in LXX, Vet. Lat., Vulg etc.

hat:  $\Theta\rho\gamma\iota\sigma\iota$  [ $\text{Iερεμίου}$ ], Threni i. e. lamentationes Jeremiae prophetae, nur daß diese in einigen ihrer Formen zugleich den Verfasser angeben wollen. In hebräischen Handschriften und Drucken ist das Buch gewöhnlich nach seinem ersten Wort mit  $\text{אֲכִי־וַיֵּא}$  (= ach wie!) überschrieben.

**2. Formelle Charakteristik.** Das Buch zerfällt in fünf Teile, deren jeder genau ein Kapitel umfaßt. Die ersten vier sind ihrem Inhalt und, soweit der Text intakt erhalten ist, auch ihrer Form nach eigentliche Klagelieder (über den von BUDDÉ erkannten Klageliederhythmus vgl. § 30,4). Sie sind außerdem durch ihre akrostichische Anlage charakterisiert, indem ihre Strophen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets beginnen. Dabei unterscheiden sie sich jedoch in verschiedenen Beziehungen. In Kap. 1 bis 3 bilden je drei, in Kap. 4 je zwei Verse zusammen eine Strophe. In Kap. 3. aber auch nur in diesem, beginnen alle Verse einer Strophe mit dem gleichen Buchstaben (cf. Ps 119). In Kap. 1 ist die Reihenfolge der Buchstaben die bei uns übliche ( $\text{ז}$  vor  $\text{ז}$ ); in Kap. 2—4 steht  $\text{ז}$  vor  $\text{ז}$ , wie auch in einigen andern alphabetischen Liedern des AT (eine Vermutung über den Grund der Umstellung siehe bei BÖHMÉR, ZATW 1908 S. 53 ff.: je zwei aufeinanderfolgende Buchstaben sollten ein Wort ergeben, das gelingt aber nur bei der Folge ...  $\text{זזזז}$  ...,  $\text{זז}$  und  $\text{זז}$ ). — Kap. 5 dagegen enthält ein Gebet, das in der Vulg. eine besondere Ueberschrift hat: oratio Jeremiae prophetae. Es umfaßt zwar 22 Verse, diese sind aber nicht alphabetisch geordnet. Hier fehlt auch der Klageliederhythmus, denn die Verse sind Disticha, deren Glieder gleiche Länge haben.

**3. Der Inhalt** der einzelnen Kapitel ist folgender: a. **Kap. 1** zerfällt in zwei Teile: in v 1-11 wird von dem als Weib personifizierten Zion in der dritten Person gesprochen, in v 12-22 wird Zion selbst redend eingeführt; doch finden sich in v 9c, 11c eingeschaltete Stoßseufzer Zions, und in v 17 ist ihre Rede durch eine Aussage über sie unterbrochen. Im einzelnen ist eine eigentliche Disposition nicht zu erkennen. Der Dichter schildert die traurige Lage Zions nach der Eroberung durch Nebukadnezar, die Vereinsamung der Stadt, die Exilierung ihrer Bewohner, deren Notlage, den Spott der Feinde. Er erkennt in dem Unglück Strafe für Sünden des Gesamtvolkes (nicht bloß der geistigen Leiter).

b. **Kap. 2** klagt in v 1-12 über das Unglück Judas: Jahwe ist im Zorn zu seinem Feind geworden, daher ist das Land verödet, die Festungen sind erobert, König, Fürsten und Volk vernichtet, selbst das Heiligtum und der Kultus sind dahin, die Bewohner des zerstörten Jerusalem verzehren sich in Trauer und Klage. Dann wendet sich der Dichter in direkter Rede an Zion (v 13-19): weil deine Propheten dich irreführten, bist du zum Gespött geworden: aber laß nicht ab, Jahwe deine Not zu klagen und ihn um Erbarmen zu bitten! Zum Schluß läßt der Dichter dementsprechend Zion selbst vor Jahwe klagen (v 20-22).



e. **Kap. 3** hat zwei prinzipiell verschiedene Auffassungen gefunden. SMEND (ZATW 1888 S. 62 f.) sieht im Anschluß an ältere Ausleger in dem redenden Ich, mit dem in v 40-47 ein Wir wechselt, die personifizierte Gemeinde. Diese Auffassung erfordert freilich in v 14 die Aenderung von  $\text{וַיִּזְעַק}$  in  $\text{וַיִּזְעַקְוּ}$ , das manche Handschriften tatsächlich bieten, und in v 48 die Annahme, daß der Text entstellt und nach der Parallele 211 ergänzt ist. Dann klagt die Gemeinde zunächst über das Leid, das durch Jahwes Zorn über sie hereingebrochen ist (v 1-15), sie denkt dann aber daran, daß Jahwe auch im Strafen Liebesabsichten verfolgt, da er zur Buße treiben will, um dann vergeben zu können (v 19-39), und so fordern sich ihre Glieder gegenseitig auf, sich zu bekehren, um Jahwes Zorn abzuwenden (v 40-47); aufs neue erhebt dann die Gemeinde Klage über das Leid, das durch die Feinde über sie hereingebrochen ist (v 48-54), geht dann aber über in die Bitte und den Ausdruck der Zuversicht, daß Jahwe helfen und ihre Feinde strafen werde (v 55-66). — Dagegen verteidigt besonders BUDDE die Deutung des Redenden auf einen Einzelnen (etwa Jeremia?), der im allgemeinen über die Anfeindungen klagt, die er von seinen Volksgenossen zu erleiden hat, zwischen- durch aber auch auf das allgemeine Leid Rücksicht nimmt (v 40-51), um es zum Anlaß einer Aufforderung zur Buße zu machen. Diese Auffassung stützt sich besonders darauf, daß der Redende sich in v 14 und 48 deutlich von der Gemeinde unterscheidet, und daß die Personifikation der Gemeinde als Mann nicht mit der sonst in Thren üblichen Personifikation als Weib harmonieren würde. Aber das Letztere kann nicht entscheidend sein, wenn die Lieder von verschiedenen Verfassern stammen, und zu v 14 und 48 vgl. oben. Schwierigkeiten bereitet jedenfalls der zweimalige unvermittelte Uebergang vom individuellen zum gemeinsamen Leid und umgekehrt, und im Zusammenhang damit die wechselnde Auffassung der Feinde als Privatfeinde und als feindliche Völker. — Auch LÖHR vertritt die individuelle Deutung, sieht sich aber genötigt, die Einheit des Liedes preiszugeben: der Dichter soll in v 1-24 und 52-66 zwei ursprünglich selbständige Psalmen, die er auf Jeremia deutete, als Rahmen benutzt und von sich aus v 25-51 hinzugefügt haben, um Jeremia unter Hinweis auf seine eigenen Lebensschicksale eine Art Bußpredigt an das Volk richten zu lassen. Dem steht aber im Wege, daß das Ganze durch die akrostichische Form als Einheit erwiesen wird. LÖHR sucht diese Gegeninstanz durch die Annahme zu beseitigen, daß der Verfasser von v 25-51 die übernommenen Psalmen umformte und auf die akrostichische Form zupaßte. Er müßte dann aber in den Text sehr tief eingegriffen haben, und sicherlich hätte er dann zwischen v 49-51 und 52 ff. einen besseren Uebergang hergestellt. Man wird daher dieser These doch schwerlich zustimmen können und an SMENDS Auffassung festhalten müssen. Daß der Aufbau des Gedichts im einzelnen wenig befriedigt, hängt wohl damit zusammen, daß der Dichter eine besonders künstliche äußere Form gewählt

hatte: wo die Form so sehr vorherrscht, kann sich der Inhalt nicht frei entfalten.

**d. Kap. 4** schildert zuerst in zwei parallelen Abschnitten (v 1-6 und 7-11) die furchtbare Umwandlung im Geschick des Volkes resp. der Fürsten und die entsetzliche Hungersnot während der Belagerung und weist auf die Schuld des Volkes resp. den Zorn Jahwes als den Grund dieses Unglücks hin: der dritte Abschnitt (v 12-16) schreibt die Schuld an der fast unglaublichen Eroberung Jerusalems den Propheten und Priestern zu, die sich mit unschuldigem Blut befleckten, und die darum von Jahwe verworfen wurden; der vierte Abschnitt (v 17-20) schildert den Untergang Jerusalems, das vergebliche Warten auf die ägyptische Hilfe, den Versuch der Flucht in die Wüste, die Einholung durch die Feinde und die Gefangennahme des Königs; der Schluß (v 21-22) droht den triumphierenden Edomitern Jahwes Rache an und tröstet Zion durch den Hinweis darauf, daß seine Schuld nun gesühnt sei.

**e. Kap. 5** ist ein Gebet ohne strenge Disposition. Es ruft Jahwe auf, er möge die Schmach, das Unglück und die ungerechte Bedrückung seines Volkes ansehen und sich seiner wieder erbarmen.

### § 159. Die Entstehung des Buches.

**1. Die Tradition über Jeremias Autorschaft. a. Ihre Stützen.** Als Verfasser der Thren gilt traditionell der Prophet Jeremia; vgl. die Ueberschriften des Buches in alten Uebersetzungen (§ 158,1), die einleitenden Sätze, welche dem Text des Buches in LXX, Targ., Vet. Lat., Vulg vorausgeschickt sind (z. B. LXX: „nachdem Israel in die Gefangenschaft geführt und Jerusalem verödet war, setzte sich Jeremia weinend hin und dichtete folgendes Klagelied auf Jerusalem“), die vielfache Verbindung des Buches mit dem Buche Jer (LXX, Syr, Vulg etc., cf. § 8,2.) und ausdrückliche Zeugnisse wie Baba bathra 15a („Jeremia schrieb sein Buch und die Klagelieder“). Daß Jeremia Klagelieder (oder ein Klagelied) gedichtet habe, behauptet auch schon die Stelle II Chr 35,25, und sicherlich hängt die Tradition irgendwie mit dieser Stelle zusammen. Doch ist das Verhältnis beider nicht ganz leicht zu bestimmen. Es heißt in II Chr 35,25 genauer: „und Jeremia dichtete ein Klagelied (oder: Klagelieder) auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen haben in ihren Klageliedern über Josia gesprochen bis auf den heutigen Tag, und sie haben (oder: man hat) sie (d. h. wohl das Singen solcher Klagelieder) zu einer Israel obliegenden Satzung gemacht, und sie (die Lieder) sind aufgezeichnet in den Klageliedern.“ Der Chronist kennt also ein Buch der Klagelieder, die im offiziellen Gebrauch der Gemeinde stehen, und mindestens eins seiner Lieder hält er für jeremianisch. Es fragt sich aber, ob dieses Buch mit dem unsrigen identisch ist. Dagegen spricht, daß der Chronist von Klageliedern über Josia redet, während unser Buch über das Unglück des Jahres 586 klagt. Andererseits ist es wenig wahrscheinlich, daß

ein noch etwa um 300 offiziell gebrachtes Buch spurlos verschwunden und durch ein anderes ersetzt sein sollte. Möglich wäre jedoch auch, daß der Chronist ein Buch im Auge hat, das sowohl die Klagelieder über Josia wie die in unserm Buch erhaltenen umfaßte, daß unser Buch also ein Auszug aus einem älteren, umfassenderen ist und nur die Lieder bietet, die sich dauernd im Gemeindegebrauch erhielten. Wenn der Chronist von einem ganz andern Buch redet, dürfte zu urteilen sein, daß die Tradition seine Aussage über Jeremias Autorschaft irrtümlich auf alle Lieder desselben bezogen und außerdem auf unser Buch übertragen hat. Wenn aber der Chronist an unser Buch denkt, ist wohl zu sagen, daß er eine Ueberlieferung des Inhalts, Jeremia habe ein (nicht erhaltenes) Klagelied auf Josia gedichtet, irrtümlich auf unser Buch bezogen hat, und daß die Tradition diese falsche Beziehung verallgemeinert hat. Wenn endlich der Chronist eine ältere, umfassendere Gestalt unseres Buches im Auge hätte, wäre zu sagen, daß er nur die jeremianische Autorschaft nicht erhaltener Teile des älteren Buches bezeugt, und daß die Tradition dies Zeugnis fälschlich auf die erhaltenen Teile ausgedehnt hat. In jedem Falle ergibt sich, daß wir auf die Tradition nicht bauen dürfen, sondern die Entstehung unserer Lieder unabhängig von ihr untersuchen müssen.

**b. Gegengründe.** Verschiedene Gründe sprechen außerdem bei einzelnen Liedern direkt gegen die Herleitung von Jeremia. Dieser hätte nicht sagen können, daß die Propheten keine Offenbarungen mehr von Jahwe empfangen (2 9); er hätte sicherlich nicht die Propheten für das Unglück Judas verantwortlich gemacht, ohne diese Aussage ausdrücklich auf falsche Propheten einzuschränken (2 14 4 13); er konnte nicht sagen: wir warteten vergeblich auf die Hilfe von Aegypten (4 17); er hat nicht gemeint, Juda werde unter dem Schutze Zedekias sicher sein (4 20); er hätte endlich das Volk sicherlich nicht sagen lassen: wir büßen die Schuld der Väter (5 7). — Es ist auch nicht einmal die Annahme aufrecht zu erhalten, daß alle Lieder gleichen Ursprungs sind. Das ergibt sich aus ihrem sehr verschiedenen Charakter, der uns nötigt, die einzelnen Lieder aus verschiedenen Zeiten herzuleiten (vgl. Nr. 2 ff.), und insbesondere aus der verschiedenen Anordnung des  $\alpha$  und  $\beta$  in Kap. 1 einerseits und in Kap. 2—4 andererseits. Es ist allgemein anerkannt, daß sich die Lieder nach ihrem Charakter in drei Gruppen einteilen lassen: 1. Kap. 2 und 4, 2. Kap. 1 und 5, 3. Kap. 3.

**2. Der Ursprung der Einzeliieder. a. Gemeinsames.** Sämtliche Lieder setzen das Unglück des Jahres 586 voraus, können also frühestens nach 586 entstanden sein. Wir wissen aus Sach 7 3.5 8 19, daß man die entscheidenden Unglückstage der Jahre 588—586 schon während des Exils als Trauer- und Bußtage regelmäßig feierte. Man darf wohl die Vermutung wagen, daß dabei Klagelieder nach Art der unsres Buches gesungen wurden, und bestimmter vielleicht auch, daß unsere Lieder geradezu für diese Trauer-

festе gedichtet sind. Dann erklärt sich auch ihre akrostichische Form besonders leicht; man wollte damit dem Gedächtnis derer, die diese Lieder auswendig zu lernen hatten, eine Stütze bieten.

b. Die Lieder **Kap. 2 und 4** dürften von Zeitgenossen des Unglücks gedichtet sein. In 2<sup>11</sup> ff. weint der Dichter über die schrecklichen Szenen, die er infolge der während der Belagerung herrschenden Hungersnot beobachtet hat; daß er sich damit nur künstlich in jene Zeit hineindenke, ist eine zwar an sich mögliche, aber keineswegs naheliegende Annahme. In 4<sup>17</sup> ff. redet er, als sei er persönlich von den Ereignissen betroffen worden; genauer scheint er danach zu denen zu gehören, die mit Zedekia ihr Heil in der Flucht suchten, aber von den Babyloniern eingeholt wurden. Beide Lieder werden danach bald nach den Ereignissen gedichtet sein. Gegen den Versuch von FRIES, Kap. 4 der makkabäischen Zeit zuzuweisen, der sich auf völlig unzureichende Gründe stützt, vgl. LÖHR, ZATW 1894 S. 51 ff. — Man könnte sich versucht fühlen, beide Lieder von dem gleichen Dichter abzuleiten, zumal da beide in manchen Punkten Aehnlichkeiten aufweisen (spezielleres Eingehen auf die Hungersnot, Zuschreibung der Schuld an die Priester und Propheten, doch in verschiedener Weise). Aber das wird wider-raten durch den Umstand, daß Kap. 2 eine weitgehende Verwandtschaft mit der Ausdrucksweise Ezechiels aufweist (סִפְּרָהּ, מִיָּדָהּ, מִיָּדָהּ, מִיָּדָהּ etc., cf. LÖHR, ZATW 1894 S. 44 ff.), Kap. 4 dagegen nicht. Kap. 2 entstand danach wohl etwa um 570 in Babylonien, Kap. 4 vielleicht schon etwas früher, doch ebenfalls in Babylonien, da der Dichter nach v 19 zu denen gehört, die mit Zedekia gefangen wurden.

c. In **Kap. 1** deutet nichts auf einen Augenzeugen der Ereignisse des Jahres 586, vielmehr wird hier die traurige Folge jener ins Auge gefaßt. Dazu kommt, daß der Vergleich mit Kap. 2 und 4 eine Abhängigkeit von jenen Liedern erweist; es scheint, daß gewisse Formeln und Wendungen bereits stereotyp geworden sind. Wir werden daher Kap. 1 später ansetzen müssen, doch immerhin noch vor dem Ende des Exils, denn die Schilderung paßt nicht mehr auf die nachexilische Zeit (z. B. v 3 f.). LÖHR hat die Abfassungszeit genauer zu bestimmen versucht, indem er die sprachlichen Berührungen mit andern Schriften verfolgte (ZATW 1894 S. 41 ff.) und insbesondere eine Abhängigkeit von Deutero- und Tritojesaja konstatierte; man müßte dann bis etwa 450 (nicht bloß bis etwa 530) herabgehen. Doch ist dieser Ansatz nach dem Obigen unwahrscheinlich, und die sprachlichen Instanzen sind in der Tat wenig beweiskräftig (z. B. מִיָּדָהּ מִיָּדָהּ v 9 cf. Jes 477, aber auch z. B. Jer 5<sup>31</sup> [Zeit unbestimmbar], denn die Verbindung mit מִיָּדָהּ ist unwesentlich; מִיָּדָהּ מִיָּדָהּ v 7,10,11 cf. Jes 64<sup>10</sup>, aber auch z. B. I Reg 20<sup>6</sup> Hos 9<sup>16</sup> etc.; מִיָּדָהּ מִיָּדָהּ statt מִיָּדָהּ מִיָּדָהּ v 10,17 cf. Jes 65<sup>2</sup>, kaum charakteristisch).

d. Aehnliches gilt von **Kap. 5**. Auch hier wird mehr der gegenwärtige Zustand ins Auge gefaßt als die Ereignisse von 586, und in v 7 unterscheiden

sich die Redenden von einer früheren Generation, die das Unglück verschuldete. Andererseits nötigt uns v 18, wo der Zion noch verwüstet ist, vor 538 stehen zu bleiben. Das Lied entstammt also der letzten Zeit des Exils. LÖHR'S Versuch, auch hier Abhängigkeit von Deutero- (und Trito-)Jesaja zu erweisen, ist ebensowenig gelungen wie bei Kap. 1. Gegen die ganz unzureichend begründete Ansetzung in der Makkabäerzeit durch FRIES vgl. LÖHR, ZATW 1894 S. 51 ff. Ob Kap. 5 von einem der Exulanten gedichtet ist oder von einem der im Lande Zurückgebliebenen, dürfte sich kaum entscheiden lassen.

e. **Kap. 3** gilt mit Recht fast allgemein als das jüngste der Lieder. Es fehlt ihm die konkrete Farbe der andern, und die Künstelei der akrostichischen Form ist hier (wie in Ps 119) auf den Gipfel getrieben. Außerdem scheinen die Perfekta in v 55 ff. bereits ein gewisses Maß der Erhörng, die Aufhebung des Exils, vorauszusetzen, so daß die Gemeinde nur noch darum zu bitten hat, daß Jahwe ihre Ehre völlig wiederherstelle, dem Hohn und Spott der Feinde ein Ende mache und ihre auch jetzt noch drohenden bösen Pläne auf ihr eigenes Haupt zurückfallen lasse. Die damit gegebene nachexilische Entstehung wird durch eine starke Verwandtschaft mit späten Psalmen bestätigt (vgl. die Kommentare). Eine genauere Datierung wird man jedoch kaum wagen dürfen. Diejenigen, welche Kap. 3 für ein Individuallied halten, glauben, daß der Dichter Jeremia reden lassen wolle. Er setzt dann nach ihnen bereits die Meinung voraus, daß die Klagelieder von Jeremia gedichtet seien, und beabsichtigt, ihnen durch eine prophetische Mahnrede (das Mittelstück von Kap. 3) einen bedeutsamen Mittelpunkt zu geben. Man glaubt danach die Abfassungszeit auf etwa 325 oder noch etwas später bestimmen zu dürfen.

**3.** Ueber die **Entstehung der Sammlung** wissen wir nichts. LÖHR vermutet in Analogie mit der Entstehung des Psalters, daß die erste Kap. 1. 2. 4 umfassende Sammlung etwa zur Zeit Nehemias entstand, und daß kurz vor 300 der Verfasser von Kap. 3 diese erste Sammlung durch Kap. 5 und durch sein eigenes Gedicht ergänzte. Das ist an sich wohl möglich, aber völlig unbeweisbar.

## Kapitel III.

### Das Hohelied.

**Literatur:** Kommentare: HEWALD 1826 und Dichter d. Alt. Bundes II<sup>2</sup> 1867; KÜMMELE 1820, 31828; EJMAGNUS 1842; FBOTTCHER, D. ältesten Bühnendichtungen 1850, Neue exeget. krit. Aehrenlese III 1865 S. 76 ff.; FDELITZSCH 1851 und (KD) 1875; FHITZIG (KEH) 1855; CDGINSBURG 1857; ERENAN 1860; HGRATZ 1871; JGSTICKEL 1888; SOETTLI (SZ) 1889; CBRUSTON 1891, 1894; DCASTELLI 1892; JWRÖTHSTEIN 1893; KBÜDDE (MHC) 1898 und (HSAT) 1910; USIEGERFRIED (NHK)

1898; PHAUPT 1902, Biblische Liebeslieder 1907; VZAPLETAL 1907; PJOJON 1909; WSTARK, D. Schriften d. AT in Auswahl III 1 1911. — Geschichte der Auslegung: ECUNITZ, Histoire crit. de l'interprétation du Cant. 1834; FÜHLEMANN, De varia Cantici interpretatione 1839; CBRUSTON, Les principaux systèmes de l'interprétation du Cant., Revue de théol. et des quest. relig. 1891; WRIEDEL, D. älteste Auffassung d. Hohel. 1898; MSTEINNSCHNEIDER כְּשֵׁרֵינוּ 1869 S. 110 ff.; SSALFELD, D. Hohel. Sal. bei d. jüd. Erklärern d. Mittelalters 1879. — Abhandlungen: GBICKELL, Carmina V.T. metrica 1882; JGWETZSTEIN, D. syrische Dreschtafel, Zeitschr. f. Ethnologie 1873 S. 270 ff., auch im Anhang zum Comment. von DELITZSCH 1875; CBRIDGE, The song of Salomon, The New World 1894 S. 56 ff., Was ist das Hohel? Preuß. Jahrb. 1894 S. 92 ff.; EKLOSTERMANN, Eine alte Rollenverteilung zum Hohel., ZATW 1899 S. 158 ff.; JHALEVY, Les chants nuptiaux des Cant., Rev. sémit. 1901 S. 97 ff., 193 ff., 289 ff.; GJACOB, D. Hohel. auf arab. u. andere Parallelen untersucht 1902.

### § 160. Namen, Inhalt und Charakter des Hohenliedes.

1. **Namen.** Das Buch hat im Text die Ueberschrift שֵׁשׁ עָשָׂר שְׁמֵי שִׁירֵי דָּוִד (11). Der Titel bedeutet nicht etwa „das aus einer Mehrzahl von Liedern bestehende Lied“, sondern „das schönste Lied“ (cf. Ges.-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. § 133 i). Durch den Relativsatz wird Salomo als Dichter bezeichnet, mag nun der Sinn sein, daß unser Buch das schönste seiner Lieder biete, oder daß dies schönste aller Lieder überhaupt Salomo zum Dichter habe. Dem hebräischen Titel entspricht der griechische und lateinische: ῥῆμα ῥημάτων, canticum canticorum oder abgekürzt ῥῆμα resp. canticum.

2. Es sind im Laufe der Zeit im wesentlichen drei **verschiedene Auffassungen** des literarischen Charakters des Hohenliedes hervorgetreten, die sämtlich auch heute noch Anhänger haben. Man faßt es entweder als ein einheitliches lyrisches Gedicht auf oder als ein Drama oder als eine Sammlung von Einzeliedern. Damit verbindet sich eine verschiedene Auffassung des Inhaltes, die buchstäbliche, nach der von der Liebe zwischen Mann und Weib die Rede ist, die allegorische, nach der die irdische Liebe nur ein Bild für die himmlische Liebe ist, und die damit verwandte typische, nach der zwar von irdischer Liebe gesprochen wird, doch so, daß sie zugleich als Abbild der himmlischen Liebe gedacht ist.

3. **Die allegorische (oder typische) Auffassung** liegt jedenfalls schon der Aufnahme des Buches in den Kanon zugrunde: ein Dichtwerk aus der Gattung rein irdischer Liebespoesie würde, auch wenn es sich um die reinste und keuscheste Liebe handelte, sicher nicht in den Kanon aufgenommen sein. Man deutete das Hohelied auf das Liebesverhältnis zwischen Jahwe und Israel, für das seit Hosea das Bild der Ehe ganz geläufig war. Deshalb bestimmte man das Buch zur Megille des Passahfestes, weil man an ihm den grundlegenden Liebesbeweis Jahwes und die Eingehung des „Ehebundes“ zwischen Jahwe und Israel feierte. Die Christen übernahmen von den Juden die allegorische Deutung, modifizierten sie jedoch dahin, daß sie die Liebe zwischen Christus und der Gemeinde oder der einzelnen Seele besungen fanden. Wenn nun auch die allegorische Deutung selbst in der Neuzeit

noch ihre Vertreter hat, sei es in reiner Form, sei es in der Abmilderung zur typischen Auffassung (so besonders in der katholischen Exegese: von Protestanten seien z. B. HENGSTENBERG, KELL, DELITZSCH genannt), so kann sie doch im wesentlichen als überwunden gelten. Ausdrücklich ist nur von irdischer Liebe die Rede, und mit keinem Wort ist angedeutet, daß diese als Bild himmlischer Liebe gedacht sei. Die buchstäbliche Auffassung stößt auch nirgends auf Schwierigkeiten. Man kann höchstens sagen, es sei schwer denkbar, daß die Juden den Charakter des Hoheliedes so völlig verkannt haben würden. Aber es gibt einen Punkt, der für sie die Aufnahme in den Kanon und konsequenterweise die allegorische Deutung zu fordern schien: das war die angebliche Abfassung durch Salomo (vgl. darüber § 161.1). Da aber für uns die salomonische Abfassung, selbst wenn sie genügend beglaubigt wäre, noch keinen Beweis für die Kanonizität bilden kann, fällt jede Nötigung zum allegorischen Verständnis fort. Daß übrigens den Juden selbst Bedenken aufstiegen, ob das Buch mit Recht kanonisiert war, d. h. aber, ob es mit Recht allegorisch gedeutet wurde, ergibt sich aus den in § 24,5 erwähnten Versuchen, es aus dem Kanon anzuschließen. Für uns kann demnach nur die buchstäbliche Auffassung in Frage kommen. Ist damit auch ausgesprochen, daß das Hohelied kein Recht auf seine Stellung im Kanon hat, so werden wir doch die Aufnahme in den jüdischen Kanon nicht bedauern, da uns nur so ein eigenartiges Stück hebräischer weltlicher Poesie erhalten werden konnte. Und diese Erhaltung ist nicht bloß unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkte mit Freuden zu begrüßen, sondern auch unter dem ethischen. Freilich ist von der Liebe oft mit einer derben Natürlichkeit gesprochen, die uns anstößig erscheinen mag, die aber sicherlich der Zeit, aus der das Hohelied stammt, unanstößig war. Aber das Buch feiert doch auch die alles überwindende Kraft echter, reiner, treuer Liebe, die sich nicht für Geld kaufen läßt (86-7).

4. Für die **Auffassung des Hoheliedes als einheitlicher Dichtung lyrischer Art** spricht besonders, daß das Buch ohne jede Trennung einzelner Stücke überliefert ist, während im Psalter die Lieder abgegrenzt sind. Doch ist das nicht beweisend. Der Verfasser könnte sehr wohl durch Absätze angedeutet haben, daß er verschiedene selbständige Stücke nebeneinanderstellte, und die jetzige Kontinuität könnte auf die Rechnung von Abschreibern kommen. Gegen die Einheitlichkeit spricht entscheidend, daß das redende Subjekt oft wechselt, ohne daß der Wechsel jedesmal angedeutet wäre. Bald redet ein Mann, bald ein Weib, bald ein Einzelner, bald eine Mehrheit. Außerdem wechselt auch der Gegenstand der Dichtung und die Situation alle Augenblicke.

5. Gerade der Wechsel der Redenden und der Situation hat nun die Vermutung nahe gelegt, daß wir in dem Hoheliede ein **Drama** oder genauer Melodrama zu sehen hätten. Schon ORIGENES (in Cant., interprete Rufino,

prolog.) erklärte: *dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus*. Der erste Versuch einer Durchführung der dramatischen Auffassung ist der von GW[ACHTER], *Das Hohel. d. Sal.* mit seiner vorgesetzten Einleitung und Abteilung als eines geistlichen Singspieles 1722. Als neuere Hauptvertreter derselben seien genannt DELITZSCH, EWALD, WRSMITH, OETTLI, ROTHSTEIN, DRIVER, BRUSTON, ADENEY. Dabei stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen, der sogenannten „Königshypothese“, treten nur zwei Hauptpersonen, der König Salomo und die Sulamitin (= Sunamitin, Mädchen aus Sunem), und mehrere Nebenpersonen auf. Der Gang der Handlung soll dann folgender sein (nach DELITZSCH): Salomo hat die Sulamitin zufällig in ihrer Heimat kennen gelernt und nach Jerusalem kommen lassen, um sie zu seiner Gemahlin zu machen. Die ersten drei Akte (12-27 28-35 36-51) behandeln die Entwicklung der Liebe bis zur Hochzeit; die folgenden drei Akte (52-69 610-84 85-114) führen Bilder aus der Ehe vor, das Neuerstarken der Liebe nach vorübergehender Entfremdung, die Sulamitin als entzückend schöne, aber demütige Fürstin, die Befestigung des Liebesbundes bei einem Besuch in Sunem. Gegen diese Auffassung wird vor allem geltend gemacht, daß ein Eingehen Salomos auf die ländliche Anschauung und Lebensweise der Sulamitin zu seinem Charakter, wie wir ihn aus 1 Reg kennen, nicht paßt, daß er die unüberwindliche Stärke echter Liebe nach 1 Reg 11 f. kaum erfahren hat (die Meinung, der Dichter habe zeigen wollen, wie er durch die reine Liebe der Sulamitin zur Ueberwindung seiner Sinnlichkeit geführt worden sei, findet im Buch keinen Anhalt, vgl. Kap. 7), daß die zeitweise Entfremdung der Liebenden durch nichts motiviert wäre, und daß eine Reihe von Einzelheiten keine rechte Erklärung fänden, z. B. die Stellen, in denen die Sulamitin von ihrer Liebe zu einem Hirten redet (17 216 62 etc.). — Daher wurde der Königshypothese eine sogenannte „Hirtenhypothese“ gegenübergestellt. Danach ist die Sulamitin durch treue Liebe mit einem Hirten verbunden. Salomo, der sie gelegentlich gesehen, läßt sie zu sich holen, um sie für seinen Harem zu gewinnen. Sie aber bleibt ihrem Geliebten treu und läßt sich auch durch alle Verlockungen des Königs, ja selbst durch das Angebot des Thrones nicht betören. Salomo steht endlich von seinem Verlangen ab und entläßt sie in ihre Heimat, wo sie mit ihrem Geliebten vereint wird. So zeigt sich, wie die echte Liebe stark wie der Tod und fest wie die Scheol ist und endlich triumphiert. Aber auch diese Auffassung läßt sich nicht durchführen. Der Gang der Handlung würde durch eine Reihe von Szenen unterbrochen, in denen die Sulamitin mit ihrem Geliebten redet. Man muß in ihnen entweder Träume oder Visionen der Sulamitin sehen, was durch nichts gerechtfertigt ist, oder aber Zwischenspiele, die uns in eine frühere Zeit versetzen, dann aber den Aufbau empfindlich stören. Uebrigens widerstrebt die Sulamitin Salomo nach 416 nicht, nach 51 hätte wirklich eine Vermählung stattgefunden, und 811 f. stellt sie sich Salomo



ganz zur Verfügung; die letztere Stelle schließt auch die Meinung aus, daß 47–51 von Salomos Hochzeit mit einer anderen oder von der eines zweiten Hirten mit seiner Geliebten handele. — Gegen jede dramatische Auffassung des Buches sprechen folgende Gründe: 1. Es fehlt jede sichere Spur einer Pflege der dramatischen Poesie bei den Juden Palästinas und wahrscheinlich bei den Semiten überhaupt. 2. Der Dichter hätte dadurch, daß er es unterließ, Angaben über die Rollenverteilung und den Wechsel der Szenen zu machen, seinen Lesern ein Rätsel aufgegeben, an dessen Lösung man sich vergeblich abquält (daß er solche Angaben beigefügt hatte, Spätere sie aber fortließen, ist an sich unwahrscheinlich und wird auch dadurch nicht wahrscheinlich, daß einige griechische Handschriften Angaben beifügen wie ἡ νόμφη πρὸς τὸν νόμφιον, ἡ νόμφη πρὸς τὰς νεανίδας, ὁ νόμφιος πρὸς τὴν νόμφην etc.). 3. Es ist schwer glaublich, daß ein Buch mit nur 117 Versen sich auf 12 oder gar noch mehr Szenen verteilt, wobei noch dazu in jeder Szene der Redende so und so oft wechselt.

**6.** So bleibt mir die **Auffassung des Buches als einer Sammlung von Liebesliedern** übrig, wie sie im Altertum THEODOR VON MOPSUESTIA vertrat, in der Neuzeit z. B. HERDER, GOETHE (Noten zum Diwan), REUSS, CASTELLI, BUDE, SIEGFRIED, HAUPT, STÄRK etc. Grundlegend für das genauere Verständnis wurden die Mitteilungen des lange Zeit in Damaskus lebenden Konsuls WETZSTEIN (D. syrische Dreschtafel, Zeitschr. f. Ethnologie 1873 S. 270 ff., Abschnitt 4: die Tafel in der Königswoche) über syrische Hochzeitsfeiern. Der hauptsächlichste Inhalt ist folgender: Am Tage vor der Hochzeit finden verschiedene Aufzüge, der Schwerttanz der Braut und das große Festmahl statt. Bei dem Schwerttanz tritt die Braut mit einem Schwert in die Mitte des Kreises, die Umstehenden singen ein zu diesem Zweck gewöhnlich besonders gedichtetes Lied, dessen Höhepunkt der wasf bildet, d. h. die Beschreibung ihres Schmuckes und ihrer körperlichen Reize, die häufig in ziemlich derber Weise geschildert werden; nach dem Rhythmus des Liedes tanzt die Braut, wobei sie das Schwert schwingt. Auf die Brautnacht folgt die sogenannte Königswoche. Die Neuvermählten gelten sieben Tage lang als König und Königin. Der Chor der Brautführer holt in feierlichem Zuge die Dreschtafel herbei (eine aus Brettern zusammengefügte Platte, in deren Unterseite Steinchen eingeschlagen sind, und die über die ausgebreiteten Aehren gezogen wird, um diese zu zerreißen) und richtet sie auf der Tenne zum Thronsiß her, auf dem das junge Ehepaar Platz nimmt. Die weitere Feier beginnt mit einem Tanz zu Ehren des jungen Paares; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur mit ihm, und der unvermeidliche wasf, d. h. eine Schilderung ihrer körperlichen Vollkommenheit und ihres Schmuckes bildet den Hauptinhalt, doch ist das Lob der „Königin“ maßvoller als am vorhergehenden Tage und preist mehr ihre sichtbaren als ihre verhüllten Reize, da sie jetzt Ehefrau ist. Dann folgen Spiele, welche die ganze Woche

hindurch dauern, am ersten Tage schon morgens, an den übrigen kurz vor Mittag beginnen und bis tief in die Nacht hinein dauern; nur am letzten Tage endet alles vor Sonnenuntergang. „König“ und „Königin“ sehen von ihrem Throne aus den Spielen zu, beteiligen sich aber gelegentlich auch selbst daran. Die Lieder, die dazu gesungen werden, pflegen für jeden Fall besonders gedichtet zu werden (Improvisationen), sind aber meist ziemlich schablonenhaft. Schon WETZSTEIN erkannte die große Ähnlichkeit dieser Lieder mit vielen Stücken von Cant. Doch wurden seine Angaben erst dann allgemeiner beachtet, als BUDDE Cant als eine Sammlung solcher Hochzeitslieder erklärte. Man darf wohl behaupten, daß damit in der Tat der Schlüssel zum Verständnis wenigstens eines Teiles von Cant gegeben ist. Freilich wissen wir über die im Altertum übliche Art der Hochzeitsfeier in Palästina nur wenig; aber daß sie in der Hauptsache ähnlich verlief, lehren die Erwähnung der „Woche“ in Gen 29<sup>27</sup> Jud 14<sup>12,17</sup> und die Nachricht Sotha IX 14, daß die Krönung des Bräutigams bis zur Zeit Vespasians üblich war. Doch geht BUDDE sicher zu weit, wenn er in Cant nur Hochzeitslieder sieht. Die Liebespoesie beschränkte sich nicht auf Hochzeitsfeiern und die bräutliche resp. eheliche Liebe (cf. Jes 23<sup>15 f.</sup>), und zahlreiche Stücke von Cant haben genaue Parallelen auch in modernen orientalischen Liebesliedern, die ohne Beziehung auf die Hochzeit entstanden sind (übrigens trotzdem auch zu Hochzeiten gesungen werden können), vgl. besonders DALMAN (Palästinischer Diwan 1901), LITTMANN (Neuarabische Volkspoesie 1902), JACOB (D. Hohel. 1902), MUSIL (Arabia Petraea III 1908).

**7. Analyse der Sammlung.** So ergibt sich die Aufgabe, die einzelnen Lieder von einander zu scheiden, ihre Bedeutung, ihren Charakter und ihre eventuelle Beziehung zu einem bestimmten Akt der Hochzeitsfeier festzustellen. Im einzelnen ist dabei vieles streitig, das liegt in der Natur dieser Lieder. Z. B. beweist nicht jeder Wechsel des Redenden und Angeredeten für den Beginn eines neuen Liedes; denn oft werden die Lieder (teils wirkliche, teils fingierte) Wechselgesänge zwischen einem Einzelnen und dem Chor, zwischen Braut und Bräutigam resp. dem Liebhaber und der Geliebten gewesen sein. Da bleibt es oft dem subjektiven Urteil des Auslegers überlassen, zu entscheiden, was zusammenpaßt und was nicht. Oft hängt das von der richtigen Deutung des Einzelnen ab, die eine Bezugnahme zweier Stücke auf einander als möglich oder unmöglich erscheinen läßt, diese Einzeldeutung stößt aber bei der vielfach bildlichen und nur andeutenden Redeweise der Lieder oft auf große Schwierigkeiten. Dazu kommt, daß auch die Reihenfolge der Lieder nicht etwa durch den Gang der Hochzeitsfeier bestimmt ist, so daß die Stellung eines Liedes einen Wink für seine Deutung gäbe; soweit wir die Beziehung auf die Hochzeitsfeier nachweisen können, zeigt sich, daß die Lieder regellos zusammengestellt sind. — Im folgenden seien als Proben der Analyse die Einteilungen von BUDDE, SIEGFRIED und STÄRK mitgeteilt.

**a. BUDDE:** 1. 12-4 die Braut preist die Liebenswürdigkeit des Bräutigams; 2. 15-6 bescheidenes Selbstlob der Braut beim ersten Erscheinen im Hochzeitsschmuck; 3. 17-8 Stelldichein beim Weiden der Herde; 4. 19-17 gegenseitige Bewunderung und Liebesbezeugung der Brautleute; 5. 21-3 erneutes Wechsellob der beiden Gatten; 6. 24-7 die Braut preist die Seligkeit der Liebe nach der Brautnacht (vielleicht durch 216-17 zu ergänzen); 7. 28-11 Liebeswerben im Frühling; 8. 215 Schelmenliedchen, von den jungen Burschen den Mädchen in den Mund gelegt, die der Ehe entfliehen möchten, weil sie ihre Reize verwüestet; 9. 216-17 Hingebung der Braut (vielleicht Schluß von 24-7); 10. 31-5 Sehnsuchtstraum und seliges Erwachen (die Braut erzählt einen Traum aus der Mädchenzeit); 11. 36-11 die Aufriechung des Thrones und Einholung des Königs (am Morgen nach der Hochzeit); 12. Kap. 4 7 Waßf-Sammlung untermischt mit andern Stücken: a) 41-7 Waßf auf die junge Frau, dem Gatten in den Mund gelegt (Zusätze v 6 und s); b) 49-11 des Bräutigams Entzücken über den Liebreiz der Braut; c) 412 51 Die Braut ein Garten (beim ersten Alleinsein nach der Hochzeit); d) 52 63 Waßf auf den Bräutigam, der Braut in den Mund gelegt, am Tage nach der Hochzeit, Gegenstück zu 41-7; e) 64-7 Bruchstück des Waßf der Ehefrau, Wiederholung von 41-7; f) 68-9 dem Bräutigam ist sein junges Weib lieber als der ganze Harem Salomos; g) 610-76 Waßf zum Schwerttanz der Braut am Hochzeitstage; h) 77-10 Lobpreis der Minne vom Gatten gesprochen; i) 711-14 Frühling und Minne (Seitenstück zu 28-14; v 136 Zusatz); 13. 81-2 o daß du mein Bruder wärest! (aus der Zeit der aufkeimenden Liebe; 83-4, Wiederholung von 26 f., Glosse); 14. 85-7 die Macht der Liebe (nach der Vermählung); 15. 88-10 müßige Sorgen der Brüder um die Braut; 16. 811-12 zweierlei Weinberge (v 13-14 Zusatz aus 214,17).

**b. SIEGFRIED:** 1. 12-4\* Liebessehnen der Braut; 2. 14b,5-6,9 27 Wechselgesänge zwischen Braut und Bräutigam (14b-11,12-15,16-23; 17-8 ein versprengtes Fragment) und Schilderung des Liebesgenusses (24-7); 3. 28-14, 16-17 (v 15 Glosse) das lockende Nahen des Geliebten und Liebesgenuß; 4. 31-5 Suchen und Finden des Geliebten mit abschließendem Liebesgenuß (fingierte Szene aus der jungen Ehe); 5. 36-11 der Zug des Bräutigams, der auf dem Hochzeitsthronen getragen wird; 6. 41-84 Waßf-Sammlung: a) 41-51 Waßf auf die Braut, dem Bräutigam in den Mund gelegt (43 6,5 Zusätze); b) 52-63 Waßf auf den Bräutigam im Rahmen einer Erzählung; c) 64-9,11,12 Waßf auf die Braut, dem Bräutigam in den Mund gelegt; d) 610 71-84 Waßf auf die Braut zum Schwerttanz (77 83-4 Glossen); 7. 85-14 sieben Fragmente (85a,5b,6-7,8-10,11-12,13,14).

**c. STÄRK** unterscheidet 1. Hochzeitslieder: a) 36-11 zur Einholung der Braut; b) 71-6 zum Paradiertanz der Braut; c) 19-17 Wechselgesang (einheitlich oder Aneinanderreihung von Motiven aus Liebesliedern?); d) 12-4 Liebeswonne (ein von den Gästen gesungenes Lied); e) 31-5 81-4 21-7 Liebes-

leidenschaft, drei Liedchen, welche die Wonne des Liebesgenusses schildern, zunächst ohne Beziehung zur Hochzeit, dann aber durch einen Schlußvers auf diese bezogen; f) 8<sup>11-12</sup> 6<sup>8-9,10-12</sup> drei Liedchen mit Schilderungen des jungen Glücks; g) 8<sup>8-10</sup> Scherzliedchen, die junge Frau als eroberte Festung. — 2. Liebeslieder, die keine Beziehung auf die Hochzeit enthalten, aber auch bei Hochzeiten gesungen werden konnten: a) 1<sup>5-6</sup> Schelmenlied, der Bock als Gärtner; b) 4<sup>1-7</sup> 6<sup>4-7</sup> 5<sup>8-63</sup> drei Beschreibungslieder, das letzte auf den Geliebten bezüglich und in die Form des Wechselgesanges gekleidet; c) 2<sup>8-14</sup> Liebesfrühling; d) 4<sup>8</sup> Lockruf des Bräutigams; e) 5<sup>2-7</sup> nächtliche Szene; f) 4<sup>12-51</sup> 7<sup>11-14,7-10</sup> 4<sup>9-11</sup> 2<sup>16-17</sup> fünf Lieder, Ausdruck brünstiger Liebe; g) 8<sup>5-7</sup> die Macht der Liebe; h) 1<sup>7-8</sup> Wechselgesang, Stelldichein auf der Weide; i) 2<sup>15</sup> Scherzgedicht, Klage der Mädchen.

d. **PHAUPT** sieht im gegenwärtigen Buch ein Trümmerfeld fragmentarisch durcheinandergeworfener, übereinandergeschobener und vielfach glossierter Gedichte, deren ursprünglichen Zusammenhang er mit großer Kühnheit wiederherzustellen sich getraut. Sie sind nach ihm Hochzeits- und Liebeslieder, die jedoch alle bei Hochzeiten gesungen sein können, in denen übrigens die Dreschtafel keine Rolle spielt.

### § 161. Der Ursprung des Hohenliedes.

1. **Gründe gegen die salomonische Abfassung.** Nach der Ueberschrift soll das Hohelied von Salomo verfaßt sein. Aber diese Angabe der Ueberschrift ist sicher erst vom Sammler oder einem Bearbeiter beigelegt; das ergibt sich schon daraus, daß sie das Pronomen  $\text{אני}$  verwendet, während im Text des Buches ausnahmslos das präfigierte  $\text{אני}$  ( $\text{אני}$ ) erscheint. Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß jene Angabe auf bloßer Vermutung beruht. Es herrschte ja im Judentum die Tendenz, vorhandene anonyme Literaturwerke alten, berühmten Autoren zuzuschreiben. In I Reg 5<sup>12</sup> las man, daß Salomo 3000 Sprüche und 1005 Lieder gedichtet habe. So lag es nahe ebenso, wie man die Spruchliteratur auf ihn zurückführte (§ 143,1), auch die Lieder daraufhin anzusehen, ob sie sich ihm zuschreiben ließen. Bei dem Hohenliede schien er als Autor zu passen, da er ja nach I Reg 11<sup>1,3</sup> ein außerordentlich reiches Liebesleben geführt hatte; ja es schien dem unkritischen Zeitalter geradezu notwendig, das Buch ihm zuzuschreiben, weil sein Name des öfteren darin vorkam (1<sup>5</sup> 3<sup>7,9,11</sup> 8<sup>11</sup> f.). Tatsächlich kann das Buch, wie jetzt auch so gut wie allgemein zugegeben ist, nicht von ihm stammen; denn ganz abgesehen davon, daß es doch schwer hält, sich Salomo als Gelegenheitsdichter für Volkshochzeiten vorzustellen, entscheidet die Sprache der Lieder für eine sehr viel spätere Abfassung.

2. **Die wirkliche Entstehungsperiode.** Die Sprache des Hohenliedes wird charakterisiert durch zahlreiche Aramaismen:  $\text{אני}$  = wo? 1<sup>7</sup>,  $\text{אני}$  7<sup>2</sup>,  $\text{אני}$  5<sup>3</sup>,  $\text{אני}$  2<sup>9</sup>,  $\text{אני}$  (=  $\text{אני}$ ) 1<sup>7</sup>,  $\text{אני}$  7<sup>3</sup>,  $\text{אני}$  7<sup>3</sup>,  $\text{אני}$  2<sup>11</sup>,  $\text{אני}$  3<sup>2</sup>, ferner

durch eine starke Annäherung an die Sprache der Mischna: konsequenter Gebrauch von ׀ (׀) statt ׀׀׀ und seine Verwendung in Konstruktionen wie ׀׀׀ 16 812 und ׀׀׀׀׀׀׀׀׀׀ 37, durch das persische Fremdwort ׀׀׀ 413 und das griechische Lehnwort ׀׀׀׀ = *φροεϊον* 39. Das alles zwingt uns bis in das 3. oder gar 2. Jh. hinabzugehen. Doch muß betont werden, daß damit nur ein Durchschnittsdatum gegeben ist; es ist nicht unmöglich, daß das eine oder andere Lied erheblich älter ist. Eine genauere Datierung sucht GRAETZ durch einen Vergleich mit den Idyllen THEOKRITS zu gewinnen, der am Hofe Ptolemaeus' III (247-221) lebte; Cant schien ihm literarisch von THEOKRIT abhängig zu sein. Da es andererseits friedliche und glückliche Verhältnisse voraussetze, zugleich aber vor den Gefahren der Ueppigkeit und Sittenlosigkeit habe warnen wollen, sei es in der Zeit des Ptolemaeus IV (221-204) verfaßt. Aber die Berührungen mit THEOKRIT ergeben sich einfach aus der Gleichheit des Gegenstandes, wie denn noch viel stärkere Berührungen mit der Liebespoesie anderer Völker und Zeiten zu konstatieren sind, wo an eine literarische Abhängigkeit nicht zu denken ist. Außerdem ist das Hohelied keine Kunstdichtung, sondern eine Sammlung von Volksliedern, und eine moralische Tendenz läßt sich in ihm nicht nachweisen. Auf eine genauere Bestimmung der Abfassungszeit hat man prinzipiell zu verzichten.

**3. Einwände.** Gegen eine so späte Ansetzung des Buches darf man nicht geltend machen, daß in ihm alte Namen vorkommen. Denn diese werden nicht in ihrem historischen, sondern in einem typischen Sinn gebraucht. Es hängt mit dem Königspielen zusammen, wenn man dem Bräutigam den Namen eines durch seine Herrlichkeit berühmten Königs, Salomos, beilegt, und wenn man seinem Heimatsort, in Wahrheit vielleicht einem elenden Dorf, den Namen einer Residenz (Jerusalem oder Tirza, 64) gibt. Die Wahl des Namens Tirza erklärt sich nicht bloß aus einer Zeit, in der diese Stadt wirklich eine Residenz war (I Reg 14<sup>17-1623</sup>), denn man kannte die einstige Bedeutung des Ortes auch später noch aus dem Königsbuch, und gerade ihm zu nennen lag nahe, wenn man ihn durch Zusammenstellung mit ׀׀׀ etwa = Monplaisir deutete. Aehnlich erklärt es sich, wenn man die Braut die Sulamitin nannte; man erklärte sie damit für eine zweite Abisag von Sunem, die nach I Reg 13 f. das schönste Mädchen ihrer Zeit war und für einen König erkoren wurde; die Bezeichnung empfahl sich um so mehr, als sie an den Namen Salomo anklang.

**4. Die Heimat der Lieder** hat man oft im Nordreich gesehen. Dafür war teils die Meinung maßgebend, daß das Buch eine antisalomonische Tendenz verrate (doch wäre diese Meinung nur bei der schon § 160,5 abgewiesenen Auffassung des Hohenliedes als Drama berechtigt), teils die Erwähnung nordisraelitischer Ortsnamen (Saron, Libanon, Gilead, Hermon, Amara, Senir, Tirza, Sunem, Karmel etc.). Aber diese Namen führen in kein be-

stimmtes Gebiet, geben also dem Ganzen keine ausgesprochene Lokalfarbe; man kannte sie auch in Juda, und es ist sehr wohl möglich, ja bei vielen höchst wahrscheinlich, daß sie bloße Prunknamen für Orte und Hügel sind, die im gewöhnlichen Leben ganz anders hießen. Uebrigens stehen neben den nordpalästinischen Namen auch südpalästinische wie Engedi und besonders oft Jerusalem. Will man überhaupt auf die Namen Gewicht legen, so dürfte am ehesten die Umgebung Jerusalems als Heimat der Lieder zu betrachten sein; doch ist auch das keineswegs sicher, da auch Jerusalem ein bloßer Prunkname sein könnte.

---

## Anhang.

### Die Apokryphen und Pseudepigraphen.

**Literatur:** Texte: Ausgaben der LXX siehe § 133; Separatausgaben der Apokryphen: AUGUSTI 1804, APEL 1837, PDELAGARDE, Libri VT apocr. syriace 1861, FRITZSCHE 1871; der Pseudepigraphen: FABRICIUS 1722—23, GERONER 1840, HILGENFELD, Messias Judaeorum 1869, FRITZSCHE 1871. — Neuere Übersetzungen und Kommentare: FRITZSCHE u. GRIMM, Kurzgefaßtes Handb. z. d. Apokr. d. AT 1851—60; DYSERINCK, De apokriefe boeken des Ouden Verbonds 1874; BISSELL, The apocrypha of the Old Test. 1880; WACE [in Verbindung mit andern], The apocrypha (in The Speakers Commentary) 1888; ZÖCKLER (in Kurzgefaßter Kommentar z. d. hl. Schr. A u. NT), D. Apokryphen nebst Anhang über die Pseudepigraphen 1891; BALL, The ecclesiastical or deuterocanonical books of the Old Test. 1892; REUSS, D. AT, Bd. 6 u. 7, D. Apokryphen 1894; KAUTZSCH, D. Apokr. u. Pseudepigr. d. AT (in Verbindung mit andern) 1900. — Lexikon: WAHL, Clavis libr. V. Test. apocryphorum philologica 1853. — Einleitungen: In den Gesamteinleitungen in d. AT behandeln auch d. Apokr. BERTHOLDT, DEWETTE, KEIL, NOLDEKE, REUSS, VATKE, STRACK, KÖNIG, CORNILL (nur in der 3. u. 4. Aufl.), SELLIN; HERRST-WELTE, SCHOLZ, REUSCH, KAULEN, CORNELY (vgl. § 2), die Pseudepigr. REUSS, KÖNIG, STRACK, CORNILL (3. u. 4. Aufl.), SELLIN; Spezialwerke: EICHHORN, Apokr. 1795; VETTER, Apokr. u. Pseudepigr. 1827; DEANE, Pseudepigr. 1891; FAYE, Les apocalypses juives 1892; WINTER u. WENSCHE, D. jüd. Literatur seit Abschluß d. Kanons I 1894; SCHÜRER, Apokr. RE<sup>3</sup> 1 (1896) S. 622 ff., Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III (1909) § 32—33; ANDRÉ, Apocryphes 1903; BEER, Pseudepigr. RE<sup>3</sup> XVI (1905) S. 229 ff.; BERTHOLET, Apokr. u. Pseudepigr. in BUDDÉ, Gesch. d. alt-hebr. Litteratur 1906 S. 335 ff. Vgl. auch die Referate BOUSSETS über die Literatur des Spätjudentums in der Theol. Rundschau 1900, 1902, 1907, 1910, die Lehrbücher d. Geschichte der Juden resp. der neutestl. Zeitgeschichte, sowie der alttestl. Theologie resp. d. Religion d. Judentums in den betreffenden Abschnitten und endlich die Bibellexika.

## Kapitel I.

### Die Apokryphen.

#### § 162. Allgemeines über die apokryphe Literatur.

**I. Der Ausdruck apokryph** (ἀποκρυφος) wurde ursprünglich in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht; er bezeichnete Bücher, deren Ursprung unbekannt war, und die daher leicht dem Verdacht der Minderwertigkeit verfielen, ferner solche, die man geheim hielt, weil sie esoterische Lehren enthielten, die nur den Eingeweihten bekannt werden sollten, endlich Bücher,

die verborgen, d. h. dem öffentlichen Gebrauch entzogen wurden, weil ihre Lektüre bedenklich war wegen ihres ketzerischen Inhalts (zur letzteren Bedeutung vgl. das hebräische  $\text{ספרי}$ , § 24,5 und HÖLSCHER, Kanonisch und Apokryph 1905 S. 42 ff.). Der Ausdruck ist aber in der alten Kirche nicht auf die Bücher angewandt worden, die wir Apokryphen nennen, bezeichnete vielmehr so gut wie ausschließlich ketzerische Bücher, deren Lesung verboten war; unsere Apokryphen galten praktisch als kanonisch, wenn man sie in der Theorie auch vielfach von den kanonischen, d. h. den im hebräischen Kanon enthaltenen, unterschied und ihnen einen geringeren Grad von Kanonizität zuschrieb. Nur HIERONYMUS nennt alle nicht im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften apokryph (im Prol. galeatus), so daß bei ihm „apokryph“ die Bedeutung „nicht kanonisch“ annimmt; aber das hindert ihn nicht, auch solche Bücher in seine Bibel (Vulgata) aufzunehmen und als heilige Schrift zu zitieren, die Unterscheidung kanonischer und apokrypher Bücher ist also bei ihm eine bloß theoretische. Schließlich hat in der römischen Kirche und teilweise auch in den orientalischen Kirchen die praktische Gleichsetzung unserer Apokryphen mit den kanonischen Büchern zur offiziellen Anerkennung ihrer Kanonizität geführt (vgl. § 26,3). Für die protestantischen Kirchen dagegen wurde der hebräische Kanon allein maßgebend, namentlich durch LUTHERS Bibelübersetzung, die deutlich schied zwischen den kanonischen Büchern und denen, die nur „nützlich und gut zu lesen sind“. Die letzteren wurden nach KARLSTADTS Vorgang (De canonicis scripturis libellus 1520), der ausdrücklich an die Terminologie des HIERONYMUS anknüpfte, als Apokryphen bezeichnet. Unter Apokryphen verstehen wir danach die Bücher, welche die griechische und lateinische Bibel vor der hebräischen voraus hat. Uebrigens ist das Urteil über diese Bücher auch in den protestantischen Kirchen nicht ganz gleich: in den reformierten Kirchen hat man sie teilweise ganz aus den Bibeln ausscheiden und nicht einmal als „Lesebücher“ anerkennen wollen, vgl. den Apokryphenstreit der Jahre 1825—29 und 1850—53.

2. Obwohl danach der Begriff Apokryphen im allgemeinen feststeht, ist doch die **Abgrenzung der Apokryphen** zwar nicht gegen die kanonischen Bücher, wohl aber gegen die Pseudepigraphen nicht ganz sicher. Das erklärt sich daraus, daß die Handschriften der LXX hinsichtlich der Zahl der aufgenommenen Bücher schwanken. Wir schließen uns aus praktischen Gründen an die von KAUTZSCH (Apokryphen u. Pseudepigraphen 1900) befolgte Abgrenzung der Apokryphen an, und zwar auch hinsichtlich der **Gruppierung**, behandeln also in diesem Kapitel 1. die Geschichtsbücher, a) III Esra, b) I Makk, c) II Makk, d) III Makk; 2. die religiösen Unterweisungen in Erzählungsform, a) Tobith, b) Judith; 3. Zusätze zu den kanonischen Büchern d. AT, a) das Gebet Manasses, b) die Zusätze zu Daniel, c) die Zusätze zu Ester; 4. religiöse Unterweisungen in lehrhafter Form, a) Baruch, b) Brief Jeremiae, c) Sirach, d) Weisheit Salomos.



## § 163. Das dritte Buch Esra.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 441 ff.; GUTHIE in KAUTZSCH, Apokr. S. 1 ff. — Zum Text: MOULTON, Ueber d. Ueberlieferung u. d. textkrit. Werth d. III. Esrabuches, ZATW 1899 S. 209 ff., 1900 S. 1 ff.; RIESSLER, D. textkrit. Wert d. III. Esrabuches, Bibl. Zeitschr. 1907 S. 146 ff.; TORREY, Apparatus for the textual criticism of Chron.-Esra-Neh. (Old Text. and semitic studies in memory of WRILAPPER II 1908 S. 53 ff.); JAHN, D. Bücher Esra (A und B) u. Neh. textkritisch u. historisch-kritisch untersucht 1909. — Abhandlungen: TREUBENFELS, Ueber d. apokr. B. Esr. (Frust. Literaturbl. d. Orients 1850 Nr. 15 ff. 49 ff.), Entstehung d. Esr. apocryphus (ebenda 1851 Nr. 7 ff.); POHLMANN, Ueber d. Ansehen d. apokryph. dritten B. Esr., Tübinger Theol. Quartalschr. 1859 S. 257 ff.; BÜCHLER, D. apokr. Esrabuch, MGWJ. 1897 S. 1 ff. 49 ff. 97 ff.; HOWORTH, The real character and the importance of the first book of Esdras (The Academy 1893, Jan.—Juni), Some unconventional views, PSBA 1901 S. 147 ff. 305 ff., 1902 S. 147 ff. 332 ff.; 1903 S. 15 ff. 90 ff., 1904 S. 25 ff. 63 ff. 94 ff., 1905 S. 267 ff., 1907 S. 31 ff.; FISCHER, D. apokr. u. d. kan. Esrabuch, Bibl. Zeitschr. 1904 S. 351 ff.; TORREY, The nature and origin of First Esdras, AJSJ. 1907 S. 116 ff., The story of the three youth, ebenda 1907 S. 177 ff.; BAYER, D. 3. B. Esdr. u. sein Verhältnis zu d. Büchern Esr.-Neh., Bibl. Studien ed. BADENHEWER XVII, 1911.

**1. Inhalt.** Das dritte Buch Esra (LXX Ἐσδραζ α', Vulg III Esr, vgl. § 89,1) erzählt die Geschichte von der Passahfeier Josias an bis zur Einführung des Gesetzes durch Esra und deckt sich größtenteils wörtlich mit gewissen Abschnitten der kanonischen Bücher Chron, Esr, Neh. Das Genauere bietet folgende Uebersicht:

1 1-20	Passahfeier Josias . . . . .	II Chr 35 1-19.
1 21-55	die letzten Könige Judas (v 21-22 neu) . . . . .	II Chr 35 20—36 21.
2 1-14	das Cyrusedikt und die Heimkehr . . . . .	Esr 1 1-11.
2 15-25	Verbot des Tempel- und Mauerbaus durch Artaxerxes . . . . .	Esr 4 7-24.
3 1-5 6	Wettstreit der Pagen vor Darius; Serubabel erhält die Erlaubnis zur Heimführung d. Exulanten . . . . .	---
5 7-46	Liste der Heimkehrenden . . . . .	Esr 2 1-70.
5 47-70	Beginn d. Tempelbaus u. Unterbrechung . . . . .	Esr 3 1-4 5.
6 1-7 15	Fortführung u. Vollendung d. Tempelbaus . . . . .	Esr 5 1-6 22.
8 1-9 36	Estras Heimkehr u. erste Wirksamkeit . . . . .	Esr 7 1-10 44.
9 37-55	die Verlesung des Gesetzes . . . . .	Neh 7 73-8 12.

**2. Der Vergleich der parallelen Abschnitte** lehrt, daß der Verfasser von III Esr nicht die LXX-Uebersetzung der kanonischen Bücher (Ἐσδραζ β') benutzt hat: seine Sprache ist reiner griechisch, und oft steht er dem hebräischen Text viel näher. Fraglich ist dagegen, ob er eine von Ἐσδραζ β' verschiedene Uebersetzung vorfand und benutzte oder selbständig aus dem Hebräischen übersetzte; die letztere Annahme ist gegenwärtig die vorherrschende (NESTLE, Marginalien 1893 S. 23 ff.). Nach HOWORTH (vgl. SCHÜRER S. 446) repräsentiert III Esr den ursprünglichen LXX-Text, während Ἐσδραζ β' auf THEODOTION oder (so nach HOWORTH' neuesten Äußerungen) auf SYMMACHUS zurückgeht. Daß III Esr der ältere Text ist, wird aller-

dings wahrscheinlich durch seine Stellung vor Εσδραζζζ ζ', durch seine Benutzung bei JOSEPHUS (Ant. XI 1—5; doch sind hier die Königsnamen der historischen Reihenfolge entsprechend korrigiert) und endlich dadurch, daß er die Trennung der Chron von Esr-Neh noch nicht zu kennen scheint. Oft bietet auch III Esr noch bessere Lesarten als MT, so daß er für die Textkritik von großem Wert ist. Unberechtigt ist dagegen die Annahme von HOWORTH, III Esr repräsentiere auch in der Anordnung noch eine ursprünglichere Form des Buches als MT. Daß er genau die Anordnung von MT vorfand, ergibt sich daraus, daß er vor Esr 2 1 nicht bloß Esr 4 7-23, sondern auch 4 24 bietet, der die falsche Einordnung von Esr 4 7 ff. zwischen 4 5 und 5 1 voraussetzt. daß er in 2 17 f. die durch die Stellung von Esr 4 7 ff. gegebene falsche Beziehung der Urkunden auf den Tempelbau noch verstärkt, daß die Reihenfolge der persischen Könige bei ihm noch konfuser ist als in MT (Cyrus, Artaxerxes, Darius, Cyrus), und endlich daraus, daß er in 9 37 sowohl Neh 7 73a als Neh 7 73b reproduziert. Die Umstellung von Esr 4 7-24 vor Esr 2 hängt zweifellos mit der Aufnahme des Abschnittes III Esr 3 1—5 6 zusammen: dieser mußte, da Esr 2 eine Liste der mit Serubabel Heimkehrenden ist, vor Esr 2 eingeschaltet werden, kehrte aber Serubabel erst unter Darius heim, so mußten Esr 4 7-24, die nach v 24 vor Darius gehörten, an eine frühere Stelle versetzt werden. Es ergibt sich zugleich, daß die Veränderungen von III Esr gegenüber dem kanonischen Esrabuch und die Einfügung von III Esr 3 1—5 6 das Werk einer Hand sind, daß also die Annahme von TORREY, VOLZ (Encycl. bibl. II 1901 Kol. 1488 ff.) und BERTHOLET, III Esr habe einen komplizierten Redaktionsprozeß durchgemacht, unbegründet ist.

**3. Neues Material** bietet III Esr in 1 21-22 (wohl freier Zusatz des Verfassers oder eines Bearbeiters) und besonders in 3 1—5 6. Dieser Abschnitt ist jedenfalls vom Verfasser nicht frei erfunden, da er ihn zu Aenderungen der Disposition zwang, sondern aus einer andern, wahrscheinlich ursprünglich griechisch geschriebenen Quelle übernommen. Es ist möglich, wenn auch nicht sicher beweisbar, daß eine Erzählung nichtjüdischen Ursprungs zugrunde liegt, in der der dritte Page nur das Thema von der Macht des Weibes behandelte, und daß von 4 33 an alles erst von einem jüdischen Bearbeiter hinzugefügt ist (ebenso vielleicht auch 4 20, cf. Gen 2 21). Sehr wahrscheinlich aber ist, daß die erst in einem offenbaren Zusatz 4 13 vollzogene Gleichsetzung des dritten Pagen mit Serubabel sekundär ist: nach dem allerdings unklaren Text von 5 5 f. scheint der dritte Page zunächst auf einen Sohn Serubabels namens Jojakim gedeutet zu sein.

**4. Die Abfassungszeit** des Buches ist nicht sicher zu bestimmen. Den terminus a quo bieten das kanonische Esrabuch und die Abfassungszeit des Abschnittes 3 1 ff., die wahrscheinlich wegen der griechischen Sprache in die hellenistische Zeit fällt, vielleicht wegen der Verwandtschaft von 3 1 ff. mit

dem Aristeasbrief 187 ff. in die Zeit um 200 (cf. § 177,3). Den terminus ad quem bietet die Benutzung unseres Buches durch JOSEPHUS. Da der Verfasser  $\alpha\alpha\lambda\eta$  Συρία z. B. 216 noch als Gesamtbezeichnung für das südliche Syrien gebraucht, dürfte er noch vor der römischen Periode geschrieben haben. So mag das Buch im 2. Jh. oder im Anfang des 1. Jh. entstanden sein. Dafür spricht auch, daß es älter als  $\text{Εσδρ}\alpha\zeta\beta'$  zu sein und die Trennung der Chron. von Esr-Neh noch nicht zu kennen scheint. Der Verfasser will wohl eine Geschichte des Tempels schreiben, woraus sich auch das Absehen von Neh 1—7 erklärt. Doch läßt sich der Plan nicht genauer bestimmen, da der Anfang und Schluß des Buches abrupt sind: 11 beginnt mitten in der Geschichte Josias, 955 schließt sogar mitten in einem Satz.

### § 164. Das erste Makkabäerbuch.

**Literatur:** SCHÜRER 401 S. 192 ff.; KAUTZSCH, Apokr. S. 24 ff. — Kommentare: KEIL 1875; FAIRWEATHER and BLACK 1897; KNABENBAUER 1907. — Abhandlungen: ROSENTHAL, D. erste Makkabäerbuch 1867; SCHNEIDERMANNS, Ueber d. Judenthum d. beiden ersten Makkabäerbücher, ZWL 1884 S. 78 ff.; WELLERICH, Juden u. Griechen vor d. makkabäischen Erhebung 1895, Judaica 1900; NIESE, Kritik d. beiden Makkabäerbücher 1900 (= Hermes XXXV S. 268 ff. 453 ff.); WELLMANN, Ueber d. geschichtl. Wert d. zweiten Makkabäerbuchs im Verhältnis zum ersten (Nachr. d. GGGW, phil.-hist. Kl. 1905 S. 117 ff.); ELLHORST, D. beiden Makkabäerbücher (Vierteljahrsschr. f. Bibelkunde 1905 S. 367 ff.).

**1. Inhalt und Charakter.** Das erste Makkabäerbuch ( $\text{Μακκαβ}\alpha\iota\kappa\alpha\iota\alpha\beta\iota\beta\iota\omicron\nu\alpha'$ , jüdische Bezeichnung der Makkabäerbücher  $\alpha\alpha\lambda\eta$   $\alpha\alpha\lambda\eta$ ) erzählt die Geschichte der Jahre 175—135; 11-9 Einleitung, das Reich Alexanders des Großen; 116-64 die Bedrückung durch Antiochus IV; 21-70 die makkabäische Erhebung unter Mattathias und seinen Söhnen; 31-92 die Geschichte des Judas Makkabaeus; 923-1253 die Geschichte Jonathans; 131-1621 die Geschichte Simons. Das Buch ist die Uebersetzung eines hebräischen (oder aramäischen?) Originals, dessen Titel nach ORIGENES (bei EUSEBIUS, hist. eccl. VI 252)  $\alpha\alpha\lambda\eta$   $\alpha\alpha\lambda\eta$  (Deutung?) war, und das auch HIERONYMUS noch vorfand (Prolog gal.). Die Erzählung ist im allgemeinen schlicht und natürlich. Obwohl der Verfasser stark religiös interessiert ist, läßt er Gott doch nie unmittelbar und wunderbar in die Ereignisse eingreifen, sondern erklärt alle Vorgänge aus rein menschlichen Kausalitäten, insbesondere auch aus geschickter diplomatischer Ausnützung der politischen Verhältnisse. Er steht mit seiner vollen Sympathie auf der Seite der Makkabäer: sie sind das Geschlecht, durch das Israel Heil widerfahren sollte, während das Mißgeschick anderer darans erklärt wird, daß sie nicht zu ihrer Familie gehörten (562). GEIGER erklärt den Verfasser geradezu für den Reichshistoriographen der hasmonäischen Dynastie. Seiner religiösen Stellung nach scheint er eher der sadduzäischen als der pharisäischen Richtung angehört zu haben: von der Hoffnung auf eine Vergeltung im Jenseits findet sich selbst 249 ff. keine Spur, nirgends wird auf eschatologische Erwartungen angespielt, und ohne

Tadel wird erwähnt, daß die Makkabäer sogar am Sabbath kämpften (241 943 ff.).

**2. Kritik.** Die Geschichtserzählung macht den Eindruck großer historischer Zuverlässigkeit sowohl durch das Fehlen eines religiösen Pragmatismus und der Wunder, als durch ihre Detailliertheit, durch die genaue Datierung aller wichtigen Ereignisse, die sich beim Vergleich mit andern Zeugnissen als richtig erweist (die Datierung erfolgt nach einer im Frühjahr 312 [nicht 311, vgl. SCHÜRER <sup>3</sup>I S. 32 ff.] beginnenden modifizierten selencidischen Aera), und durch die Mitteilung zahlreicher Urkunden. Fast allgemein (eine Ausnahme bildet NIESE) gilt daher I Makk als eine vorzügliche Geschichtsquelle, die vor II Makk bei weitem den Vorzug verdient. Doch ist auch I Makk gegenüber Kritik geboten. Gelegentlich finden sich übertriebene Zahlangaben (554 630,37 1147) oder offenbare Irrtümer betreffs der Geschichte und Verhältnisse fremder Völker (1681 ff. 126,21 1331 f.). Vor allem aber unterliegen viele der Urkunden dem Verdacht, nicht authentisch zu sein (822 ff. 1025 ff. 126 ff. 20 ff. 1336 ff. 1420 ff. 1516 ff.). Doch ist streitig, wieweit es sich dabei um reine Fälschungen, um freie Ausführungen von echten, dem Verfasser aber nur dem Hauptinhalt, nicht auch dem Wortlaut nach bekannten Urkunden oder um wesentlich echte, aber auf eine falsche Zeit bezogene Aktenstücke handelt; vgl. dazu besonders WILLRICH, der in der Kritik am weitesten geht, SCHÜRER <sup>3</sup>I S. 220. 229. 237. 250 f., der an der Korrektheit des Inhalts und der Beziehung in der Hauptsache festhält, und KAUTZSCH, Apokr. S. 27 ff., der eine besonnene Mittelstellung einnimmt. Am meisten begründet ist der Verdacht gegen die Urkunden, die sich in Abschnitten finden, welche dem ursprünglichen Buch noch nicht angehört zu haben scheinen; das sind Kap. 8, welches den Zusammenhang von Kap. 7 und 9 unterbricht, ferner 1022-47 und 121-23, die wenigstens entbehrlich sind, und endlich 1416-1624, die von JOSEPHUS nicht reproduziert sind (vgl. DESTIGNON, die Quellen des Flav. Josephus 1882 S. 60 ff., der jedoch das ursprüngliche Buch mit Unrecht schon 1353 schließen läßt). Doch mag die Ehrenurkunde für Simon (1427 ff.) wenigstens ihrem Hauptinhalt nach echt sein, obwohl sie in manchen Einzelheiten der vorhergehenden Erzählung widerspricht.

• **3. Abfassungszeit.** Die obere Zeitgrenze für die Abfassung des Buches bildet das Jahr 135, und zwar auch, wenn 1416 ff. als Nachtrag anerkannt werden, denn auch 144 ist bereits der Tod Simons vorausgesetzt, und das Loblied auf ihn 146 ff. ist doch wohl erst nach seinem Tode gedichtet. Daß die Erzählung früher (beim Jahre 141) abbricht, beruht darauf, daß der Verfasser nur erzählen wollte, wie die Juden ihre völlige Freiheit wieder erlangten; erst der Ergänzter wollte die Lücke zwischen I Makk und der 1624 zitierten Geschichte Johannes Hyrkans schließen. Wahrscheinlich aber müssen wir mit der Abfassung von I Makk noch erheblich über das Jahr 135

hinabgehen, da in 13<sup>30</sup> ein längerer Abstand vom Jahre 143 vorausgesetzt ist und der Verfasser, wie es scheint, nur noch aus einer bereits lückenhaft gewordenen Tradition schöpfen konnte. So wird das Buch wohl erst nach 100 geschrieben sein. — Die untere Grenze bildet die Einarbeitung der Nachträge. Nach WILLRICH wären sie einer zur Zeit Agrippas I veranstalteten Sammlung echter und unechter Urkunden entnommen, also sehr jung. Aber die Hypothese einer solchen Sammlung beruht auf ungenügenden Voraussetzungen. Nach der Meinung vieler stammt das Senatsschreiben 15<sup>16</sup> ff. aus dem Jahre 47 v. Chr., weil JOSEPHUS Ant. XIV 85 ein ziemlich identisches Senatsschreiben in dieses Jahr verlegt; doch ist auch das nicht sicher; vgl. SCHÜRER<sup>3</sup> I S. 251 f. Es steht nichts im Wege, die Nachträge für erheblich älter zu halten, und wenigstens ein Teil von ihnen muß aus der Zeit vor 63 v. Chr. stammen, da sie durchaus freundschaftliche Beziehungen zu den Römern voraussetzen. So wird I Makk kurz nach 100 verfaßt und noch vor 63 v. Chr. durch Nachträge erweitert sein. Wann die griechische Uebersetzung entstand, läßt sich nicht ermitteln; jedenfalls lag sie JOSEPHUS bereits vor.

### § 165. Das zweite Makkabäerbuch.

**Literatur:** SCHÜRER<sup>4</sup> III S. 482 ff.; KAMPHAUSEN in KAUTZSCH, Apokr. S. 81 ff. — KOSTERS, De polemiek van het tweede boek der Makkabëen (ThT 1878 S. 491 ff.); SCHLATTER, Jason von Cyrene 1891; BÜCHLER, D. Tobiaden und Oniaden im II. Makk. 1899 S. 277 ff.; SLUYS, De Maccab. libris I et II quaestiones 1904; LAQUEUR, Krit. Untersuchungen zum II Makk 1904; vgl. auch die Literaturangaben zu § 164.

**1. Inhalt.** Das zweite Makkabäerbuch (Μακκαβαίων β΄) wird durch zwei Briefe (11-10a 110b-218) eröffnet, in denen die palästinensischen Juden die ägyptischen zur Feier des Tempelweihfestes auffordern. Dann folgt die eigentliche Einleitung des Buches (219-32), in welcher der Verfasser erklärt, er wolle aus dem 5 Bücher umfassenden Werk des Jason von Cyrene über die Makkabäer einen Auszug liefern, der leichter und angenehmer zu lesen sei, zugleich aber der Erbauung dienen solle. In 31-46 erzählt er von der ersten Verletzung des Tempels durch Heliodor, den Abgesandten des Seleukus IV, in 47-74<sup>2</sup> von der Verfolgung durch Antiochus IV und dem Martyrium der Frommen, in 81-109 von den Kämpfen des Judas Makkabaens bis zur Wiederweihung des Tempels und dem Tode des Antiochus IV, in 1010-1326 über weitere Kämpfe aus der Zeit des Antiochus V und in 141-1536 über solche aus der Zeit des Demetrius I bis zur Besiegung Nikanors, worauf er mit einem kurzen Wort über sein Buch (1537-39) schließt.

**2. Daß Jason von Cyrene,** dessen Werk der Verfasser von II Makk exzerpiert haben will, lediglich eine schriftstellerische Fiktion sei (KOSTERS), ist nicht genügend begründet und an sich unwahrscheinlich. Freilich wissen wir von Jason sonst nichts, denn er kann weder mit dem I Makk 817 erwähnten noch mit dem, der am Tempel des Thutmes III seinen Namen an-

geschrieben hat, identifiziert werden: aber daß er gänzlich vergessen wurde, erklärt sich daraus, daß sein schwer lesbares Werk durch das bequemere des Epitomators verdrängt wurde. Von seinem Buch können wir uns keine rechte Vorstellung machen: doch ergibt sich aus 2<sup>21</sup>, daß es bereits von himmlischen Erscheinungen zu berichten wußte, also auch Legenden enthielt, aus 2<sup>23</sup>, daß es sehr ausführlich war (ob es außer den 5 Büchern, die unser Verfasser in eins zusammenzieht, noch weitere über die folgende Geschichte enthielt, ist nicht zu entscheiden), aus 2<sup>24</sup> ff., daß es viel gelehrtes Material enthielt und nicht gerade eine leichte Lektüre bildete. Da der Epitomator keine andere Quelle anführt, wird der gesamte Stoff von Kap. 3—15, abgesehen von ausschmückendem Detail (2<sup>29</sup>), in Jasons Werk gestanden haben. Freilich finden sich Widersprüche (zwischen 10<sup>37</sup> und 12<sup>2.10</sup> ff. sowie zwischen 11<sup>25.29</sup> f. und 8<sup>30</sup> ff.), aus denen GRIMM und besonders LAQUEUR folgerten, daß der Epitomator neben Jason noch eine andere Quelle benutzt habe: doch können sie sich bereits in Jasons Werk gefunden haben. Eine sichere Datierung Jasons ist unmöglich. Nach WILLRICH hätte er die hypothetische Urkundensammlung aus der Zeit Agrippas, III und IV Makk und POLYBIUS als Quellen benutzt sowie ägyptische Zustände der römischen Kaiserzeit auf Jerusalem und die Makkabäerzeit übertragen, also erst um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. geschrieben, und sein Werk wäre somit ohne jeden geschichtlichen Wert. NIESE dagegen glaubt, daß Jason (und II Makk) noch bessere Nachrichten biete als I Makk, was auf ein relativ hohes Alter schließen lasse. Nach SCHLATTER hätte Jason auch schon für I Makk als Quelle gedient, während die Mehrzahl der Kritiker mit größerem Recht wegen der mannigfachen Widersprüche beider (vgl. z. B. I Makk 6<sup>47</sup> mit II Makk 13<sup>22</sup> und die verschiedene Reihenfolge der Ereignisse) behauptet, daß sie völlig unabhängig von einander seien. Am besten nimmt man wohl eine Entstehung etwa um 100 an, da Jason einerseits noch viele gute Ueberlieferungen sammeln konnte, andererseits aber die Tradition doch schon stark von der Legende beeinflußt und die Reihenfolge der Ereignisse nicht mehr sicher bekannt war. Daß er griechisch schrieb, darf man bei einem aus Cyrene stammenden Juden ohne weiteres als sicher annehmen.

3. Auch **der Epitomator** hat griechisch geschrieben, wie allgemein anerkannt ist, denn die Sprache von II Makk ist kein Uebersetzungsgriechisch, und manche seiner Ausdrücke haben überhaupt kein semitisches Aequivalent. Er wird daher etwa in Alexandrien gelebt haben. Die erste Spur seiner Benutzung haben wir wohl bei PHILO (Quod omnis probus liber 13), wonach er wohl noch im 1. Jh. v. Chr. geschrieben hat. NIESES Ansatz im Jahre 125/4 beruht auf unberechtigter Verwertung von I<sup>10</sup> (vgl. Nr. 1), WILLRICHS Ansatz um 70 n. Chr. auf seiner falschen Ansetzung Jasons (vgl. Nr. 2). Daß der Epitomator I Makk kannte und dagegen polemisierte (GEIGER, WELHAUSEN, KOSTERS), scheint mir nicht erwiesen zu sein. Nur so viel ist rich-

tig, daß er einen ganz andern Standpunkt vertritt als I Makk. Seine Betonung der Sabbattheiligung und der Auferstehungshoffnung sowie seine scharfe Verurteilung der verweltlichten Hohenpriester (Jason und Menelaus), vielleicht auch seine auffallende Ignorierung oder geringerschätzige Beurteilung der Brüder des Judas Makkabaeus (GEIGER, Urschrift und Uebersetzungen S. 219 ff.) lassen ihn als einen Anhänger der pharisäischen Richtung erkennen. Daß er weniger strenge Geschichte geben als unterhalten will, sagt er selbst; daneben tritt besonders die paränetische Absicht hervor in den Erzählungen von der Standhaftigkeit der Märtyrer, in den Gebeten vor den Schlachten, in der Hervorhebung der göttlichen Wunderhilfe und besonders in der direkt an die Leser gerichteten Paränese 6<sup>12-17</sup>. Erwähnung verdient noch, daß er sein Buch absichtlich mit dem großen Sieg des Judas über Nikanor schließt, weil seitdem Jerusalem stets in den Händen der Juden geblieben sei (15<sup>37</sup>), wodurch jede Ansetzung nach 70 n. Chr. absolut ausgeschlossen ist, und daß er die Hauptteile seiner Erzählung in die Stiftung zweier für alle Juden verbindlichen Feste, des Tempelweihfestes und des Nikanortages (10<sup>1-8</sup> 15<sup>36</sup>), ausklingen läßt.

4. Der Empfehlung des Tempelweihfestes dienen auch **die dem Buche vorangestellten Briefe 11-218**, die eine ganze Literatur veranlaßt haben (vgl. SCHÜRER<sup>4</sup> III S. 488 f.). Streitig ist die Zahl und Abgrenzung der Briefe, ihre Ursprache (hebräisch oder griechisch), ihre Echtheit und endlich auch die Frage, ob der Epitomator selbst sie aufnahm, oder ob sie erst später vorangestellt sind. Wegen der zwei parallelen Grußformeln 11 und 110<sup>a</sup> sind wohl zwei Briefe zu unterscheiden (11-10<sup>a</sup> und 110<sup>a</sup>-218), und nur zwei. Der erste scheint ursprünglich hebräisch geschrieben zu sein, und zwar nach v10<sup>a</sup> im Jahre 125/4. Gegen seine Authentizität läßt sich nichts Entscheidendes einwenden, wenn auch nicht alles verständlich ist. Der zweite dagegen ist ein mit allerlei Fabeln gefülltes, angeblich an den zur Hohenpriesterfamilie gehörigen Aristobul, den Lehrer des Königs Ptolemaeus, gerichtetes Schreiben, das verfaßt sein soll, als man sich in Jerusalem anschickte, die Tempelreinigung zu feiern, ohne Angabe eines bestimmten Datums; er scheint von Haus aus griechisch verfaßt zu sein, kann aber auf Authentizität kaum Anspruch machen. Beide Briefe sind wohl erst nachträglich dem Buche beigefügt, wie ihre völlige Selbständigkeit und ihre Stellung vor der eigentlichen Einleitung schließen läßt. Das Datum von 110<sup>a</sup> kann daher nicht zur Bestimmung der Abfassungszeit des folgenden Buches benutzt werden.

### § 166. Das dritte Makkabäerbuch.

**Literatur:** SCHÜRER<sup>4</sup> III S. 489 ff.; KAUTZSCH, Apokt. S. 119 ff. — WILLRICH, Juden u. Griechen vor d. makk. Erhebung 1895; ABRAHAM, The third book of the Maccabees (Jewish Quarterly Review 1896 S. 39 ff.); BRÜLLER, D. Tobiaden und Oniaden 1899; WILLRICH, D. hist. Kern d. III Makk. (Hermes 1904 S. 244 ff.).

**1. Inhalt und Charakter.** Das dritte Makkabäerbuch (*Μακκαβαίων γ'*), das keine Aufnahme in die lateinische Bibel gefunden hat, erzählt: Ptolemaeus IV wollte nach seinem Siege über Antiochus (217) in den Tempel zu Jerusalem eindringen, wurde aber durch eine Gotteserscheinung betäubt (1 1—2 24). Seine Wut richtete sich nun gegen die Juden seines Reiches, zumal weil sie der Verlockung zum Aufgeben ihrer Religion größtenteils widerstrebten. Er ließ sie in der Rennbahn zu Alexandria einsperren; von dem Versuch, ihre Namen aufzuschreiben, mußte man nach vierzig tägiger Arbeit abstehen (2 25—4 21). Durch trunken gemachte Elephanten sollten nun die Juden zertreten werden; aber am ersten Tage verschief der König die Ausführung, am zweiten hatte er den Anschlag vergessen und war über die Vorbereitungen zu ihm äußerst erzürnt, am dritten Tage erschreckten ihn zwei Engel und wandten sich die Elephanten gegen die Feinde der Juden (5 1—6 21). Voll Rene ließ der König die Juden sieben Tage lang bewirten, was den Anlaß zu einer jährlichen Festfeier gab, erließ ihretwegen Schutzbriefe und gab ihnen die Erlaubnis zur Tötung der in der Verfolgung abtrünnig Gewordenen (6 22—7 23). — Die von Haus aus griechisch geschriebene Erzählung ist überaus breit und schwülstig, der Ausdruck oft gespreizt, unnatürlich und gekünstelt. Daß es sich um eine Phantasiegeschichte handelt, bedarf keines Beweises. Sie überbietet in Uebertreibungen, Abgeschmacktheiten und psychologischen Ummöglichkeiten jede Parallele. Ihr Zweck kann nur der sein, zu zeigen, wie treues Festhalten an der Religion durch Gottes Wunderhilfe belohnt wird, und vielleicht auch, den Ursprung eines tatsächlich gefeierten Freudenfestes zu erklären.

**2. Entstehung.** Der Verfasser hält eine Verletzung des Tempels noch für undenkbar, dürfte also vor 70 n. Chr. geschrieben haben. Andererseits kennt er bereits die griechischen Zusätze zum Buch Daniel (6 6, cf. das Gebet Asarjas), so daß frühestens an das 1. Jh. v. Chr. gedacht werden darf. Innerhalb dieser Grenzen haben viele die Abfassungszeit dadurch genauer bestimmen wollen, daß sie das Buch als eine Ermutigungsschrift in der zur Zeit Caligulas eingetretenen Judenverfolgung in Alexandria auffaßten; doch fehlt es an speziellen Beziehungen auf diese Zeit. Schwerlich hat der Verfasser die Legende ganz frei erfunden. Zugrunde liegt wohl sicher die Legende, die JOSEPHUS (c. Ap. II 5) erzählt: Ptolemaeus VII Physkon (146—117) habe die Juden zu Alexandria als seine politischen Gegner trunken gemachten Elephanten vorwerfen lassen, diese aber hätten sich gegen ihre Feinde gewandt, und die Juden feierten nun diesen Tag der Rettung als Festtag (ob dieser Legende etwas Historisches zugrunde liegt, ist fraglich, nach WILLRICH sind es Ereignisse aus dem Jahre 88/87 v. Chr.). Für den Anfang mag auch der Bericht von II Makk 3 9 ff. (Heliodors Eindringen in den Tempel und seine Betäubung durch eine himmlische Erscheinung) verwertet sein. Uebrigens ist der Anfang unseres Buches verstümmelt (vgl. das ζζ in 1 1 und die Anspielungen auf vorher Erzähltes in 1 2 und 2 25).



### § 167. Das Buch Tobith.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 237 ff.; LOHR in KAUTZSCH, Apokr. S. 135 ff. — **Kommentare:** ILGEN 1890; REUSCH 1857; SENGELMANN 1857; GUTTERLET 1877; SCHOLZ 1889. — **Zum Text** vgl. unter Nr. 2. — **Abhandlungen:** HITZIG, ZwTh 1860 S. 250 ff.; HILGENFELD, ZwTh 1862 S. 181 ff., 1886 S. 117 ff.; KOHUT, Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben 1872 S. 49 ff.; GRATZ, MGWJ 1879 S. 145 ff., 385 ff., 433 ff., 509 ff.; GRIMM, ZwTh 1881 S. 38 ff.; PREISS, ZwTh 1885 S. 21 ff.; ROSENTHAL, Vier apokr. Bücher aus d. Zeit n. Schule R. Akibas 1885 S. 104 ff.; ROSENTHAL, Stud. z. B. Tob. 1894; SIMONSEN, Tobit-Aphorismen (Gedenkbuch an DKaufmann 1900 S. 106 ff.); PLATH, StKr 1901 S. 377 ff.; SIEGER, D. B. Tob. u. d. Märchen vom dankbaren Toten (Katholik 1904 S. 367 ff.); VETTER, Theol. Quartalsschr. 1904 S. 515 ff.; JOHMÜLLER, Beitr. z. Erklärung u. Kritik d. B. Tob., ZATW Beiheft XIII 1908 S. 1 ff.; FRIES, D. B. Tob. u. d. Telemachie, ZwTh 1910 S. 54 ff.

**1. Inhalt.** Das Buch Tobith (Τωβιθ, Τωβιθ) erzählt: Tobith, ein von Enemessar (Salmanassar) deportierter Naphtalit, erwies seine Frömmigkeit durch Almosen und durch die Bestattung der von Sanherib getöteten Israeliten, weswegen seine Habe konfisziert und er selbst zur Flucht gezwungen wurde, bis er auf seines Neffen Achiachar, des Ministers Asarhaddons, Fürsprache nach Ninive zurückkehren durfte (Kap. 1). Als er einst wieder einen Toten bestattet hatte und wegen seiner dadurch verursachten Unreinheit außerhalb seines Hauses schlief, fiel ihm der Kot eines Vogels in die Augen, wodurch er erblindete (21—36). Gleichzeitig lebte sein Landsmann Raguel in Ekbatana; dieser hatte eine Tochter Sara, der ein böser Geist, Asmodaeus, bereits sieben Männer in der Brautnacht getötet hatte; auf ihr Gebet beschloß Gott, beiden (Tobith und Sara) zu helfen (37—17). Tobith sandte seinen Sohn Tobias nach Medien, um dort hinterlegtes Geld einzukassieren, und entließ ihn mit vielen guten Mahnungen; als Reisebegleiter nahm Tobias einen Jüngling mit, der sich später als der Engel Raphael zu erkennen gab (Kap. 4—5). Unterwegs fing Tobias einen Fisch; auf Raphaels Rat nahm er dessen Galle, Herz und Leber mit; Raguel, bei dem sie einkehrten, erkannte Tobias als Sohn seines Freundes und gab ihm seine Tochter Sara zum Weibe; nach Raphaels Anweisung vertrieb Tobias den Asmodaeus durch den Rauch von Herz und Leber des Fisches, die er auf Kohlen verbrannte, und feierte dann 14 Tage lang die Hochzeit, während inzwischen Raphael das Geld in Medien einzog (Kap. 6—9). Nach der Rückkehr nach Ninive heilte Tobias die blinden Augen seines Vaters mit der Fischgalle (Kap. 10—11). Raphael verabschiedete sich nun mit vielen guten Mahnungen, indem er sich zugleich zu erkennen gab (Kap. 12). Tobith stimmte einen Lobgesang an (Kap. 13), lebte noch lange und sandte dann seinen Sohn nach Medien, indem er ihm die Zukunft enthüllte; Tobias zog nach seines Vaters Tod nach Medien und erlebte noch den Untergang Ninives (Kap. 14).

**2. Den Text des Buches** besitzen wir in mehreren griechischen Rezensionen. Die Vulgärrezension bieten die meisten griechischen Handschriften, eine etwas weitschweifigere und mehr semitisierende der Cod. Sinaiticus, mit dem die altlateinische Uebersetzung harmoniert, eine dritte Rezension

für 6<sup>v</sup> 13<sup>s</sup> die Cod. 44. 106. 107. Meist gilt der Vulgärtext als der originale (so besonders FRITZSCHE, NÖLDEKE, Monatsberichte d. BAW 1879 S. 45 ff., LÖHR, ZATW 1900 S. 243 ff., JMÜLLER), doch wohl mit Unrecht; der Text des Cod. Sin. erweist sich als älter dadurch, daß er sich betreffs der gesetzlichen Abgaben einer älteren Praxis anschließt als der Vulgärtext, und daß der letztere, wie auch JMÜLLER anerkennt, viele stilistische Glättungen und Kürzungen aufweist (so SCHÜRER, NESTLE, Septuagintastudien III 1899, IV 1903 u. a.). Fraglich ist auch, ob der griechische Text auf ein semitisches (hebräisches oder aramäisches) Original zurückgeht (so z. B. SCHÜRER und JMÜLLER) oder nicht (so z. B. FRITZSCHE, NÖLDEKE, LÖHR). Ein aramäischer, wesentlich mit dem Cod. Sin. harmonisierender Text ist in einer Oxforder Handschrift erhalten und von NEUBAUER 1878 herausgegeben; aber obwohl schon HIERONYMUS ihn gekannt und benutzt hat (beide stimmen darin überein, daß sie von Tobith durchgängig in der dritten Person erzählen, während alle übrigen Textzeugen bis 3<sup>v</sup> Tobith selbst seine Geschichte erzählen lassen), kann er doch nicht als der originale Text gelten: die Durchführung der dritten Person durch das ganze Buch ist jedenfalls sekundär. Doch scheint ihm eine ältere, etwas weitschweifigere aramäische Textform zugrunde zu liegen, auf der auch eine hebräische Uebersetzung (der Hebraeus Münsteri, vgl. SCHÜRER S. 245 f.) beruht (eine zweite hebräische Uebersetzung, der Hebraeus Fagii, beruht auf dem griechischen Vulgärtext): diese ältere aramäische Textform könnte die originale sein.

3. Die Tobithgeschichte ist zweifellos eine **Legende**, vielleicht eine jüdische Umbildung des in vielen Variationen bei den verschiedensten Völkern erhaltenen Märchens vom dankbaren Toten. Z. B. erzählt ein armenisches Märchen von einem reichen Mann, der einen Leichnam vor Mißhandlung schützt und bestattet, dann verarmt und die Tochter eines reichen Mannes heiratet, der schon fünf Männer in der Brautnacht durch eine Schlange getötet waren: sie sucht auch ihn zu töten, doch rettet ihn sein unbekannter Diener, der sich dann als der einst von ihm bestattete Tote zu erkennen gibt (Literatur über dies Märchen und sein Verhältnis zum Buche Tobith siehe bei SCHÜRER S. 241 f.). Die Legende ist ferner verknüpft mit der Achikar-geschichte. Diese erzählt, wie Achikar, der Minister Sanheribs, seinen Neffen Nadan an Kindes statt erzieht, von diesem aber in schnödem Undank des Hochverrats beschuldigt wird; der mit seiner Hinrichtung Beauftragte, der ihm für eine frühere Wohltat Dank schuldet, verschont ihn, indem er ihm in seinem Hause verbirgt; nach einiger Zeit kommt Achikar wieder zu Gnaden bei dem König und hält seinem undankbaren Neffen eine Strafpredigt; dieser schwillt auf wie ein Schlang und platzt. Diese Erzählung war im Altertum weit verbreitet; die relativ älteste Gestalt besitzen wir jetzt in einer von einem Juden in Elephantine im 5. Jh. angefertigten aramäischen Abschrift (vgl. SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen

Militär-Kolonie zu Elephantine 1911, Pap. 49—59, dazu EDMAYER, D. Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 102 ff.; über die Achikargeschichte überhaupt vgl. SCHÜRER <sup>III</sup> S. 247 ff.). Wie der Elephantinefund gelehrt hat, war die Achikargeschichte, die wahrscheinlich nicht jüdischen, sondern aramäischen (oder babylonischen?) Ursprungs war, bereits im 5. Jh. den Juden bekannt. Es ist daher wohl möglich, daß eine volkstümliche Tobithlegende schon damals an die Achikargeschichte angelehnt wurde; vgl. die Anspielungen an sie in 1<sup>21</sup> f. 2<sup>10</sup> 11<sup>17</sup> 14<sup>10</sup>.

**4. Die jetzige literarisch fixierte Gestalt der Legende** ist treilich erheblich jünger und kaum älter als das 2. Jh. Das Frömmigkeitsideal des Buches, die Betonung des Almosens als einer verdienstlichen Handlung und der Bestattung der von den Heiden getöteten Volksgenossen, die ausgebildete Engel- und Dämonenlehre wären früher kaum begreiflich. Andererseits dürfen wir über das 2. Jh. auch nicht wesentlich hinausgehen. Denn das Buch hat noch vor 25 v. Chr. bereits sekundäre Erweiterungen erfahren. Solche haben wir namentlich in den Zukunftsweissagungen zu sehen, d. h. in 13<sup>9-16</sup>, besonders aber in 14<sup>4b-7</sup> (v<sup>8</sup> nimmt v<sup>4a</sup> wieder auf). Hier kennt der Ergänzter wohl schon den Tempelbau Serubabels, glaubt aber, er werde bis zur Endzeit bestehen und dann erst durch einen herrlicheren Bau ersetzt werden (v<sup>5</sup>); der Neubau des Herodes ist ihm also noch unbekannt. Ob das Buch in Palästina oder im Gebiet der Diaspora geschrieben ist, läßt sich nicht entscheiden. Der Verfasser hat jedenfalls beabsichtigt, Tobith und Tobias als Musterbilder der Frömmigkeit hinzustellen und an ihrem Beispiel zu zeigen, wie Gott den Frommen wunderbar hilft; von ihm stammen wohl auch die eingelegten Ermahnungen in Spruchform.

### § 168. Das Buch Judith.

**Literatur:** SCHÜRER <sup>III</sup> S. 230 ff.; LOHR in KAUTZSCH, Apokr. S. 147 ff. — **Kommentare:** OWOLFF 1861; SCHOLZ 1887, <sup>2</sup>1896. — **Zum Text** vgl. unter Nr. 2. — **Abhandlungen:** VOLKMAR, D. Composition d. B. Jud. (Theol. Jahrb. 1857 S. 441 ff.), Handb. d. Einl. in d. Apokr. I I, Jud. 1860; HILGENFELD, ZWTb 1858 S. 270 ff., 1861 S. 335 ff.; OPPERT, Le livre de Jud. 1865; LUSIUS, ZWTb 1867 S. 337 ff.; SCHOLZ, D. B. Jud. 1885; WEISSMANN, D. B. Jud. hist.-krit. beleuchtet 1890; KLEIN, Akt. d. VIII Orientalistenkongresses, Sect. sem., 1893, II S. 85 ff.; SCHLATTER, Zur Topographie u. Gesch. Palästinas 1893 S. 277 ff.; WINCKLER, Alt-orient. Forschungen, 2. Reihe II S. 266 ff. (1899); WILLRICH, Judaica 1900 S. 28 ff.; STEINMETZER, Neue Untersuchung über d. Geschichtlichkeit d. Juditherzählung 1907.

**1. Inhalt.** Das Buch Judith (Ιουδῆθ) erzählt: Nebukadnezar, der König von Assyrien, fordert alle Völker Vorderasiens auf, ihm im Kampf gegen Arphaxad von Medien Hilfe zu leisten; da die Westvölker dem Befehl nicht gehorchen, sendet er seinen Feldherrn Olophernes mit einem gewaltigen Heer zu ihrer Züchtigung; dieser verwüstet die Länder und zerstört die Heiligtümer, damit alle Völker Nebukadnezar allein als Gott anrufen (Kap. 1—3). Die Juden, die eben aus dem Exil heimgekehrt sind und den Tempel wieder eingeweiht haben, befestigen alle Orte des Gebirges

Ephraim und besonders den Paß bei Bethylua (Kap. 4). Der Ammoniter Achior warnt Olophernes vor dem Angriff auf die Juden, da ihr Gott für sie kämpfe, solange sie sein Gesetz befolgen; Olophernes liefert ihm den Juden aus, damit er ihr Schicksal teile (Kap. 5—6). Alsdann belagert Olophernes die Stadt Bethylua und schneidet ihr das Wasser ab, so daß ihre Not aufs höchste steigt (Kap. 7). Die fromme und schöne Witwe Judith aber erbietet sich, die Stadt zu retten (Kap. 8). Nachdem sie Jahwes Hilfe angerufen (Kap. 9), begibt sie sich mit einer Sklavin zu Olophernes und eröffnet ihm, die Bewohner der Stadt seien durch die Not gezwungen, das Gesetz zu brechen und Heiliges und Unreines zu genießen, daher würde Gott sich gegen sie wenden; sie sei deswegen aus der Stadt getlohen und wolle ihm den Weg nach Jerusalem zeigen (Kap. 10—11). Nach drei Tagen begehrt Olophernes, daß Judith mit ihm trinke, um ihr dann beizuwohnen; sie zeigt sich ihm scheinbar willfährig, benutzt aber die Gelegenheit, dem trunken gewordenen Olophernes das Haupt abzuschlagen, das sie mit sich nach Bethylua nimmt, wo sie mit Jubel und Dank gegen Gott empfangen wird (Kap. 12—13). Als die Feinde die Ermordung des Olophernes merken, fliehen sie in panischem Schrecken, und viele von ihnen werden auf der Verfolgung von den Juden erschlagen: Judith wird als Retterin hoch gefeiert, stimmt ein Loblied auf Jahwe an und erreicht noch ein hohes Alter (Kap. 14—16).

2. Wir besitzen die Judithgeschichte in **verschiedenen Rezensionen**. In den griechischen Handschriften lassen sich drei Rezensionen unterscheiden, der Vulgärtext, der der Cod. 19 und 108, und der des Cod. 58, mit welchem letzterem die altlateinische und syrische Uebersetzung zusammengehen. Nach SCHOLZ gehen sie alle auf einen Archetypus zurück, dem ursprünglich ein kürzerer hebräischer Text zugrunde lag (das letztere ist wegen zahlreicher Versehen, die sich nur aus einem hebräischen Grundtext erklären, allgemein anerkannt; doch macht NESTLE, *Materialien u. Marginalien* S. 46 darauf aufmerksam, daß S<sup>16</sup> nicht der MT, sondern die LXX zu Num 23<sup>19</sup> zitiert ist). Einen hebräischen Text konnte jedoch bereits ORIGENES nicht mehr ermitteln. HIERONYMUS aber benutzte neben dem altlateinischen einen aramäischen Text. Seine eigene Wiedergabe, die nach seinem Zeugnis mehr den Sinn als die Worte berücksichtigte, weicht von den griechischen und altlateinischen Rezensionen stark ab; es ist streitig, ob dies durch die aramäische Rezension veranlaßt war, doch ist das a priori das Wahrscheinlichste. Besonders dürfte diese Bethylua mit Jerusalem identifiziert haben (in Vulg scheint Bethylua anfangs mit Jerusalem identisch zu sein; erst 15<sup>9</sup> werden sie deutlich unterschieden). Diese Eigentümlichkeit zeigen auch die späteren jüdischen Bearbeitungen (vgl. JELLINEK, *Beth-ham-Midrash* I S. 130 ff., II S. 12 ff., Uebersetzungen von WUNSCH, *Aus Israels Lehrhallen* II S. 164 ff., und GASTER, *An unknown hebr. version of the history of Ju-*

dith, PSBA 1894 S. 156 ff.), welche zugleich Judith als Heldin der Makkabäerzeit hinstellen. Man wird aber in dieser jüdischen Version kaum den originalen Typus sehen können. Daß die griechischen Bearbeiter das unbekannte Bethylua an die Stelle Jerusalems und die ganz unklare und unmögliche Zeit Nebukadnezars, des Königs von Assyrien, kurz nach der Rückkehr aus dem Exil, an die Stelle der makkabäischen Zeit gesetzt haben sollten, ist ganz undenkbar, während man umgekehrt wohl begreift, daß die Juden eine unbekannte und unklare Situation durch eine bekannte und klarere zu ersetzen suchten.

**3. Charakter des Buches.** Daß das Buch auch schon in seiner ältesten Form eine völlig ungeschichtliche Legende erzählt, bedarf keines Beweises mehr. Seine Absicht ist, zu lehren, wie Gott seinem Volk auch in der größten Not hilft, wenn es nur seinen Geboten gewissenhaft nachkommt. Dabei werden besonders die Speisevorschriften in den Mittelpunkt gestellt; der Verfasser gehört also zweifellos der pharisäischen Richtung an. Beachtenswert ist, daß die Hilfe Jahwes nicht durch Wunder oder durch Engel vermittelt ist, daß vielmehr alles ganz natürlich vor sich geht, wie denn der Verfasser auch im Aufbau der Erzählung ein großes Geschick zeigt. Das Buch dürfte zu den besten Stücken der israelitischen Erzählliteratur gerechnet werden, wenn es nicht zugleich ein Zeugnis dafür wäre, wie der glühende Wunsch der Rache an den Feinden des Volkes und seiner Religion das gesunde sittliche Urteil getrübt hat: Lug und Meuchelmord werden als fromme Taten gepriesen, und selbst an der Verwendung eines stark sinnlichen Motivs nimmt man keinen Anstoß.

**4.** Die Legende, die dem Verfasser vielleicht schon in einer volkstümlichen Gestalt gegeben war, verwendet augenscheinlich **historische Elemente**, wenn auch in unhistorischer Verknüpfung. Geschichtliche Namen sind jedenfalls Nebukadnezar, Olophernes und Bagoas. Da die letzteren beiden hier verbunden vorkommen, wird nicht an den kappadokischen König Olophernes (Mitte des 2. Jh.) zu denken sein, sondern an den Feldherrn des Artaxerxes III etwa um 350, dem ein Feldherr Bagoas zur Seite stand, und dies um so mehr, als zur Zeit des Artaxerxes III in der Tat ein Krieg gegen die aufständischen Juden stattfand. Wieweit sonst noch historische Motive dieser Zeit verwendet sind, läßt sich nicht erkennen. Doch ist die Belagerung einer sonst unbekanntem Stadt Bethylua schwerlich aus der Luft gegriffen.

**5. Abfassungszeit.** Die ausgebildete Gestalt der Legende, wie sie uns im Buche Judith vorliegt, kann natürlich erst viel späterer Zeit angehören. Das pharisäische Frömmigkeitsideal nötigt uns, wenigstens bis in das 2. Jh. hinabzugehen, ebenso der Zug, daß eine Vernichtung nicht bloß der Völker, sondern auch ihrer Religion beabsichtigt war (3 s), was nur aus der Zeit des Antiochus IV verständlich ist. Den terminus ad quem bietet die Tatsache, daß unser Buch bereits CLEMENSROMANUS (cap. 55) bekannt war. Dadurch

ist die namentlich von VOLKMAR und GRAETZ (Gesch. d. Juden<sup>4</sup> IV S. 121 ff. und Note 14) vertretene Ansetzung zur Zeit Trajans ausgeschlossen. Die genauere Bestimmung der Entstehungszeit innerhalb der so gegebenen Periode vom 2. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. nach Chr. hängt wesentlich davon ab, ob man dem Verfasser nur die Absicht zu erzählen zuschreibt oder die, seine Volksgenossen im Kampf um ihre Freiheit und um ihre Religion zu stärken. Da das letztere weitaus das Wahrscheinlichere ist, wird man das Buch mit fast allen Neueren der Makkabäerzeit zuweisen müssen. Doch läßt sich der genauere Zeitpunkt nicht bestimmen, da es sehr zweifelhaft ist, ob der Verfasser die Personen der Legende als Typen bestimmter Personen der Makkabäerzeit betrachtet wissen wollte.

### § 169. Das Gebet Manasses.

**Literatur:** SCHÜRER<sup>4</sup> III S. 458 ff.; RYSSSEL in KAUTZSCH, Apokr. S. 165 ff.; NESTLE, Septuagintastudien III 1899 S. 4 ff., IV 1903 S. 5 ff.; NAR, Revue de l'orient chrétien 1908 S. 134 ff.

Nach II Chr 33<sup>12</sup> f. hat der König Manasse in seiner Gefangenschaft in Babel zu Gott gebetet, worauf er seine Freiheit wieder erlangte, und nach v<sup>15</sup> f. fand sich der Wortlaut des Gebetes auch in den Quellen des Chronisten. Daß es nicht authentisch war, ergibt sich daraus, daß die Gefangenschaft Manasses eine unhistorische Legende ist (§ 83,2). Nun finden wir ein Gebet Manasses (προσευχή Μανασσή) in einigen LXX-Handschriften in einer Sammlung von ᾠδαί: (SWETE III, Ode VIII) und in den Constit. apostol. II 22. Dieses ist jedoch schwerlich Uebersetzung eines hebräischen Originals, sondern eine durch die Notizen der Chr. veranlaßte originale Dichtung, daher kaum mit dem in der Quelle des Chronisten enthaltenen identisch (gegen BUDDE, ZATW 1892 S. 39 f.). Das Gebet ist der angenommenen Situation entsprechend und zeichnet sich auch sonst durch Schlichtheit, Klarheit, Innigkeit und Gedankenreichtum aus. Seine Abfassungszeit läßt sich nicht bestimmen. Die lateinische Uebersetzung, die in alten Vulgatatexten hinter II Chr. in der offiziellen Vulg. von 1592 im Anhang hinter dem NT steht, stammt nicht von HIERONYMUS, gehört aber auch nicht der altlateinischen Bibel an.

### § 170. Die Zusätze zu Daniel.

**Literatur:** SCHÜRER<sup>4</sup> III S. 452 ff.; ROTHSTEIN in KAUTZSCH, Apokr. S. 172 ff. — **Kommentare:** SCHOLZ, Esther u. Susanna 1892, Judith u. Bel u. Drache 1887, 1896; vgl. außerdem die Kommentare über d. B. Daniel, besonders die katholischen. — **Zum Text:** BLUDAU, RISSLER, vgl. vor § 139. — **Abhandlungen:** FRANKEL, MGWJ 1868 S. 410 ff.; WIEDERHOLT, Theol. Quartalsschr. 1869 S. 287 ff., 377 ff., 1871 S. 373 ff., 1872 S. 554 ff.; BRILL, Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1877 S. 1 ff., 1887 S. 22 ff.; HOWORTH, Some unconventional views, PSBA 1907 S. 31 ff., 61 ff.; FRIES, Susanna, OZ 1910 S. 337 ff.

**I. Uebersicht.** Die griechische Bibel, und zwar sowohl die LXX (nur im Cod. Chisianus erhalten, doch beruhen auf ihr auch der syro-hexaplarische

Text und eine altlateinische Uebersetzung) als die THEODOTIONS, die in den Handschriften die echte LXX zum Buche Dan verdrängte, bietet mehrere in MT fehlende Abschnitte, nämlich a) das Gebet Asarjas und den Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen zwischen 3<sup>23</sup> und 2<sup>1</sup> des MT; b) die Geschichte der Susanna, bei Theod. im Anfang des Buches, im Cod. Chis. und in der lateinischen Bibel hinter Kap. 12; c) die Geschichte vom Bel und die vom Drachen zu Babel, beide in allen Texten am Schluß des Buches. Bei b und c weichen LXX und Theod. ziemlich erheblich von einander ab, weniger bei a. Die Geschichten stammen meist aus dem Kreis der Daniellegenden, aus dem auch das kanonische Buch Dan einiges aufgenommen hat (§ 139,2); nur das Gebet Asarjas und der Lobgesang der drei Männer sind wohl andern Ursprungs.

**2. Das Gebet Asarjas und der Lobgesang der drei Männer.** Dan 3 war erzählt, daß Daniels Freunde, Schadrach, Meshach und Abednego, in einen Feuerofen geworfen wurden (v 1-23); die Fortsetzung setzt voraus, daß ein Engel zu ihnen kam und sie beschützte, ohne daß das ausdrücklich erzählt würde. Diese scheinbare Lücke füllt der griechische Text aus, indem er erzählt, daß die drei Männer, die hier mit ihren jüdischen Namen Chananja, Asarja und Mischael genannt werden, zu Gott beteten, worauf das Gebet Asarjas mitgeteilt wird (v 24-45), daß die Glut des Ofens immer mehr angefacht wurde, daß aber ein Engel kam und die drei Männer beschützte (v 46-50), worauf ihr Lobgesang mitgeteilt wird (v 51-90). Das Gebet Asarjas ist in Wahrheit ein Gebet der jüdischen Gemeinde, die ihre unglückliche Lage (wohl die der Jahre 168—165, vgl. v 35) als verdiente Strafe auffaßt, aber um Vergebung und Errettung bittet. Es ist also nicht zum Zweck der Ergänzung gedichtet. Der Lobgesang der drei Männer ist eine hymnische Litanei im Stil von Ps 136, aus dem auch die Schlußverse (v 89-90) übernommen sind, vielleicht erst von einem späteren Bearbeiter. Auch er ist kaum für den Zusammenhang gedichtet, sondern bestand einst für sich als liturgischer Psalm und ist erst durch Anfügung von v 88 für den Zusammenhang zugepaßt. Nach ROTHSTEIN bildeten wenigstens v 46-50 + v 21\* einen ursprünglichen Bestandteil des Buches Dan und sind nur der Lobgesang und noch später auch das Gebet Asarjas nachgetragen, beide aber noch vor der Uebersetzung in das Griechische. Man sieht aber keinen rechten Grund dafür, daß bei der Bearbeitung des Buches Dan für die Aufnahme in den Kanon nicht bloß die poetischen Stücke, sondern auch v 46-50 gestrichen sein sollten. Auch diese sind daher besser schon für sekundär zu halten. Im übrigen mag ROTHSTEIN recht haben, wenn er verschiedene Schichten von Nachträgen annimmt und die Ergänzungen schon in der Zeit vor der Uebersetzung erfolgt sein läßt. Der LXX würde dann eine dem kanonischen Text gegenüber erweiterte Textgestalt vorgelegen haben.

**3. Die Susannageschichte** erzählt, daß zwei Aelteste in Babel Susanna

zur Unzucht verführen wollten, weil sie aber ihren Lockungen widerstand, sie verklagten, als habe sie Unzucht getrieben und sei von ihnen dabei überrascht; auf ihr übereinstimmendes Zeugnis hin wird Susanna verurteilt; aber Daniel errettet sie, indem er die Ankläger getrennt verhört und in einen Widerspruch verwickelt. Die Geschichte ist in zwei stark abweichenden Rezensionen, einer kürzeren (LXX) und einer längeren (Theod.), erhalten; die erstere weist in v 1-4,5\* einen Zusatz aus Theod. auf (v 7 führt Susanna neu ein, setzt also v 1 ff. nicht voraus). In welchem literarischen Verhältnis sie zu einander stehen, ist nicht aufzuklären. Schwerlich gehen sie auf ein hebräisches oder aramäisches Original zurück, da sie in v 54 f. und 58 f. einige spezifisch griechische Wortspiele enthalten, für die schon ORIGENES vergeblich nach semitischen Aequivalenten suchte; doch halten einige es nicht für ausgeschlossen, daß trotzdem ein semitisches Original zugrunde liegen könnte, und daß erst der Uebersetzer die Wortspiele schuf. Die Abfassungszeit der Legende zu bestimmen, fehlen uns alle Mittel.

**4. Die Geschichten vom Bel und vom Drachen zu Babel** haben beide die Tendenz, die Torheit des Götzendienstes zu erweisen: Daniel beweist dem König von Babel durch eine List, daß nicht der Bel die ihm vorgesetzten Opfertgaben verzehrt, sondern daß es die Priester tun; er tötet den Drachen durch einen Fladen aus Pech, Fett und Haaren, um zu beweisen, daß er kein Gott sei, wird freilich deswegen in eine Löwengrube geworfen, wo er aber unversehrt bleibt und vom Propheten Habakuk, den ein Engel zu ihm führt, mit Speise und Trank versorgt wird. Auch hier differieren LXX und Theod., doch weniger stark als in der Susannageschichte. Auch hier fragt sich, ob ein hebräisches oder aramäisches Original zugrunde liegt, und auch hier müssen wir auf eine Datierung verzichten. Nach der Ueberschrift im LXX-Text stammen die beiden Erzählungen ἐκ προφητείας Ἀβρααμ (Syr. Ἀβρααμ) υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φωνῆς Λευεῖ, also wohl einem Prophetenmidrasch, über den wir aber nichts Näheres wissen, vgl. jedoch § 188,17.

Anmerkung: Für den Lobgesang der drei Männer und die Geschichte vom Drachen hat GASTER (PSBA 1894 S. 280 ff. 312 ff., 1895 S. 75 ff.) aus einer mittelalterlichen jüdischen Chronik einen aramäischen Text bekannt gemacht, welchen er für das Original hält. Aber der Verfasser der Chronik sagt selbst, daß er Stücke gebe, welche Thodos fand, der weise Mann, welcher in den Tagen des Commodus übersetzte, also zweifellos Theodotion (nach SCHÜRER S. 453 f., wo auch über andere aramäische Uebersetzungen das Nötige mitgeteilt wird).

### § 171. Die Zusätze zu Ester.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 449 ff.; RYSSSEL in KAUTZSCH, Apokr. S. 193 ff. — LANGEN, D. beiden griech. Texte d. B. Esther (Theol. Quartalschr. 1860 S. 244 ff.), D. deuterokanonischen Stücke d. B. Esther 1862; JACOB, D. B. Esther bei den LXX (ZATW 1890 S. 211 ff.); WILHELM, Judaica 1900 S. 1 ff.; PATON, ICC 1908; vgl. auch die katholischen Kommentare über d. B. Ester, besonders SCHOLZ 1892, SEISENBERGER 1901.

**1. Allgemeines, Alter und Rezensionen.** Der griechische Text des Buches Ester weist gegenüber dem hebräischen eine Reihe von Zusätzen



auf, die im allgemeinen aus dem Inhalt des letzteren herausgewachsen und je am betreffenden Ort in ihm eingeschaltet sind. Sie haben den Zweck, einiges weiter auszuführen, vor allem aber, der ganzen Erzählung eine religiöse Färbung zu geben und sie dadurch erbaulicher zu machen. Es ist streitig, ob sie sich bereits in der hebräischen Vorlage des Uebersetzers fanden (so z. B. LANGEN und überhaupt die meisten katholischen Theologen), oder ob sie erst vom Uebersetzer oder gar erst von einem späteren Bearbeiter des griechischen Textes beigelegt, also original griechisch sind. Daher ist auch ihre Ursprungszeit streitig; nur so viel steht fest, daß JOSEPHUS sie bereits in der LXX vorfand. Die hebräischen und aramäischen Texte, die uns in großer Zahl erhalten sind (vgl. über sie RYSSEL S. 194 ff.), sind sämtlich sehr jung und gehen letztlich alle auf den griechischen Text zurück. — Von dem griechischen Text der Zusätze existieren zwei Rezensionen, die ältere, welche die meisten Handschriften bieten, und eine jüngere in Cod. 19. 93a. 108b, welche sich als Umarbeitung der älteren erweist und lucianischen Charakter trägt. Ausgaben beider Texte bieten besonders LAGARDE, *Librorum VI canonice pars prior* 1883 und SCHOLZ (nebst hebr. Text und JOSEPHUS). JOSEPHUS folgt im allgemeinen dem Vulgärtext, hat aber einige Lesarten, die bei LUCIAN wiederkehren (vgl. dazu § 12.16). HERONYMUS bietet die Zusätze nach dem Vulgärtext, doch in freier Bearbeitung und nur im Anhang am Schluß des Buches.

**2. Aufzählung der Zusätze.** Es handelt sich, abgesehen von kleinen Auffüllungen, um die folgenden größeren Stücke:

a. der Traum Mardochajs (am Anfang des Buches, SWETE A 1—11, Vulg = Kap. 11, LUTHER Kap. 6): Mardochaj sieht im 2. Jahr des Artaxerxes (so im griechischen Esterbuch stets statt des Achaschwerosch = Xerxes des hebräischen Textes) voraus, wie eine große Gefahr für die Juden durch die Feindschaft der Heiden naht, die aber infolge ihres Flehens zu Gott zu ihrem Triumph führt;

b. die Entdeckung der Verschwörung durch Mardochaj und die Entstehung des Hasses Hamans (unmittelbar hinter dem Traum Mardochajs, SWETE A 12—17, Vulg Kap. 12), eine Variante zu 2<sup>19-23</sup> 6<sup>2</sup>, so daß Mardochaj im griechischen Text zwei Verschwörungen entdeckt;

c. das Edikt des Artaxerxes, das die Vernichtung der Juden befiehlt, eine bloße Ausführung des Inhaltes von 3<sup>6</sup> ff. (hinter 3<sup>13</sup>, SWETE B 1—7, Vulg 13<sup>1-7</sup>, LUTHER Kap. 1);

d. das Gebet Mardochajs um Errettung der Juden, Ausführung von 4<sup>16</sup> f. (hinter 4<sup>17</sup>, SWETE C 1—11, Vulg 13<sup>8-18</sup>, LUTHER Kap. 2);

e. das Gebet Esters, gleichfalls Ausführung von 4<sup>16</sup> (hinter dem Gebet Mardochajs, SWETE C 12—30, Vulg Kap. 14, LUTHER Kap. 3);

f. die Aufnahme Esters beim Könige, Ausführung von 5<sup>1-2</sup> (anstelle von 5<sup>12</sup>, SWETE D 1—16, Vulg 15<sup>4-19</sup> [in letzterer geht in 15<sup>1-3</sup> eine Ausführung von 4<sup>13</sup> f. voraus], LUTHER Kap. 4);

g. das Edikt des Artaxerxes zum Schutz der Juden, Ausführung von 8<sub>9</sub> ff. (hinter 8<sub>12</sub>, SWETE E 1—24, Vulg Kap. 16, LUTHER Kap. 5);

h. die Deutung des unter a erwähnten Traumes Mardochejs und Unterschrift (hinter 10<sub>3</sub> am Schluß des Buches, SWETE F 1—11, Vulg 10<sub>4-11</sub>, LUTHER Kap. 7); zur Unterschrift vgl. § 93, 9.

## § 172. Das Buch Baruch.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 460 ff.; RÖTHSTEIN in KAUTZSCH, Apokr. S. 213 ff. — Kommentare: REUSCH 1853; EWALD, Prophet. des Alten Bundes III 1868; KNEUCKER 1879; KNABENBAUER 1891; SCHNEEDORFER 1903. — Abhandlungen: HAEVERNICK, De libro Baruchi apocr. 1843; EWALD, Gesch. d. Volkes Israel <sup>IV</sup> 1864 S. 265 ff.; HITZIG, ZWTh 1860 S. 262 ff.; HILGENTFELD, ZWTh 1862 S. 199 ff., 1879 S. 437 ff., 1880 S. 412 ff.; KNEUCKER, ZWTh 1880 S. 309 ff.; GRAETZ, MGWJ 1887 S. 385 ff.; BEULL, Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1887 S. 5 ff.; DAUBANTON, Het apokr. boek *Bzrobv*, Theol. Studien 1888 S. 77 ff.; NESTLE, Septuagintastudien IV 1903 S. 11 ff.

1. Das Buch Baruch (*Bzrobv*), das in den griechischen Bibellandschriften an das Buch Jer angeschlossen ist und ja nicht mit der Apokalypse Baruchs (§ 186) verwechselt werden darf, hat folgenden **Inhalt:** 1<sub>1-2</sub> Uberschrift, durch welche das Folgende als Buch Baruchs b. Nerija (des Jüngers Jeremias) bezeichnet wird, das er nach der Zerstörung Jerusalems schrieb (das Datum „im 5. Jahr, am 7. des Monats“ ist korrumpiert und kritisch verdächtig). 1<sub>3-14</sub> (v 4 und 8 sind wohl Zusätze) erzählen, daß Baruch das Buch den Exulanten in Babel vorlas, daß sie es dann an die in Jerusalem Zurückgebliebenen sandten und diese aufforderten, für Nebukadnezar und Baltasar (Belsazar) sowie für die Exulanten zu opfern und zu beten und das Buch an den Festtagen zu verlesen. In 1<sub>15-38</sub> folgt ein Bußgebet: 1<sub>15-210</sub> sind ein Bekenntnis, daß man durch seine Sünden das Unglück des Exils verdient habe, 2<sub>11-38</sub> eine Bitte um Gnade. Daran schließen sich (in poetischer Form) Ermahnungen (3<sub>9-44</sub>: um seiner Sünden willen ist Israel im Exil, so soll es sich bekehren und der rechten Weisheit sich zuwenden, die nirgends anders als bei Jahwe und in seinem Gesetz zu finden ist) und Tröstungen (4<sub>5-59</sub>: Gott will sein Volk nicht vernichten; zwar hat er es wegen seiner Sünden strafen und Zion in große Trauer versetzen müssen, aber, wenn es sich bekehrt, wird er sich seiner auch wieder erbarmen, seine Feinde strafen und es selbst herrlich wiederherstellen).

2. **Entstehungszeit.** Nach 1<sub>1</sub> ff. soll das Buch von Baruch b. Nerija, dem Amanuensis Jeremias, in Babel verfaßt sein. Daß das eine bloße schriftstellerische Fiktion ist, daß also unser Buch pseudepigraph ist, ergibt sich schon daraus, daß Baruch nach Jer 43<sub>6</sub> gar nicht nach Babel deportiert wurde, sondern den fliehenden Rest der Judäer nach Aegypten begleiten mußte. Wir ersen auch aus andern pseudepigraphischen Schriften, daß die Späteren es liebten, unter der Maske Baruchs zu schreiben. Das Buch setzt die Zerstörung Jerusalems und des Tempels voraus. Dabei ist wahrscheinlich an die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. zu denken (so HITZIG,

KNEUCKER, SCHÜRER und die meisten Neueren). Dafür spricht, daß einige seiner Teile auf zweifellos jungen Stücken beruhen (so das Bußgebet 1 15-38 auf Dan 9 1-19 und 5 5 ff. auf dem 11. Ps. Salomos), sowie daß in Einzelheiten deutlich auf den jüdischen Aufstand im Jahre 66 n. Chr. Bezug genommen wird; wenn 1 10 f. zu Opfern für die heidnische Obrigkeit ermahnt wird, so läßt das schließen, daß diese abgeschafft waren (vgl. JOSEPHUS, Bell. jud. II 17 2-1), und 2 21 ff. sieht den Anlaß des Unglücks in der Auflehnung gegen die Obrigkeit, die Gott über Israel gesetzt hatte. Das Buch ist also erst nach 70 n. Chr. entstanden.

**3. Der Grundstock 3 9-5 9.** Aber das Buch ist keine vollkommene Einheit. Es fällt zunächst auf, daß die beiden Hauptteile, das Bußgebet (1 15-38) und die Mahnung und Tröstung (3 9-5 9) ganz unverbunden neben einander stehen. Es ist daher wenigstens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der eine oder der andere derselben nicht original ist. Es kommt hinzu, daß die Sprache von 3 9-5 9 eine ziemlich rein griechische ist, während der erste Teil stark hebraisiert. So erhebt sich die Frage, in welchem Teil wir das originale Baruchbuch zu sehen haben. SCHÜRER und viele Andere sehen es in 1 15-38, indem sie 3 9 ff. als späteren Anhang betrachten, der erst nach der Uebersetzung des ersten Teiles aus dem Hebräischen hinzutrat. Besser aber hat man wohl 3 9-5 9 als das eigentliche Baruchbuch zu betrachten, weil 1 15-38 zu wenig original sind (vgl. Nr. 4), und weil 3 9-5 9 am genauesten dem entsprechen, was wir als Inhalt des in der syrischen Apok. Bar. (77 12 ff.) erwähnten Briefes Baruchs an die Exulanten in Babel postulieren müssen („ein Brief der Belehrung und ein Schreiben der Verheißung“). Unser Baruchbuch ist vielleicht geradezu eine Bearbeitung dieses in der Apok. Bar. nicht erhaltenen Briefes, also ursprünglich nicht als in Babel verfaßtes, sondern als nach Babel gerichtetes Schreiben bezeichnet gewesen. Damit wäre dann zugleich der späte Ursprung unseres Buches noch weiter gesichert (vgl. § 186, 2). Ferner wäre dann wahrscheinlich, daß unser Buch letztlich auf ein hebräisches oder aramäisches Original zurückgeht (vgl. § 186, 3). Uebrigens ist es nicht ausgeschlossen, daß bei der Ausarbeitung des Buches ältere Stücke verwertet sind; namentlich der Trostabschnitt 4 5-5 9 erweckt ganz den Eindruck einer Komposition (vgl. ROTHSTEIN), und speziell 5 5 ff. beruhen wohl sicher auf Ps. Sal. 11. Daß 3 38 eine christliche Interpolation sei, braucht nicht angenommen zu werden: die auf der Erde erschienene Weisheit ist das Gesetz (nicht Christus).

**4.** In 1 3-38 hätten wir dann eine spätere Erweiterung des Buches zu sehen, oder richtiger zwei Erweiterungen. Zunächst wurde das Bußgebet 1 15-38 vorgesetzt, das sicher auf ein hebräisches Original zurückgeht und wahrscheinlich eine erweiterte Parallelrezension zu dem auch in Dan 9 4-19 eingeschalteten Gebet ist. Für ein relativ hohes Alter der Urform spricht, daß 2 17 die Auferstehungslehre noch nicht kennt. — Noch später sind 1 3-14

vorangestellt. Sie stören den Anschluß von I 15 an I 1-2, die uns erwarten lassen, daß der Wortlaut des Buches sofort hinter ihnen mitgeteilt wird, und setzen im Widerspruch mit I 2 eine andere Situation voraus, nämlich die zwischen 597 und 586 (nach v 7.10 besteht der Tempelkult noch). Auch dies Stück stammt wohl sicher aus einem hebräischen Original. Seine Einschaltung war wohl der Anlaß dafür, daß I 1 dahin geändert wurde, daß Baruch in Babel schrieb.

### § 173. Der Brief Jeremias.

**Literatur:** SCHÜRER <sup>1)</sup> III S. 467 f.; ROTHSTEIN in KAUTZSCH, Apokr. S. 226 ff.; BRÜLL, Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1887 S. 20 f.; DAUBANTON, Het apokr boek ἐπιστολή Ἰερουσίμου, Theol. Studien 1888 S. 126 ff.; NESTLE, Septuagintastudien IV 1903 S. 16 ff. — Vgl. auch die Literatur zu § 172, die meist auch den Brief Jer. mit behandelt.

Der ursprünglich griechisch verfaßte Brief Jeremias (ἐπιστολή Ἰερουσίμου) ist eine an die von Nebukadnezar zur Wegführung Bestimmten gerichtete weitschweifige Warnung vor der Verehrung der Götzen, die nur Machwerke von Menschenhand seien. Seine Ausarbeitung beruht auf der Nachricht Jer 29 1 ff., daß Jeremia an die Exulanten in Babel schrieb, sein Inhalt auf Jer 10 1 ff. und der Verspottung des Götzendienstes durch Deuterocesaja. An Echtheit ist nicht zu denken. Zur Bestimmung der Abfassungszeit fehlen uns alle Handhaben. Die Meinung, daß der Brief schon II Makk 2 1 ff. zitiert werde, ist unhaltbar, da die dortigen Angaben nicht auf unsern Brief passen. In der Vulg und von LUTHER wird der Brief mit dem Buch Bar verbunden und als dessen 6. Kap. gezählt.

### § 174. Das Buch Sirach.

**Literatur** <sup>1)</sup>: SCHÜRER <sup>1)</sup> III S. 212 ff.; RYSSSEL in KAUTZSCH, Apokr. S. 230 ff. — BRETSCHNEIDER, Liber Jesu Siracidae 1806 [Text u. Kommentar]; EWALD, Ueber d. griech. Spruchbuch Jesus' Sohnes Sirach's (Jahrb. d. bibl. Wissensch. 1851 S. 125 ff.), Gesch. d. Volkes Israel <sup>3</sup> IV S. 340 ff.; HOROWITZ, D. B. Jesus Sirach 1865 (= MGWJ 1865); SELIGMANN, D. B. d. Weisheit d. Jesus Sirach 1883; DAUBANTON, Het apokr. boek σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ, Theol. Studien 1886—87; CHEYNE, Job and Solomon 1887; SCHECHTER, The quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature (JQR 1891 S. 682 ff.), A fragment of the original text of Ecclesiasticus (Expositor 1896, July S. 1 ff., Sir 39 15—49 7 Cod. B); COWLEY and NEUBAUER, The original hebrew of a portion of Eccl. 1897 (Sir 39 15—49 11 Cod. B); SCHECHTER and TAYLOR, The wisdom of Ben Sira 1899 (Sir 30 11—31 11 32 1—33 2 35 9—36 18 37 27—38 26 49 12—51 36 Cod. B und 36 7 26 12 2—16 26 Cod. A); MARGOLIOUTH, The orig. hebr. of Eccl. 31 12—31 and 36 22—37 26 (Cod. B, JQR 1900 S. 1 ff.); ADLER, Some missing chapters of Ben Sira (Sir 7 29—12 1 Cod. A, JQR 1900 S. 466 ff.); SCHECHTER, A further fragment of Ben Sira (Florilegium aus Kap. 4—5, 25—26 Cod. C, JQR 1900 S. 456 ff.); LEVI (REJ) 1900 S. 1 ff. 25 ff.; Sir 36 26—38 1 Cod. D und Florilegium aus Kap. 6—7 Cod. C); GASTER, A new fragment of Ben Sira (JQR 1900 S. 688 ff., Florilegium aus Kap. 18—20 Cod. C); OXFORD-CAMBRIDGE-UNIVERSITY PRESS, Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus in hebrew 1901; LEVI, L'Ecclesiastique, texte original hebreu, édité, traduit et commenté 1898, 1901; RYSSSEL in KAUTZSCH, Apokr. S. 230 ff. und in StKr 1900 S. 363 ff. 505 ff., 1901 S. 75 ff. 269 ff. 517 ff., 1902 S. 205 ff.

<sup>1)</sup> Von der namentlich in der neuesten Zeit außerordentlich umfangreich gewordenen Literatur kann hier nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Zur Ergänzung muß auf SCHÜRER und den Theol. Jahresbericht verwiesen werden.

347 ff.; KNABENBAUER, Commentarius in Ecclesiasticum 1902; PETERS, D. jüngst wieder aufgefunden hebr. Text d. B. Ecclesiasticus 1902, Liber Jesu filii Sirach 1905 (Textausgabe); STRACK, D. Sprüche Jesus', d. Sohnes Sirachs 1903 (kleine Textausgabe); LÉVI, The hebr. text of the book of Ecclesiastics 1904; JANSSEN, Het boek Eecl. vertaalt en met aantekeningen 1905; SMEND, D. Weisheit d. Jesus Sirach hebr. und deutsch 1906, D. Weisheit d. Jesus Sirach, erklärt 1906.

**1. Inhalt.** Das Buch Sirach (σοφία [Ἰησοῦ υἱοῦ] Σειράχ, Ecclesiasticus [wohl zu unterscheiden von Ecclesiastes = Koboeth]) gehört zur Gruppe der Weisheitsschriften (§ 142 ff.) und ist innerhalb derselben dem Buch der Sprüche nach Form und Inhalt nächst verwandt. Wie dieses lehrt es Weisheit in Spruchform. Der Weisheitsbegriff ist fast der gleiche wie der der Prov (§ 143,3 144,1); doch ist der Verfasser stark beeinflusst von dem gesetzlichen Frömmigkeitsideal der Schriftgelehrten, so daß er vor allem das Gesetz, d. h. den Pentateuch, als die Schrift betrachtet, in der die göttliche Weisheit offenbart ist, und demgemäß auch auf die pünktliche Erfüllung der kultischen Pflichten einen großen Nachdruck legt, ohne jedoch der Engherzigkeit der Schriftgelehrten zu verfallen. Wie in Prov werden auch hier außerordentlich mannigfaltige Ratschläge für das richtige Verhalten in den verschiedensten Lebensverhältnissen, insbesondere auch im Verkehr der Menschen untereinander, gegeben. Diese Ratschläge sind zum Teil Ausflüsse religiös-ethischer Grundsätze, zum Teil rein weltliche Klugheitsregeln; daher spielen neben dem Motiv der göttlichen Vergeltung, die durchaus als diesseitige gedacht ist, auch reine Nützlichkeits erwägungen eine wichtige Rolle. Die Mahnungen werden gewöhnlich in längeren Ausführungen vorgetragen wie in Prov 1—9, selten in isolierten Einzelsprüchen. Eine eigentliche Disposition läßt sich nicht nachweisen; das gleiche Thema wird mehrfach an verschiedenen, getrennten Stellen behandelt. Die Mahnungen werden gelegentlich durch Abschnitte betrachtenden oder lyrischen Inhalts unterbrochen, z. B. 11 ff. über Ursprung und Wesen der Weisheit, 16<sup>24</sup> ff. über die Schöpfung, 24<sup>1</sup> ff. das Lob der Weisheit, 33<sup>1-13a</sup> + 36<sup>16b-22</sup> ein Gebet zu Gott um Gnade für sein Volk und Rache gegen dessen Feinde, 42<sup>15</sup>—43<sup>33</sup> Lob Gottes aus der Natur, 44<sup>1</sup>—50<sup>24</sup> der Lobpreis der Väter, ausmündend in einen begeisterten Lobpreis des Hohenpriesters Simon. Den Abschluß bilden ein Schlußwort des Verfassers (50<sup>27-29</sup>) und zwei Anhänge: 51<sup>1-12</sup> ein Dankgebet für Errettung aus Lebensgefahr infolge von Verleumdung beim König und 51<sup>13-30</sup> ein alphabetisches Lied zur Empfehlung der Weisheit (die akrostichische Anlage hatte BICKELL, Zeitschr. f. kath. Theol. 1882 S. 319 ff. bereits vor Auffindung des hebräischen Textes erkannt). Ob und in welchem Umfang der Verfasser ältere Spruchbücher benutzt und in sein Buch aufgenommen hat, läßt sich nicht entscheiden.

**2. Der Verfasser** nennt sich selbst 50<sup>27</sup>. Doch schwankt der Text: der hebräische Text bietet ספרים ופסלם ופסלם ופסלם, der griechische Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ Ἐλεαζάρ ὁ Ἱεροσολυμαίτης. Zweifellos ist ופסלם ופסלם zu streichen (50<sup>27</sup> und 51<sup>30</sup> aus 50<sup>24</sup> eingedrungen?); denn daß der Verfasser Jesus

ließ, darin stimmen alle alten Zeugen vom Prolog zu der vom Enkel des Verfassers angefertigten griechischen Uebersetzung an überein. Bezüglich der Stellung des Namens Eleazar im Stammbaum dürfte der hebräische Text das Richtige erhalten haben: im griechischen Text, wo der Name Eleazar wohl nachgetragen ist, und der danach üblich gewordenen Benennung „Jesus, der Sohn Sirachs“ dürfte eine Abkürzung vorliegen. Ueber den Siraciden Jesus aber wissen wir nichts weiter, als was sich aus dem Buch selbst und aus dem Vorwort zur griechischen Uebersetzung ergibt. Danach hat er sich eifrig mit dem Studium der heiligen Schriften beschäftigt und auch auf Reisen seine Bildung zu erweitern gesucht. Er nahm dann eine hervorragende Stellung ein. Mehrfach war er auf seinen Reisen und besonders einmal infolge einer Verleumdung beim Könige in Lebensgefahr, der er jedoch glücklich entran. Die schon frühzeitig auftauchenden Angaben, daß er ein Sohn des Hohenpriesters Simon II (= Jesus-Jason) oder gar dessen Nachfolger gewesen sei, beruhen teils auf falschen Kombinationen, teils auf offenbaren Mißverständnissen.

**3. Abfassungszeit.** Der griechische Uebersetzer kam nach den Angaben seines Vorwortes im 38. Jahre unter der Regierung des Königs Euergetes nach Aegypten und übersetzte hier, wohl bald nach seiner Ankunft, das Werk seines  $\pi\acute{\alpha}\pi\tau\alpha\varsigma$  in das Griechische. Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Jahrangabe sich nicht auf das Lebensalter des Uebersetzers, sondern auf die Regierungszeit des Euergetes bezieht, der nur Ptolemaeus VII Physkon Euergetes II sein kann (Euergetes I regierte nicht so lange), daß also das Jahr 132 gemeint ist. War nun der Verfasser der  $\pi\acute{\alpha}\pi\tau\alpha\varsigma$  = Großvater des Uebersetzers, so muß er zwei Generationen früher, also etwa um 180 gelebt haben und ein Zeitgenosse des Hohenpriesters Simon II gewesen sein. Dazu stimmt, daß er in Kap. 50 das Lob der Väter mit einer begeisterten Schilderung des Wirkens Simons schließt, die ganz den Eindruck erweckt, als beziehe sie sich auf einen Zeitgenossen und sei etwa unmittelbar nach dessen Tod niedergeschrieben. — Manche wollen die Abfassung unseres Buches freilich rund hundert Jahre früher ansetzen. Sie machen geltend, daß  $\pi\acute{\alpha}\pi\tau\alpha\varsigma$  auch einen entfernteren Vorfahren bezeichnen und daß der in Kap. 50 geschilderte Hohepriester auch Simon I sein könnte. Die Möglichkeit kann allerdings nicht geleugnet werden. Aber für die Deutung auf Simon I fehlt jeder zwingende Grund, während für die auf Simon II die Tatsache spricht, daß Bauten wie die 50<sup>1</sup> ff. erwähnten nur aus seiner Zeit bezeugt sind (JOSEPHUS Ant. XII 33), und daß die 32<sup>21</sup> ff. 36<sup>1</sup> ff. vorausgesetzte Lage besser auf seine Zeit paßt (vgl. RYSEL S. 235 ff.).

**4. Grundtext und Uebersetzungen.** Das Buch war ursprünglich hebräisch geschrieben. Noch HERONYMUS kannte den hebräischen Text, der nach seinem Zeugnis die Ueberschrift Parabolae ( $\pi\alpha\beta\omega\lambda\alpha\iota$ ) trug (was zu mancherlei Verwechslungen mit Prov Anlaß gab). Eine Reihe von Zitaten des he-

bräischen Textes sind in jüdischen Schriften enthalten, doch war der Grundtext selbst verschollen, bis in den Jahren 1896—1900 Teile von vier verschiedenen Handschriften etwa aus dem 11. Jh. in der Geniza der Synagoge zu Kairo auftauchten. Cod. A umfaßt 3<sup>6</sup> 16<sup>26</sup>, Cod. B 30<sup>11</sup> 33<sup>3</sup> 35<sup>11</sup> 38<sup>27</sup> 39<sup>15</sup> 51<sup>30</sup>, Cod. C (ein Florilegium) Stücke aus Kap. 4 7, 18—20, 25, 26, 37, Cod. D 36<sup>29</sup> 38<sup>1</sup>, so daß wir im ganzen fast zwei Drittel des hebräischen Textes wiederbesitzen. Die von MARGOLIOUTH und BICKELL, vorübergehend auch von LÉVI vertretene Meinung, daß dieser Text nicht der originale, sondern eine Rückübersetzung sei, bedarf keiner Widerlegung mehr (reichliche Literaturangaben über den hebräischen Text siehe bei SCHÜRER S. 221 ff.). Vollständig erhalten ist uns das Buch nur in Uebersetzungen, unter denen die etwa um 130 vom Enkel des Verfassers hergestellte griechische die bedeutendste ist. Direkt aus dem Grundtext floß auch die syrische Uebersetzung der Peshito. Die andern Uebersetzungen beruhen auf dem griechischen Text, darunter auch die in die Vulg aufgenommene lateinische, die von HERONYMUS nicht revidiert ist.

**5. Unterschiede der Rezensionen.** Die Texte differieren, auch abgesehen von Varianten, wie sie sich überall finden, in zwei Beziehungen. **a.** Außer Cod. 248 weisen alle erhaltenen griechischen Handschriften den Abschnitt 33<sup>13a</sup>—36<sup>16a</sup> an falscher Stelle auf, wie der hebräische, lateinische und syrische Text und der Zusammenhang des Gebetes 33<sup>1-13a</sup> + 36<sup>16b-22</sup> beweisen; er gehört zwischen 30<sup>24</sup> und 25. Die Umstellung beruht jedenfalls auf einer Blattvertauschung im Archetypus aller erhaltenen griechischen Handschriften; in Cod. 248 ist die richtige Anordnung wohl erst nach andern Zengen wiederhergestellt. — **b.** Außerdem bieten einige griechische Handschriften sowie der lateinische, syrische und syrohexaplarische Text eine Anzahl von Zusätzen, freilich in verschiedenem Maße. Nach SCHLATTER (D. Glossator des griechischen Sirach = Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1897 Heft 5—6 S. 103 ff.), dem sich RYSSSEL anschließt, stammen diese Zusätze alle von dergleichen Hand, nämlich der eines alexandrinischen Juden aus der Schule Aristobuls, und fanden sich bereits im Archetypus aller unserer Handschriften; ihr Fehlen in vielen Handschriften soll sich durch nachträgliche Ausmerzung erklären. Gegen diese Annahme spricht aber, daß einige der Zusätze schon im hebräischen Text stehen und andere wahrscheinlich auf ein hebräisches Original zurückgehen, sowie daß im Syrohexaplaris viele derselben mit Asteriskus bezeichnet sind. Daher ist mit SMEND anzunehmen, daß die Glossierung zunächst im hebräischen Text erfolgte, und daß dann auf Grund des erweiterten Textes eine Bearbeitung der griechischen Uebersetzung vorgenommen wurde, die als eine „zweite Uebersetzung“ neben die ältere trat und in verschiedenem Maß zu ihrer Ergänzung benutzt wurde.

## § 175. Die Weisheit Salomos.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 505 ff.; SIEGFRIED in KAUTZSCH, Apokr. S. 476 ff. — Text: REUSCH, Lib. Sapientiae graece 1858, Observations crit. in libr. Sap. 1861; DEANE, Σοφία Σαλωμών 1881; FELDMANN, Textkrit. Materialien z. B. d. Weish. 1902. — Kommentare: GRIMM 1837 und (völlig neu) im KEH 1860; GUTBERLET 1874; DEANE 1881; GREGG 1909. — Abhandlungen: MARGOLIOUTH, Was the book of Wisdom written in hebrew? (Journ. of the Royal Asiatic Society 1890 S. 263 ff.); FREUDENTHAL, What is the original language of the Wisdom of Salomon (JQR 1891 S. 722 ff.); ZENNER, D. erste Teil d. B. d. Weish. (ZkathTh 1898 S. 417 ff.); LINCKE, Samaria u. seine Propheten 1903 S. 119 ff.; WEBER, D. Composition d. Weish. Sal. (ZwTh 1904 S. 145 ff., Heimat u. Zeitalter d. eschatologischen B. d. Weish. Sal. (ZwTh 1911 S. 322 ff.); FELDMANN, Zur Einheit d. B. d. Weish. (Bibl. Zeitschr. 1909 S. 140 ff.). — Literatur über die Lehre des Buches und den Einfluß der griechischen Philosophie siehe bei SCHÜRER.

**1. Inhalt.** Die Weisheit Salomos (σοφία Σαλωμώνος, Sapiaentia Salomonis) zerfällt in drei Hauptteile. Der erste (Kap. 1—5) mahnt zur Gerechtigkeit und Weisheit, da dem Gottlosen schließlich Vernichtung, dem Frommen aber nach kurzer Prüfung durch Leiden ein ewiger Lohn beschieden sei. Im zweiten Teil (Kap. 6—9) ermahnt Salomo die Herrscher, der Weisheit nachzutrachten, indem er sie auf die den Gottlosen drohende Strafe, auf den hohen Wert der Weisheit, auf ihre Zugänglichkeit und auf sein eigenes Vorbild hinweist, sowie sein Gebet um Weisheit mitteilt. Im dritten Teil (Kap. 10—19) schildert er das segensreiche Walten der Weisheit in der Geschichte Israels bis zur Zeit Moses, indem er besonders das Geschick der Aegypter dem der Israeliten gegenüberstellt: in Kap. 13—15 ist eine breite Anführung über die Torheit des Götzendienstes eingeschaltet.

**2. Charakteristik.** Der Verfasser schreibt unter der Maske Salomos (namentlich im zweiten Teil). Daß er sich aber damit in Wahrheit nur einer beliebigen Einkleidung bedient, beweist die griechische Sprache seines Werkes (der Versuch von MARGOLIOUTH, das Buch als Uebersetzung aus dem Hebräischen zu erklären, kann kaum ernst genommen werden), mehr aber noch seine geistige Eigenart. Er ist ein mit griechischer philosophischer Bildung durchtränkter Jude, freilich nicht Anhänger eines bestimmten philosophischen Systems, sondern nur ein dilettantischer Eklektiker. Im Mittelpunkt steht auch bei ihm der jüdische Weisheitsbegriff. Aber er hat ihn eigenartig weitergebildet. Aus der mehr poetischen Personifikation ist bei ihm eine eigentliche Hypostase geworden: die Weisheit, eine Ausstrahlung aus Gott (7 25 f.), ist seine Throngenossin (9 4) und die kunstreiche Vermittlerin bei all seinem Tun von der Schöpfung an (7 12, 22 etc.). Erinnern schon die Ausdrücke, mit denen der Verfasser das alles durchdringende Walten der Weisheit beschreibt, an die Stoiker, so besonders die Ableitung der vier Kardinaltugenden σοφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία aus ihr (8 7). Ueber das Jüdische geht es auch hinaus, wenn die Weisheit 7 17 ff. sich auch auf die theoretischen Wissenschaften erstreckt. Platonisch ist die Lehre von der ἀμύρτος ἄλη (11 17), von der Präexi-



stanz der Seele (8 19 f.), ihrer Beschwerung mit einem vergänglichem Leibe (9 15) und ihrer ἀφῆρασία (6 18 ff.). Griechisch ist ferner der Gedanke, daß die frühzeitige Entrückung der Seele aus dieser bösen Welt ein Zeichen besondern göttlichen Wohlgefallens ist (4 14). Trotz alledem ist der Verfasser mit vollem Herzen Jude. Das beweist die ganze Tendenz seiner Schrift, die sich gegen die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit epikuräisch gesinnter Juden (1 16 ff.) und speziell gegen den Götzendienst richtet, ebenso aber auch die Einzelausführung, läßt er doch Salomo als den Propheten der Weisheit auftreten, und verfolgt er doch das Walten der Weisheit, obwohl sie nach ihm die ganze Welt durchdringt, speziell in der Geschichte Israels. Genauer noch ist sein Werk zugleich eine Empfehlung des Judentums an heidnische Kreise; denn schwerlich ist der Nachweis der Torheit des Götzendienstes auf jüdische Leser berechnet, und solchen gegenüber wäre die Anrede mit οἱ κρήνοντες τὴν γῆν, βασιλεῖς, δικασταὶ περὶ τὸν γῆς (1 1 6 1) kaum zu begreifen.

3. Damit ist auch die **Herkunft der Schrift** gegeben. Ihr Verfasser nimmt eine ähnliche Stellung ein wie PHILO. Mit diesem hat man ihn schon zu HIERONYMUS' Zeit mehrfach identifiziert. Das war freilich nicht berechtigt; immerhin dürfen wir ihm nicht gar zu weit von PHILO abrücken. Sicherlich lebte auch er in Aegypten und wahrscheinlich in Alexandrien, der Stadt, in der Juden am ehesten von griechischer Bildung beeinflußt werden konnten. Das ergibt sich auch daraus, daß er speziell die ägyptische Gestalt des Götzendienstes schildert und das Geschick gerade der Aegypter dem Israels gegenüberstellt. LINCKES Versuch, ihn als Angehörigen einer samaritanischen Philosophenschule zu stempeln, hat mit Recht keinen Anklang gefunden. Lebte er aber in Aegypten, dann haben wir ihn sicherlich für einen Vorläufer PHILOS zu halten, nicht für einen Nachfolger, da sonst bei der großen Geistesverwandtschaft beider eine Abhängigkeit von spezifisch philonischen Gedanken zu erwarten wäre. Es läßt sich denn auch kein entscheidender Grund dafür anführen, daß er erst nach PHILO schrieb. Die 14 17 ff. erwähnte Königsvergötterung braucht durchaus nicht auf den römischen Kaiserkult bezogen zu werden (so z. B. GRAETZ, Gesch. d. Juden <sup>5</sup>II S. 613 ff.), denn sie war seit alter Zeit in Aegypten bekannt und auch in der hellenistischen Zeit üblich (ERMAN, D. ägyptische Religion <sup>2</sup>1909 S. 229). Das Buch der Weisheit ist also wahrscheinlich im 1. Jh. v. Chr. verfaßt. Die erste Spur seiner Benutzung haben wir in den paulinischen Schriften (vgl. GRAFE, D. Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap. Sal. in Theol. Abhandlungen für WEIZSÄCKER 1892 S. 251 ff.).

4. **Einheitlichkeit.** Nach WEBER ist das Buch nicht einheitlich, sondern aus vier Schriften zusammengesetzt: Kap. 1—5, Kap. 6—11 1, Kap. 11 2—12 27 + 16—19 und Kap. 13—15. Allerdings weisen die einzelnen Teile des Buches eine relative Selbständigkeit und Verschiedenheit auf. Aber diese sind nicht derart, daß sie zur Annahme verschiedener Verfasser

nötigten. Vielleicht hat man anzunehmen, daß der Verfasser eine Reihe von Einzelaufsätzen in seinem Buche zusammenstellte, ohne sie durch eine wirklich durchgreifende Redaktion zu einer wahren Einheit zu verbinden. Wahrscheinlich ist er auch verhindert gewesen, die letzte Feile anzulegen, wie namentlich der etwas abrupte Schluß lehrt. — Unnötig ist es auch, 147 als eine christliche Interpolation zu betrachten (GRAETZ).

## Kapitel II.

### Die Pseudepigraphen.

#### § 176. Allgemeines über die pseudepigraphische Literatur.

**1. Pseudonyme Schriftstellerei im Judentum.** Das Wort *ψευδοεπιγραφή* besagt nach seinem etymologischen Sinn, daß eine Schrift nicht unter dem Namen ihres Verfassers, sondern unter einem falschen umläuft. Die Pseudonymität der Verfasser spielt in der späteren jüdischen Literatur eine sehr bedeutende Rolle. Wo immer ein Schriftsteller für sein Werk eine besondere Autorität beanspruchte, borgte er den Namen einer anerkannten Autorität, schrieb unter deren Maske und führte die angenommene Rolle mit mehr oder minder großem Geschick durch; nur wenige (wie etwa Jesus Sirach) hatten den Mut, mit ihrem eigenen Namen hervorzutreten. Wie weit dabei eine eigentliche Täuschung der Leser beabsichtigt war, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls glaubten die Verfasser, die angenommene Autorität wirklich beanspruchen zu dürfen; die Pseudonymität erschien ihnen als ein unerläßliches Mittel, um sich bei ihren Zeitgenossen die nötige Beachtung zu sichern, und als ein erlaubtes, weil es einem guten Zweck dienen sollte und vielfach angewandt wurde. Die geborgten Namen waren verschiedene je nach Inhalt und Zweck der Schrift. Für Schriften, die vorwiegend auf jüdische Leser berechnet waren, borgte man die Namen berühmter Männer des AT, Henoeh, Patriarchen, Mose, Salomo, Jesaja, Jeremia, Baruch, Daniel, Esra; den Namen Salomo benutzte man besonders für Weisheitsschriften (Prov, Koh, Sap Sal) und Lieder (Cant, Psalmen Sal), die übrigen für prophetische Lehr- und Weissagungsbücher. Wollte man auf Heiden einwirken, so konnte man auch dazu Namen des AT benutzen; lieber aber verwertete man Namen, die auch bei den Heiden einen guten Klang hatten (Aristeas, Sibylle, Dichter).

**2. Pseudepigraphen im technischen Sinn.** Wenn man aber das Wort Pseudepigraphen als Bezeichnung für eine gewisse Gruppe von Schriften gebraucht, so ist es nicht mehr ganz in seinem etymologischen Sinn genommen. Denn keineswegs sind alle Schriften dieser Gruppe pseudonym, sondern teilweise anonym; und ebensowenig werden alle pseudonymen

Schriften zu dieser Gruppe gerechnet, einige von ihnen gehören vielmehr zu den kanonischen (Dan, Prov, Cant, Koh), andere zu den apokryphen Schriften (Buch Baruch, Brief Jer, Sap Sal). Zu den Pseudepigraphen rechnet man diejenigen Schriften, die vorübergehend und in einzelnen Kirchen größeres Ansehen genossen oder noch genießen, aber im allgemeinen in der griechischen und lateinischen Bibel keine Aufnahme fanden. Die Bezeichnung Pseudepigraphen paßt auf sie nur a parte potiore.

**3. Abgrenzung und Gruppierung.** War schon die genaue Abgrenzung der Apokryphen nicht ganz sicher (§ 162, 2), so erst recht die der Pseudepigraphen. Man kann streiten, ob Bücher wie IV Makk, das zwar nur in wenigen, aber gerade den wichtigsten und ältesten griechischen Bibelhandschriften überliefert ist, und IV Esra, das in der römischen Kirche fast kanonisches Ansehen genießt und auch im Anhang der offiziellen Vulg gedruckt ist, nicht besser noch zu den Apokryphen gerechnet werden müßten. Und auf der andern Seite kann man streiten, wo man die Grenze gegen die profanen Schriften zu ziehen hat, da diese ganz fließend ist. Dazu kommt die Schwierigkeit der Unterscheidung jüdischen und christlichen Ursprungs. Manche der in Betracht kommenden Schriften sind zwar in ihrer gegenwärtigen Form sicher christlich, aber es ist fraglich, ob und wie weit sie auf ein jüdisches Original zurückgehen. Wir schließen uns auch hier hinsichtlich der Auswahl und Gruppierung im allgemeinen an KAUTZSCH, Pseudepigraphen an, erweitern jedoch die Auswahl um das slavische Henochbuch, während wir von dem Leben Adams und Evas absehen. Wir behandeln also: 1. Legenden: a) Aristeasbrief, b) Buch der Jubiläen, c) Martyrium (und Himmelfahrt) Jesajas; 2. Dichtungen: Psalmen (und Oden) Salomos; 3. Lehrschrift: IV Makkabäerbuch; 4. Apokalypsen: a) Sibyllinen, b) Henochbücher ( $\alpha$ ) äthiopisches, ( $\beta$ ) slavisches), c) Assumptio Mosis, d) IV Esra, e) Baruchapokalypsen ( $\alpha$ ) syrische, ( $\beta$ ) griechische), f) Testamente der zwölf Patriarchen. In einem Schlußparagraphen fügen wir eine kurze Uebersicht über einige weniger wichtige oder nicht erhaltene Pseudepigraphen bei.

### § 177. Der Aristeasbrief.

**Literatur:** SCHÜRER <sup>III</sup> S. 608 ff.; WENDLAND in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 1 ff. — **Text:** WENDLAND 1900 (unter Benutzung von Vorarbeiten MENDELSSOHN'S); THACKERAY (in SWEET, Introduction to the Old Test. in greek <sup>1902</sup> S. 501 ff.). — **Abhandlungen:** FRANKEL, MGWJ 1858 S. 237 ff. 281 ff.; GRAETZ, D. Abfassungszeit d. Pseudo-Aristeas (MGWJ 1876 S. 289 ff. 337 ff.), Gesch. d. Juden <sup>III</sup> S. 577 ff.; PAPAGEORGHIOS, Ueber d. Aristeasbrief 1880; WILLRICH, Judaica 1900 S. 118 ff.; ABRAHAMS, Recent criticism of the letter of Aristeas (JQR 1902 S. 321 ff.).

**1. Inhalt.** Der Schreiber des in einer Reihe griechischer Handschriften erhaltenen Briefes nennt sich Aristeas und bezeichnet sich als Beamten des Ptolemaeus II Philadelphus (285–247). Er will seinem Bruder Philokrates erzählen, wie die griechische Uebersetzung des jüdischen Gesetzes (die LXX) zustande kam. Auf Anregung des Bibliothekars Demetrius Phalereus wollte

Ptolemaeus eine wesentliche Lücke der Bibliothek durch eine Uebersetzung des jüdischen Gesetzes ausfüllen lassen. Nachdem er alle in seinem Reiche gefangenen Juden freigelassen hatte, sandte er den Obersten seiner Leibwache, Andreas, und den Schreiber unseres Briefes mit Weihgeschenken für Jahwe zum Hohenpriester Eleazar und ließ ihn um tüchtige Uebersetzer bitten. Eleazar schickte ihm 72 Männer. Ptolemaeus bewirtete sie 7 Tage lang und überzeugte sich in der Unterhaltung von ihrer hohen Weisheit. Dann wies er ihnen auf der Insel Pharos Arbeitsräume an. Bei Tage übersetzte jeder für sich einen Abschnitt, abends stellten sie unter Vergleich ihrer Uebersetzungen den definitiven Text fest. Nach 72 Tagen war die Arbeit vollendet. Nachdem die Juden in einer Versammlung ihre Vorzüglichkeit anerkannt hatten, wurde sie in die Bibliothek aufgenommen; die Uebersetzer aber wurden mit reichen Geschenken für sich und den Hohenpriester entlassen.

2. Zweifellos ist das hier Berichtete eine **Legende** und der Brief eine Fälschung. Schwerlich hat Ptolemaeus II ein solches Interesse an dem jüdischen Gesetz genommen, schwerlich hätte auch ein Heide einen so von Begeisterung für alles Jüdische durchtränkten Bericht geschrieben. Dazu kommt, daß dem Verfasser einige historische Irrtümer untergelaufen sind: Demetrius Phalereus war allerdings unter Ptolemaeus I von Einfluß, wurde aber gleich im Anfang der Regierung des Ptolemaeus II verbannt; der in § 180 des Briefes erwähnte Seesieg war in Wahrheit eine schwere Niederlage etc. Zweimal verrät der Verfasser auch deutlich den Abstand seiner Zeit von der des Ptolemaeus II (§ 28. 182 des Briefes). Sicherlich war er ein in Aegypten lebender Jude, der den Heiden das Judentum und die LXX als eine zuverlässige Quelle zu seinem Studium empfehlen wollte. Daß sein Bericht trotzdem viele wertvolle Nachrichten enthält und insbesondere auch über die Frage nach der Entstehung der LXX wichtige Aufschlüsse gibt, ist so gut wie allgemein anerkannt (vgl. § 10.1-2).

3. **Die Abfassungszeit** ist sehr umstritten. GRAETZ und WILLRICH verlegen sie in die Zeit des Kaisers Tiberius; MENDELSSOHN (Jenaer Literaturzeitung 1875 Nr. 23) und WENDLAND gehen wenigstens in die erste Hälfte des 1. Jh. v. Chr. hinab; dagegen lassen PAPAGEORGIOS, SWETE und SCHÜRER den Brief etwa um 200 entstanden sein. Für diesen frühen Ansatz entscheidet vor allem, daß in dem Brief nur von einer Uebersetzung des Gesetzes gesprochen wird; ein späteres Machwerk würde jedenfalls auch schon auf die der übrigen Bücher Rücksicht genommen haben. Ferner hat wahrscheinlich schon der um 170-150 schreibende jüdische Philosoph ARISTOBUL den Aristasbrief benutzt (cf. SCHÜRER <sup>1</sup> III S 512 ff.; ARISTOBULS Kommentar über das Gesetz wird freilich von vielen, doch wohl mit Unrecht, für eine christliche Fälschung des 2. Jh. gehalten). Die vorausgesetzten Verhältnisse der jüdischen Gemeinde, insbesondere auch die Tatsache, daß die Burg von Je-

rusalem im Besitz der Juden ist (§ 100 ff. des Briefes), passen durchaus auf die Zeit etwa um 200. Daß der Hohepriester nicht auch als weltlicher Herrscher im Stile der Hasmonäer geschildert wird, spricht gegen den Ansatz in der ersten Hälfte des 1. Jh. Dagegen darf nicht angeführt werden, daß in § 107. 115 des Briefes Samaria, Teile von Idumaea und die Hafenstädte Askalon, Joppe, Gaza und Ptolemais als jüdischer Besitz erwähnt, also die hasmonäischen Eroberungen vorausgesetzt würden; denn tatsächlich ist hier nicht gesagt, daß diese Gebiete und Orte jüdischer Besitz seien.

### § 178. Das Buch der Jubiläen.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 371 ff.; LITTMANN in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 31 ff.; BEER, RE<sup>3</sup> XVI S. 257 ff. — Text: äthiopisch: DILLMANN, *Maghafa kafälä sive liber Jubilaeorum aethiopicè* 1859; CHARLES, *The ethiopic version of the hebr. book of Jubilees (Anecdota Oxoniensia, Sem. Ser. VIII)* 1895; lateinisch: CERIANI, *Monumenta sacra et profana* II 1, 1861; RÖNSCH, D. B. d. Jubil. 1874; CHARLES (s. oben) 1895. — Neuere Uebersetzungen: DILLMANN, D. B. d. Jub. (Ewalds Jahrb. der bibl. Wissensch. 1859 S. 230 ff., 1851 S. 1 ff.); SCHÖDDE, *The book of Jub.* 1885—87; CHARLES, *The book of Jub.* (JQR 1893—95 und neu übersetzt 1902); LITTMANN (s. oben). — Abhandlungen: JELLINEK, *Ueber d. B. d. Jub.* 1855 (Separatabdruck aus *Bet ha-Midrash* III); BBEER, D. B. d. Jub. n. s. Verhältnis zu d. Midraschim 1856, Noch ein Wort über d. B. d. Jub. 1857; FRANKEL, *MGWJ* 1856 S. 311 ff., 380 ff.; KRÜGER, *D. Chronologie im B. d. Jub.* (ZDMG 1858 S. 279 ff.); RÖNSCH, *ZwTh* 1871 S. 60 ff. und D. B. d. Jub. 1874; HILGENFELD, *ZwTh* 1874 S. 435 ff.; DILLMANN, *Beiträge aus d. B. d. Jub. zur Kritik d. Pentateuchtextes* (SBAW 1883 S. 323 ff.); EPSTEIN, *Le livre des Jub. Philon et le Midrasch* (REJ 1890 S. 80 ff., 1891 S. 1 ff.); KUENEN, *Gesammelte Abhandlungen* ed. BUDÉ 1894 S. 113 ff.; SINGER, D. B. d. Jub. 1898; BOHN, *D. Bedeutung d. B. d. Jub.* (StKr 1900 S. 167 ff.); OORT, *Jubiläen* (ThT 1900 S. 1 ff.).

**1. Die Texte.** EPIPHANIUS (haer. 39a) beruft sich für die Patriarchengeschichte auf τὴ Ἰωβήλαια, eine Schrift, die auch λεπτή γένεσις heiße. Dieselbe Schrift wird auch sonst mehrfach erwähnt (unter variierenden Titeln), und direkte oder indirekte Mitteilungen aus ihr finden sich bis zum 12. Jh. Dann war das Buch verschollen, bis es um die Mitte des 19. Jh. in einer äthiopischen Uebersetzung in Abessinien wieder gefunden wurde. Kurz danach (1861) entdeckte CERIANI Fragmente einer lateinischen Uebersetzung, die etwa ein Drittel des Ganzen umfaßt. Beide gehen auf eine griechische Uebersetzung zurück, die ihrerseits wieder auf einem hebräischen Original beruht, wie sich aus dem gegenseitigen Verhältnis der Uebersetzungsvarianten und dem Zeugnis des HIERONYMUS (ep. 78 ad Fabiolam) ergibt; vgl. auch LITTMANN S. 34.

**2. Inhalt und Charakter.** Das Buch erzählt in der Form einer Mose am Sinai durch einen Engel vermittelten Offenbarung (daher auch die Bezeichnung als ἀποκάλυψις Μωυσέως) die Geschichte der Urzeit bis zur Einsetzung des Passah, läuft also Gen 1—Ex 12 parallel (daher der Titel λεπτή γένεσις, d. h. [an Ansehen] kleine Genesis) und ist tatsächlich ein haggadischer Midrasch zu diesem Abschnitt des Pentateuchs. Dabei schaltet der Verfasser ziemlich frei mit dem biblischen Text: was ihm weniger wichtig oder anstößig erscheint, übergibt oder ändert er; anderes bereichert er durch

Ausschmückung oder legendenhafte Zusätze (besonders auch durch Mitteilung von Namen). Die Patriarchen sind bei ihm zu gesetzestreuem Juden idealisiert. Das Gesetz war nämlich schon seit der Urzeit auf himmlische Tafeln aufgezeichnet und von den Engeln beobachtet; nach und nach wird es den Menschen offenbart. Ein großer Teil der ihnen gewordenen Offenbarungen ist von ihnen in Geheimschriften überliefert, deren erste Henoch verfaßte, und die schließlich sämtlich Levi übergeben wurden (4 18 ff. 45 16). So wird denn auch erzählt (im Widerspruch mit dem Priesterkodex), wie bereits die Patriarchen alle mosaischen Kultusgesetze und namentlich die Festgesetze beobachteten. Charakteristisch ist ferner, wie überall die Engel, gute und böse, in die Welt eingreifen, wobei eine hoch entwickelte Engellehre zutage tritt. Endlich ist noch zu erwähnen, daß der Verfasser bemüht ist, jedes wichtige Ereignis chronologisch zu fixieren. Er rechnet dabei nach Zeitabschnitten, die durch die Jubeljahre begrenzt werden (daher der Titel „Jubiläen“), also 49 Jahre umfassen, und bestimmt genau Monat, Jahr, Jahrwoche und Jubelperiode jedes Ereignisses.

**3. Der Parteistandpunkt des Verfassers** ist sehr verschieden bestimmt worden. BBEER sah in ihm einen Samaritaner; aber dagegen spricht schon, daß er nicht den Garizim, wohl aber (neben andern) den Zion als heiligen Ort betrachtet (4 26 8 19). JELLINEK betrachtete das Buch als essenische Tendenzschrift gegen den Pharisäismus; aber es fehlt das Gewichtlegen auf die den Essenern bedeutsamen Waschungen und Reinigungen, und andererseits wären bei essenischem Ursprung die häufigen Erwähnungen von Opfern unbegreiflich. Gegen sadduzäischen Ursprung spricht die ausgebildete Engellehre, der Unsterblichkeitsglaube und die Erwähnung der Geheimbücher neben der Tora. Auch an hellenistischen Ursprung (FRANKEL) darf man wegen der hebräischen Ursprache nicht denken. Noch weniger ist der judenchristliche und antipaulinische Charakter des Buches durch SINGER erwiesen (OORT erkennt wenigstens die antipaulinische Tendenz an). Der Verfasser gehört vielmehr der pharisäischen Richtung an. Freilich weicht er in manchen Punkten auch von ihr ab; so hinsichtlich des Kalenders (6 32 ff.), der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (nicht Auferstehung des Leibes, 23 31) und mancher Einzelheiten der Kultusvorschriften (SCHÜRER S. 377 f.). Aber in der letzteren Beziehung dürften sich die Differenzen daraus erklären, daß der Verfasser einer etwas älteren Zeit angehört, in der die bei den späteren Pharisäern geltende Halacha noch nicht anerkannt war, und auch in den ersteren Beziehungen mögen in einem älteren Stadium des Pharisäismus noch Meinungsverschiedenheiten geherrscht haben. Echt pharisäisch ist jedenfalls das starke Betonen der gesetzlichen Korrektheit und der strengsten Absonderung von den Heiden, mit denen man nicht einmal zusammen essen darf (22 16).

**4. Die Abfassungszeit** verlegte man früher fast allgemein in das

1. Jh. n. Chr., doch noch vor die Zerstörung Jerusalems, weil unser Buch einerseits das Buch Henoch schon voraussetzt (417 ff.), andererseits von dem Testament der zwölf Patriarchen schon benutzt ist und noch keinen Hinweis auf die Katastrophe des Jahres 70 enthält. Aber die Abhängigkeit vom Buche Henoch gestattet eine weit frühere Ansetzung (vgl. § 183, 3-7), die Benutzung durch die Test. der zwölf Patr. fordert sie (vgl. § 187, 5). DILLMANN und KUENEN waren denn auch schon zur Ansetzung in vorchristlicher Zeit geneigt. KOHLER (JQR 1893 S. 400 ff.), GASTER (PSBA 1894 S. 33 ff.), LITTMANN und entschiedener BOHN verlegen die Abfassung noch in die Makkabäerzeit (Mitte des 2. Jh.); CHARLES, GBEER entscheiden sich für die Zeit des Johannes Hyrkanus (135—105); BOUSSET schwankt zwischen dieser und der Zeit Alexandras (76—67), für welche letztere sich BERTHOLET entscheidet; BALDENSPERGER (D. messianisch-apokalypt. Hoffnungen d. Judentums 1903) glaubt bis in den Anfang der Römerzeit hinabgehen zu sollen; SCHÜRER begnügt sich mit dem allgemeineren Ansatz zwischen Johannes Hyrkanus und Herodes. In diese Periode verweist uns in der Tat mit zwingender Notwendigkeit 3814, wo vorausgesetzt ist, daß die Edomiter zur Zeit des Verfassers den Juden untertan waren. Weiter kommt die Stellung des Verfassers zu den Hasmonäern in Betracht, wie sie sich in dem Segen über Levi (31 13-17, besonders in v 15) ausspricht: da er sich hier als ihren begeisterten Anhänger zu erkennen gibt, zugleich aber ein Vertreter der pharisäischen Richtung ist (vgl. Nr. 3), so dürfte in der Tat die Zeit des Johannes Hyrkanus die sein, der das Buch am besten entspricht, und zwar die Zeit vor seinem Bruch mit den Pharisäern. Wäre an die Zeit Alexandras zu denken, so wäre immerhin auffallend, daß der vorangegangene Konflikt so gar keine Spur hinterlassen hätte.

### § 179. Das Martyrium (und die Himmelfahrt) Jesajas.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 386 ff.; BEER in KAUTZSCH, Pseudopigr. S. 119 ff. und RE<sup>3</sup> XVI S. 260 ff. — Text: LAURENCE, Ascensio Isaiae vatis (äthiopisch, lateinisch u. englisch) 1819; MAI, Scriptorum veterum nova collectio III 2, 1828 S. 238 ff. (lateinischer Text von 24-313 und 71-19); GIESELER, Vetus translatio latina visionis Jesaiae 1832 (Kap. 6—11 nach einer Venedig 1522 gedruckten, aber verschollenen, alten lateinischen Uebersetzung); DILLMANN, Ascensio Isaiae, aethiopicæ et latine 1877; VGBERHARDT, ZwTh 1878 S. 330 ff. (Text einer freien griechischen Bearbeitung); GRENFELL and HUNT, The Amherst Papyri I 1900 S. 1 ff. (griechischer Text von 24-44); CHARLES, The ascension of Isaiah 1900 (alle Texte, auch ein slavischer zu Kap. 6—11 nach einer von BOXWETSCH angefertigten lateinischen Uebersetzung); TISSERANT, Ascension d'Isaïe 1909 (französische Uebersetzung d. äthiop. Textes, die lateinischen Texte, Varianten der übrigen Texte). — Moderne Uebersetzungen: lateinisch: LAURENCE, DILEMANN; englisch: LAURENCE, CHARLES; französisch: BASSET 1894, TISSERANT; deutsch: JOLOWICZ, D. Himmelfahrt u. Vision d. Proph. Jesaja 1854; BEER (nur d. Martyrium 21-312 52-14), FLEMMING in HENNECKE, Neutestamentl. Apokryphen 1904 S. 292 ff. — Abhandlungen: GESENIUS, Comment. über Jesaja I 1821 S. 45 ff.; NITZSCH, StKr 1830 S. 209 ff.; CLEMEN, D. Himmelfahrt d. Jesaja (ZwTh 1896 S. 338 ff.).

**1. Die Texte.** ORIGENES erwähnt mehrmals ein jüdisches Apokryphon, welches von dem Märtyrertod Jesajas durch Zersägen berichtet; EPIPIANUS

und HIERONYMUS kennen ein ἀναβῆται:ζών Ἰσαΐου resp. eine ascensio Isaiæ, das Kanonsverzeichnis, das von MONTFAUCON herausgegeben ist, eine Ἰσαΐου ὄρασις. Wahrscheinlich sind das verschiedene Schriften, die schließlich in einer Sammlung vereinigt wurden. Diese ist uns vollständig in der von LAURENCE bekannt gemachten äthiopischen Uebersetzung, bruchstückweise in dem griechischen Fragment der Amherst-Papyri und in den von MAI publizierten lateinischen Fragmenten erhalten, während der 1522 gedruckte und von GIESELER neu bekannt gemachte lateinische und der slavische Text nur die zweite Hälfte des Buches (Kap. 6–11, doch ohne 11 2–22) bieten.

2. Das Gesamtwerk hat folgenden **Inhalt**: Jesaja weissagt dem Hiskia die Gottlosigkeit Manasses (Kap. 1). Nach Hiskias Tod ergibt sich Manasse dem Dienst Satans, Jesaja zieht sich mit seinen Anhängern in die Einsamkeit zurück (Kap. 2). Belchira verklagt Jesaja bei Manasse als Feind des Königs (3 1–12). Belchira war dazu durch den Satan angestiftet, der Jesaja wegen seiner Weissagung über Christus und seine Gemeinde zürnte (3 13–4 22). Manasse läßt Jesaja zersägen, der den Märtyrertod standhaft erträgt (Kap. 5). Im 20. Jahre Hiskias hatte Jesaja eine Vision, die er dem König mitteilt (Kap. 6); ein Engel führte Jesaja durch die sieben Himmel (Kap. 7–9), im obersten hörte er, wie Gott seinen Sohn in die Welt sendet, dann führte ihn der Engel bis zum Firmament hinab (Kap. 10). Hier sah er die künftige Geschichte Christi; dann kehrte der Engel in den obersten Himmel zurück, während Jesaja wieder in seinen Leib versetzt wurde; wegen dieser Weissagungen ließ Manasse Jesaja zersägen (Kap. 11).

3. **Analyse.** Daß das Buch keine wirkliche Einheit ist, lehren sein Aufbau und das Verhältnis der Texte. Abzutrennen ist zunächst der zweite Teil (Kap. 6–11), in dem wieder 11 2–22 anzuschneiden sind (doch hält CHARLES 11 2 ff. für ursprünglich). Diese im lateinischen Text von 1522 und im slavischen Text gesondert überlieferte Schrift ist jedenfalls die ascensio Isaiæ, wahrscheinlich eine christliche Schrift aus dem 2. Jh. Doch glaubt BOUSSET eine jüdische Grundlage annehmen zu dürfen. — Im ersten Teil (Kap. 1–5) ist der Abschnitt 3 13–5 1 eine Einlage von christlicher Hand, wohl von der gleichen, die 11 2–22 in den zweiten Teil einfügte; diese Stücke stammen wahrscheinlich aus dem Ende des 1. oder Anfang des 2. Jh. und sind nach CHARLES identisch mit der von CEDREXUS erwähnten διὰ θείας Ἐξουσίας. Nach CLEMEN liegt zugrunde eine 3 31–4 22 umfassende judenchristliche Apokalypse aus der Zeit von 64–68 n. Chr. — Die Hauptmasse des ersten Teiles ist das von ORIGENES erwähnte Martyrium Jesajas und jüdischen Ursprungs. Nach DILLMANN und den meisten Neueren beschränkt sich ihr ursprünglicher Umfang auf 2 1–3 12 5 2–14. Doch wollen CHARLES und FLEMMING nur 1 26–6a. 13b ausscheiden. — Die Entstehung des Buches denkt man sich nach DILLMANN gewöhnlich so, daß ursprünglich selbständig existierten a) 2 1–3 12 5 2–14, b) Kap. 6–11 außer 11 2–22; diese wurden von einem



christlichen Redaktor verbunden, der Kap. 1 (außer v 3-4a) und 11<sup>32-43</sup> beifügte; in einem letzten Stadium wurden 13,4a 3<sup>13-5</sup> 1,15,16 11<sup>2-22,41</sup> eingearbeitet.

4. Das jüdische **Martyrium Jesajas** (2<sup>1-3</sup> 12<sup>5-2</sup> 14) ist eine Prophetenlegende, die an 11 Reg 21<sup>16</sup> anknüpft. Wann sie zuerst entstand, und wann sie literarisch fixiert wurde, läßt sich nicht ermitteln. Doch dürfte die Analyse unseres Buches ergeben, daß das Martyrium Jesajas gegen das Ende des 1. Jh. n. Chr. als Buch vorhanden war. Vielleicht darf daher Hebr 11<sup>37</sup> als das erste Zeugnis seines Vorhandenseins gewertet werden.

### § 180. Die Psalmen (und Oden) Salomos.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 295 ff.; KITTEL in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 127 ff.; BLEY, RE<sup>3</sup> XVI S. 235 ff. — Text: DELACERDA, Adversaria sacra 1626; FABRICIUS 1713; HILGENGELD, ZwTh 1868 S. 134 ff., Messias Judaeorum 1869 S. 1 ff.; GEIGER 1871; FRITZSCHE 1871; PICK, Presbyt. Review 1883 S. 775 ff. (sämtlich nur nach einer Wiener Handschrift); RYLE and JAMES 1891; SWETE, The Old Test. in greek III 1894, 1899, separat 1906; VGEHARDT (Texte u. Untersuchungen ed. VGEHARDT u. HARNACK XIII 2) 1895; JYITEAU, Les psaumes de Salomon 1911. — Uebersetzungen: GEIGER 1871; HILGENGELD, ZwTh 1871 S. 383 ff.; WELHAUSEN, Pharisäer u. Sadducäer 1871 S. 131 ff.; ZOCKLER (SZ) 1891; KITTEL 1909. — Abhandlungen (außer in den Ausgaben u. Uebersetzungen): CARRERE, De psalterio Sal. 1879; GIRBAL, Essai sur les psaumes de Sal. 1887; LEVI, REJ 1896 S. 161 ff.; FRANKENBERG, D. Datierung d. Ps. Sal. 1896; PERLES, Zur Erklärung d. Ps. Sal. 1902 (Sonderabzug aus OLZ). — Oden Salomos: HARRIS, An early christian hymn-book (Contemp. Review 1909 S. 414 ff.), The odes and psalms of Sal. now first published from the syr. version 1909; FLEMMING u. HARNACK, Ein jüd.-christl. Psalm-buch aus d. ersten Jahrh. (Texte und Untersuchungen ed. HARNACK und SCHMIDT XXXV 4) 1919; UNGNAD u. STAEBK, D. Oden Sal. (Kleine Texte, ed. LIETZMANN Nr. 64) 1910; DIETRICH, D. Oden Sal. 1911 (hier weitere Literatur auf S. XXIII).

1. **Erhaltung, Ursprache, Namen.** Die in mehreren griechischen Bibelhandschriften mitgeteilten und in manchen Kanonsverzeichnissen erwähnten Psalmen Salomos (ψαλμοὶ Σολομῶντος) waren lange verschollen, bis sie 1626 von DELACERDA nach einer Wiener Handschrift neu bekannt gemacht wurden. Es ist eine Sammlung von 18 Psalmen, von denen mit Ausnahme von Ps 1 jeder eine Ueberschrift hat, die den Namen Salomos nennt. Die Form der Ueberschriften erinnert in vielen Beziehungen an die des kanonischen Psalters. Dies sowie das 17<sup>29</sup> 18<sup>9</sup> (Verszählung nach der Ausgabe VGEHARDTS) vorkommende δὲ ψαλμοὶ (= פְּסַלְמֵי) lehrt, daß auch diese Sammlung einst in der jüdischen Gemeinde gebraucht wurde, und läßt vermuten, daß die Ursprache dieses Psalters die hebräische war, was auch durch eine Reihe von Fehlern bestätigt wird, die sich nur aus innerhebräischer Verderbnis oder aus falscher Uebersetzung erklären. Daß die Psalmen nicht von Salomo gedichtet sein können, ist allgemein anerkannt; sie sind aber auch nicht mit Bezug auf ihn oder in seinem Namen gedichtet, da sie keine Beziehung auf ihn oder seine Zeit enthalten. Vermutlich ist zunächst die ganze Sammlung zum Unterschied vom kanonischen Psalter Davids als Psalter Salomos bezeichnet (cf. 1 Reg 5<sup>12</sup>), und danach sind dann auch die einzelnen Psalmen mit entsprechenden Ueberschriften versehen.

**2. Herkunft.** Die enge Verwandtschaft aller 18 Psalmen läßt schließen, daß sie aus der gleichen Periode und, wenn auch nicht von einem Dichter, so doch aus dem gleichen Kreise stammen. Bestimmte Handhaben zur Datierung bieten besonders Ps 2, 8 und 17, und es ist jetzt fast allgemein anerkannt, daß sie sich auf die Zeit des Pompejus (63—48) beziehen. Entscheidend sind folgende Züge: Ein Ausländer (177) kam von fern her (815); die Fürsten des Landes (Aristobul II und Hyrkan II) gingen ihm entgegen, hießen ihn willkommen und öffneten ihm die Tore der Stadt (816 ff.); er eroberte dann die Tempelburg (die von der Kriegspartei verteidigt wurde, 21 819) und drang in den Tempel ein (22), ließ die Führer und Weisen in der *ἵερὴ* hinrichten (820) und führte viele als Gefangene fort in das Westland (26 821 1711 ff.); zuletzt aber wurde er am Gebirge Aegyptens (dem mons Casius) ermordet, und sein Leichnam blieb lange unbeerdigt (226 f.). All diese Züge passen auf Pompejus wie auf keinen Andern. Die Beziehung auf Antiochus IV Epiphanes (so viele ältere Kritiker und neuerdings wieder FRANKENBERG) oder Herodes (so einige ältere Kritiker und neuerdings SCHLATTER) ist danach unhaltbar. Die übrigen Psalmen, die keine so deutlichen zeitgeschichtlichen Anspielungen enthalten, gehören der gleichen Periode an, mögen aber teils etwas älter, teils etwas jünger sein. — Die Dichter gehören zu den Kreisen der Pharisäer. Sie sind scharfe Gegner der Sadduzäer, denen sie grobe Sittenlosigkeit und Entweihung des Heiligtums vorwerfen, und der Hasmonäer, die sich widerrechtlich des Thrones bemächtigt haben, und denen sie den messianischen König entgegensetzen. Ihretwegen kam das Gericht über Jerusalem. Die Frommen aber, zu denen die Dichter gehören, leben nach dem Gesetz und setzen ihre Hoffnung allein auf Gott und seinen irdischen Stellvertreter, den davidischen König der Heilszeit; sie sind überzeugt, daß sie alle an diesem Heil teilnehmen werden, die früher Verstorbenen infolge der Auferstehung (312). Die Psalmen Salomos sind daher von großer religionsgeschichtlicher Bedeutung, weil sie die Parteigegensätze um die Mitte des 1. Jh. vor Chr. beleuchten und die wichtigste Quelle für die Kenntnis des älteren Pharisäismus und seiner messianischen Erwartung sind.

**3.** Aus der gnostischen *πίστις σοφίας* waren 5 Oden Salomos bekannt, von denen eine als die 19. bezeichnet wurde, die also einer größeren Sammlung entnommen waren. Auch LACTANTIUS zitiert eine 19. Ode Salomos, und endlich führen PSEUDO-ATHANASIUS und die Sticho-metrie des NICEPHORUS „Psalmen und Oden Salomos“ auf. Diese Sammlung ist jetzt nach einer syrischen Handschrift durch HARRIS wieder bekannt geworden (es fehlen nur je 3 Blätter am Anfang und am Schluß). Sie umfaßte 42 Oden Salomos (davon 40 erhalten) und als Nr. 43—60 die 18 Psalmen Salomos (davon fehlen 1738—1811). Die 5 Oden der *πίστις σοφίας* entsprechen Nr. 1 (infolge der Voranstellung der 18 Psalmen vor die Oden als Nr. 19 gezählt, im

syrischen Text nicht erhalten), 5. 6. 22. 25, die 19. Ode des LACTANTIUS der 19. des syrischen Textes. Das ganze Buch ist also ein spätestens im 3. Jh., wahrscheinlicher schon im 2. Jh. anerkanntes Gesangbuch, das durch die Anfügung der Oden an die Psalmen entstand. In ihrer jetzigen Gestalt sind die Oden zweifellos christlich. Aber es fragt sich, ob nicht jüdische Psalmen zugrunde liegen (so besonders HARNACK und DIETRICH wegen 41-4 und 67 f., wo der Tempel zu Jerusalem als das einzige legitime Heiligtum erscheint, und wegen des Fehlens alles spezifisch Christlichen im größten Teil der Oden; dagegen z. B. FLEMMING, BOUSSET, GUNKEL u. a.). Davon hängt dann auch die Frage nach der Entstehungszeit der Oden ab. Eine sichere Entscheidung ist zurzeit noch unmöglich.

### § 181. Das vierte Makkabäerbuch.

**Literatur:** SCHÜRER<sup>3</sup> III S. 524 ff.; DEISSMANN in KAUTZSCH, Pseudopigr. S. 149 ff. — FREUDENTHAL, Die Flavins Josephus beigelegte Schrift über d. Herrschaft der Vernunft 1869; GRAETZ, MGWJ 1877 S. 454 ff., Gesch. d. Juden<sup>3</sup> III S. 617 ff.; WOLSCOTT, De Pseudo-Josephi oratione quae inscribitur *περί ἀποκράτορος λογισμοῦ* 1881; WINKELER, Altorientalische Forschungen 3. Reihe I 1, 1901 S. 79 ff.

**1. Inhalt und Charakter.** Unter dem Titel *Μακκαβαίων δ' ἢ Μακκαβαίων* oder *περί ἀποκράτορος λογισμοῦ* wird teils in Bibel-, teils in JOSEPHUS-Handschriften ein Buch überliefert, das seiner Form nach eine Ansprache an Juden (181), seinem Inhalt nach aber ein philosophischer Traktat über die fromme Vernunft als unumschränkte Beherrscherin der Triebe (11: *ἀποδοῦσα ἑστὶν τῶν παθῶν ὁ ἐδουλεύει λογισμῷ*) ist. Es erörtert dies Thema nach einer Einleitung (11-12) zunächst theoretisch (113-318) und beweist sodann seine Richtigkeit durch geschichtliche Beispiele aus der Zeit der syrischen Religionsverfolgung, nämlich das standhafte Märtyrerleiden des Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen (319-1821). Als Quelle für diesen historischen Teil dient ihm das zweite Makkabäerbuch (nach FREUDENTHAL dessen Grundlage, das Werk des Jason von Cyrene, vgl. § 165,2), dessen Bericht er durch kraß realistische Ausmalung der Folterqualen, durch erbauliche Reden und durch eingestreute philosophische Reflexionen erweitert. Die Bedeutung der Schrift liegt darin, daß sie uns in ihrem Verfasser einen Mann kennen lehrt, in dem echtes Judentum mit Stoicismus verbunden ist. Stoisch ist das Thema von der Vernunft als Herrscherin über die Triebe, die Aufzählung der vier Kardinaltugenden (113: *φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*) und die *ἀπάθεια* im Verhalten der Märtyrer, unjüdisch philosophisch die theoretische Erörterung, die dem historischen Teil vorausgeht und ihn durchzieht. Aber im Grunde genommen ist das Stoische nur Aufputz und der Verfasser ein echter Jude. Die Vernunft ist ihm die fromme Vernunft, die ihre Norm im Gesetz Moses hat und sich besonders auch in der Treue gegen dessen Speisevorschriften bewährt. Am nächsten steht er der pharisäischen Richtung. Doch unterscheidet ihn von

ihr, daß er nicht eine Auferstehung erwartet, sondern eine sofortige Aufnahme der Seelen der Frommen in die himmlische Herrlichkeit. Bemerkenswert ist auch seine Wertung des Märtyrerleidens als stellvertretenden Sühneleidens für das Volk (6<sup>29</sup> 17<sup>21</sup> f.).

**2. Ursprung.** Als Verfasser gilt dem EUSEBIUS und anderen JOSEPHUS, weshalb das Buch auch oft in die JOSEPHUS-Handschriften aufgenommen ist. Aber das ist eine haltlose Vermutung einzelner, denn das Buch ist mehrfach auch anonym überliefert, und JOSEPHUS scheint die in ihm behandelten Märtyrergeschichten nicht zu kennen, da er sie sonst jedenfalls in seine Antiquitäten aufgenommen hätte; auch der Stil ist nicht der seinige. Nach GRAETZ polemisiert das Buch gegen Paulus (cf. Rom 7<sup>14</sup> ff.); er folgert daraus, daß es um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. in Kleinasien entstand. Aber die antipaulinische Tendenz ist keineswegs zu erweisen. Die Heimat des Verfassers läßt sich kaum sicher bestimmen; doch denkt man am besten an das Zentrum der hellenistisch-jüdischen Bildung, Alexandrien. Wegen der geistigen Verwandtschaft des Verfassers mit dem der Sap Sal und mit PHILO wird man die Abfassung unseres Buches in die zweite Hälfte des 1. Jh. vor oder die erste Hälfte des 1. Jh. nach Chr. verlegen dürfen. Ob eine wirklich gehaltene Rede zugrunde liegt, ist nicht zu entscheiden; schwerlich aber war das eine eigentliche Synagogenpredigt, wie FREUDENTHAL annahm. — Vielleicht hat das Buch später noch eine Erweiterung erfahren: der Abschnitt 18<sup>6, 19</sup> paßt nicht in den Zusammenhang. Doch glaubt DEISSMANN am Schluß des Buches Störungen der ursprünglichen Anordnung zu erkennen und hält es daher für möglich, daß 18<sup>6, 19</sup> einst hinter 16<sup>23</sup> standen.

## § 182. Die Sibyllinen.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 555 ff.; BLASS in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 177 ff.; BOUSSLET, RE<sup>9</sup> XVIII S. 265 ff. — Text: Buch I—VIII: XYSIFUSBETTLEGEUS 1545; OPSOPOEUS 1599; Buch XIV: MAL 1817; Buch XI—XIV: MAL 1828; Gesamtausgaben: ALEXANDRE 1841—56 (kürzere Ausgabe 1869); FRIEDLIER 1852; RZACH 1891; GEFFCKEN 1902 (Ausgabe der Kirchenväter-Commission d. preuß. Akad. d. Wissenschaften). — Deutsche Übersetzungen: bei FRIEDLIER 1852; Buch III—V: BLASS; Buch VI—VIII und Stücke von Buch I—II: GEFFCKEN in HENNECKE, Neuesfl. Apokr. 1904 S. 318 ff. — Abhandlungen: BLEEK, Ueber d. Entstehung u. Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sib. Orakel (Theol. Zeitschr. 1819 S. 120 ff., 1820 S. 172 ff.); HILGENFELD, D. jüd. Apokalyptik 1857 S. 51 ff., ZwTh 1860 S. 313 ff., 1871 S. 30 ff.; EWALD, Abhandlung über Entstehung, Inhalt u. Werth d. Sib. Bücher (Abh. d. GGW VIII 1858—59 S. 43 ff.); BADE, De orac. Sib. 1869, Ursprung, Inhalt u. Text d. I. Buches d. sib. Orakel 1878; DECIENT, Ueber d. I. II. und XI. B. d. sibyll. Weissagungen 1873; ZAHN, Ueber Ursprung u. religiösen Charakter d. sibyll. Bücher IV, V, VIII 1—216, XII, XIII (ZwV 1886 S. 32 ff., 77 ff.); GEFFCKEN, Composition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. 1902 (Texte u. Untersuchungen ed. V. GEBHARDT u. HARNACK, Neue Folge VIII 1); LIEGER, Quaestiones Sibyllinae 1904 u. 1906, D. jüdische Sib., griechisch u. deutsch mit erklärenden Anmerkungen 1908 (Gymm.-Progr. Wien).

**I. Allgemeines über Sibyllen und sibyllinische Orakel.** Sibylle ist eine noch nicht sicher gedeutete appellativische Bezeichnung für ekstatisch-

prophetische Frauen halb historischen, halb mythischen Charakters. Ihre erste Erwähnung findet sich bei HERAKLIT, weitere bei EURIPIDES, ARISTOPHANES, PLATO etc. Erst die Späteren unterscheiden deutlich mehrere Sibyllen, die sie teilweise auch mit Eigennamen nennen. Schriftliche Aufzeichnungen ihrer angeblichen Orakel waren vielfach in Umlauf und genossen hohes Ansehen; doch fehlte es im Osten an einer offiziellen Sammlung, nur in Rom war eine solche vorhanden, die jedoch geheim gehalten und nur in wichtigen Angelegenheiten befragt wurde. Uebrigens wucherte die sibyllinische Literatur, indem je nach Bedarf neue Orakel in Umlauf gesetzt wurden. Von dieser heidnischen Sibyllistik sind nur dürftige Fragmente erhalten.

**2. Jüdisch-christliche Sibyllistik.** Seit dem 2. Jh. benutzten die Juden die Form der sibyllinischen Orakel auch für ihre Propagandazwecke, indem sie selbst analoge Orakel in griechischen Hexametern verfaßten, in denen eine angebliche Sibylle die Geschieke der Welt bis zur Zeit des jedesmaligen Verfassers weissagte, „um daran Drohungen und Verheißungen für die nächste Zukunft zu knüpfen: sie hält in strafenden Worten den heidnischen Völkern die Sünde ihres Götzendienstes und ihre Lasterhaftigkeit vor und ermahnt sie, Buße zu tun, solange es noch Zeit ist; denn über die Unbußfertigen werden furchtbare Strafgerichte hereinbrechen“ (SCHÜRER S. 567). Der Erfolg ermutigte dazu, mit der Produktion jüdischer sibyllinischer Orakel fortzufahren. Die Christen ahmten das Beispiel der Juden nach, und so entstand eine umfangreiche Masse sibyllinischer Orakel, die schließlich in einer großen Sammlung vereinigt wurden, von der uns 12 Bücher (I—VIII und XI—XIV, über 4000 Hexameter) erhalten sind.

**3. Die jüdische Sibylle,** die angebliche Urheberin dieser Orakel, ist wahrscheinlich eine judaisierte babylonische (auch als chaldäische oder persische bezeichnete) Sibylle, welche als Tochter des Priesters Berossus galt, und deren Name Sambethe oder Sabbe war (PAUSANIAS X 12<sup>a</sup>, wo eben diese Tochter des Berossus als die hebräisch-palästinische Sibylle bezeichnet ist). Die Juden machten sie zu einer Angehörigen der Familie Noahs (III 822 ff., Prolog zur Sammlung). Es ist daher eine naheliegende Vermutung, daß man auch Orakel der babylonischen Sibylle übernahm und als solche der jüdischen ausgab. In III 812 ff. wird ferner gesagt, daß die Griechen sie fälschlich als Erythräerin oder als Tochter der Kirke bezeichnen; das läßt schließen, daß man auch Orakel der erythräischen, der berühmtesten aller heidnischen Sibyllen, und anderer als die ihrigen ausgab.

**4. Die Handschriften bieten die Sammlung der jüdisch-christlichen Sibyllen** in drei Formen: die von RZACH und GEFFCKEN als  $\Phi$  bezeichnete Gruppe enthält einen Prolog und Buch I—VIII, die Gruppe  $\Psi$  Buch VIII. I—VII ohne Prolog, die Gruppe  $\Omega$  Buch VI. VII. VIII 218—428. IV (dies alles bezeichnet als Buch IX und X) und XI—XIV. Wahrscheinlich ist die Anordnung der Gruppe  $\Phi$  die ursprünglichste. — Notizen in den

Handschriften besagen, daß hinter III 92 eine größere Lücke ist; was vorhergeht, bildete ursprünglich zwei Bücher (*λόγοι*), die in drei *τόμοι* eingeteilt waren; unser Buch I und II bildeten einen *λόγος*, mit III 1 begann der zweite *λόγος* und der dritte *τόμος*; es fehlt dessen Schluß und der Anfang des dritten *λόγος*. — Nach dem Prolog fand der Verfasser die Orakel zerstreut vor; er ist also wohl der Urheber der ganzen Sammlung oder wenigstens der Sammlung Buch I—VIII. Nun deckt sich ein großer Teil des Prologs fast wörtlich mit einem 1906 von MRAS bekannt gemachten Bruchstück der zur Zeit des Kaisers Zeno (474—491) verfaßten Theosophie (ein Auszug daraus war früher schon aus einer Tübinger Handschrift bekannt, ed. BURESCH 1889), und höchst wahrscheinlich bildete die Theosophie die Quelle für den Verfasser des Prologs (nicht umgekehrt). Dann aber ergibt sich, daß die Sammlung der sibyllinischen Orakel erst im 6. Jh. veranstaltet ist. — Die Sammlung ist sicher ein sehr kompliziertes Gebilde. Schon die vom letzten Sammler zusammengesetzten Stücke waren keine wirklichen Einheiten, sondern Konglomerate der verschiedenartigsten Bestandteile, deren Trennung wohl kaum je völlig gelingen wird. Die Sammlung enthält Heidnisches, Jüdisches und Christliches; aber selbst deren Scheidung ist vielfach streitig (als rein christlich gelten allgemein nur Buch VI—VIII). Und ebenso besteht auch über die Datierung der einzelnen Stücke vielfach Meinungsverschiedenheit. Eine Uebersicht über die verschiedenen Ansichten gibt SCHÜRER; im folgenden können nur die Hauptprobleme kurz besprochen werden.

3. Die ältesten und wichtigsten jüdischen Stücke finden sich, wie allgemein anerkannt ist, in III 97—828, die durch die neuen Ansätze in v 295 und 459 in drei Abschnitte (v 97-291, 295-458, 459-807; 808 ff. sind ein Epilog) eingeteilt sind. Im ersten, dessen Anfang fehlt, überblickt die Sibylle die Entwicklung der Weltreiche vom Turmbau an; nach dem siebenten König Aegyptens aus hellenischem Geschlecht kommt die Herrschaft an die Juden, während die Weltreiche dem Strafgericht verfallen; bei dieser Gelegenheit charakterisiert die Sibylle das jüdische Volk und seine Religion und gibt einen Ueberblick über seine Geschichte. Der zweite Abschnitt enthält Gerichtsorakel über eine große Zahl einzelner Völker, Städte und Länder. Der dritte Abschnitt bringt neben Gerichtsandrohungen über die Heiden, besonders über Hellas, Aufforderungen zur Bekehrung unter Hinweis auf das nach Gottes Gesetz lebende jüdische Volk und Schilderungen des messianischen Heils. Das Ganze ist eine Komposition aus Einzelstücken. Ein Teil derselben stammt sicher aus der Zeit des Ptolemaeus VII. und zwar nicht aus der seiner ersten mit Ptolemaeus VI gemeinsamen Regierung (170—164; das wäre nicht der siebente, sondern der sechste Herrscher; auch enthalten v 481 f. 187 f. Anspielungen auf die Zerstörung von Karthago und Korinth im Jahre 146), sondern aus der seiner Alleinherrschaft (145—117), da dessen Zeit als Endzeit gilt (v 191 ff. 211 ff. 601 ff.). Genauer wäre etwa an das Jahr 140 zu denken, wenn HILGEN-

FELDS Deutung von v 388-100 auf die Seleuciden bis auf Tryphon (146—139) gesichert wäre. Es ist aber fraglich, ob man nicht mit einem Teil der Orakel erheblich weiter hinabgehen muß. Nach GEFFCKEN und BOUSSET beziehen sich v 464 ff. auf den marsischen Bundesgenossenkrieg, v 470 ff. auf Sullas Zug gegen Asien und sind v 350 ff. ein Orakel aus dem Krieg gegen Mithridates. Andererseits findet sich noch keine Anspielung auf die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 63. So muß die jüngere Schicht etwa aus der Zeit Alexandras stammen. Christliches läßt sich in III 97—828 kaum nachweisen (v 776 lies „Tempel“ statt „Solm“ Gottes). Dagegen ist die Verwertung heidnischer Orakel sehr wahrscheinlich, wenn auch deren Bestimmung streitig ist. Am weitesten gehen in der Annahme solcher GEFFCKEN und BOUSSET. Am ehesten kommen als heidnisch in Betracht v 97-157 (eine Turmbaugeschichte zitieren ALEXANDER POLYHISTOR und JOSEPHUS aus einer Sibylle in spezifisch heidnischer Formulierung [ἱερόν!]); der Kampf der Kroniden und Titanen ist spezifisch heidnisch), 381-387 (ein solches Orakel über Alexander wird der persischen resp. chaldäischen Sibylle zugeschrieben) und 414-432 (von der erythräischen Sibylle ist bezeugt, daß sie Hions Fall weissagte und Homer beschuldigte, er habe ihre Verse gestohlen und Lügen verbreitet).

6. Verwickelte Fragen knüpfen sich an den vor III 96 fehlenden **Anfang dieser ältesten Sibyllensammlung**. Nach gewöhnlicher Anschauung sind uns wenigstens Fragmente desselben bei THEOPHILUS ANTIQCHENUS (ad Autolyicum II 36) erhalten. Sie enthalten eine energische Hinweisung auf den wahren Gott und bekämpfen die Torheit des Götzendienstes. GEFFCKEN erklärt diese Fragmente für christlich (doch ohne entscheidenden Grund) und behauptet, sie hätten nie in einem Sibyllenbuch gestanden. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß schon LACTANTIUS die Fragmente als Teile des gleichen Buches wie III 97 ff. zitiert. Immerhin wäre es möglich, daß diese Fragmente zu einer sekundären Einleitung gehörten, die an die Stelle der ursprünglichen getreten wäre. Dafür spricht, daß am Schluß des letzten Fragmentes ein transzendentes Heilsbild erscheint, das in III 97 ff. fehlt. GEFFCKEN betrachtet als ursprüngliche Einleitung zu III 97 ff. den Abschnitt III 1—45, der aber nach dem Zeugnis der Handschriften aus dem dritten τόμος zu Buch I—II stammt. Ansprechender ist die Vermutung BOUSSETS, daß der ursprüngliche Anfang von Buch III in Buch I und II zu suchen sei. In diesen Büchern hat DECHENT I 1—323 II 6—33, 154—338\* als jüdische Grundlage ausgeschieden, in der die Geschehnisse der Welt in einer Einteilung nach zehn Generationen geweissagt wurden, die aber nicht vollständig erhalten ist. BOUSSET glaubt nun, daß der Verfasser dieser Grundschrift den Anfang von Buch III verwertete und namentlich den Bericht über die Schöpfung und die Sintflut von da übernahm (der Flutbericht soll auf die babylonische Sambethe zurückgehen). — Die eben erwähnte jüdische Grund-

schrift von Buch I—II datiert GEFCKEN aus dem 3. Jh. n. Chr., doch ohne ausreichende Gründe. DECHENT verlegt sie in die Zeit Christi, BOUSSET wenigstens in die Zeit vor 70 n. Chr. Die älteren Kritiker leugnen übrigens das Vorhandensein jüdischer Stücke in Buch I—II. — Was sonst noch in Buch I—II enthalten ist, stammt aus einer christlichen Uebearbeitung, die nach GEFCKEN und BOUSSET der zweiten Hälfte des 3. Jh. angehört. — Die jetzt den Anfang des III. Buches bildenden, ursprünglich aber zum II. Buch gehörenden Fragmente v 1-92 entsprangen wohl der gleichen christlichen Uebearbeitung (BOUSSETs Datierung v 46-62 aus dem Jahre 70 scheint mir nicht richtig zu sein). Früher deutete man sie allgemein als jüdisch und erklärte sie aus der Zeit des zweiten Triumvirats (40 – 30 v. Chr.) und der Kleopatra. Aber daß die drei, welche Rom zugrunde richten (v 52), erst nach dem Erscheinen des Messias (v 46 ff.) erwähnt werden, widerspricht dem und fordert die Deutung von v 46 ff. auf den historischen Jesus, wie BOUSSET erkannt hat. Auch der aus Sebaste stammende Beliar (der Antichrist, ein Gegenstück des Simon Magus) fordert die Annahme christlichen Ursprungs.

**7. Buch IV** galt früher meist als christlich. Aber v 27 f. erklären sich auch vom Standpunkt der Juden nach 70 n. Chr., und abgesehen von DECHENT erkennen alle Neueren jüdischen Ursprung an, weil alles spezifisch Christliche fehlt. Die Sibylle weissagt zunächst die Geschehnisse der Welt bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer und dem Vesuvausbruch vom Jahre 79 (v 120 ff.), fordert dann die Heiden auf, sich zu bekehren und die Proselytentaufe (v 164) anzunehmen, und verkündet die Vernichtung dieser Welt durch Feuer, die Auferweckung zum letzten Gericht, die Verstoßung der Gottlosen in die Gehenna und das ewige, selige Leben der Frommen auf der erneuerten Erde (ohne jede Erwähnung Christi!). Der terminus a quo ist das Jahr 79. Die Abfassung muß aber bald danach erfolgt sein, da der Verfasser die Rückkehr Neros von jenseit des Euphrat erwartet. — Zweifellos sind ältere heidnische Orakel verwertet; v 97-98 kennt und zitiert schon STRABO, und v 101 hat eine Parallele in einem von PAUSANIAS angeführten heidnischen Sibyllenorakel. Doch ist zweifelhaft, ob GEFCKEN und BOUSSET recht haben, wenn sie in weitem Umfang (v 49-114) heidnische Orakel verwertet finden.

**8. Buch V** setzt sich aus einer größeren Zahl von Einzelstücken zusammen. Das meiste ist wohl sicher jüdisch; eine zweifellose Spur christlicher Uebearbeitung haben wir nur in v 256-259, doch mögen noch mehrere andere christliche Zusätze vorhanden sein. Ob auch hier heidnische Orakel verwertet sind (GEFCKEN und BOUSSET), bleibt ungewiß. Streitig ist, ob die jüdischen Stücke von einer Hand stammen oder sich etwa zu verschiedenen Sibyllen zusammenordnen lassen. Deutlich heben sich v 1-51 als ein besonderes Stück ab, eine kurze Aufzählung der römischen Kaiser bis auf Hadrian (v 51, der bis Mark Aurel führt, scheint ein Zusatz zu sein), die sicher



unter Hadrian verfaßt ist. Aus der wirren Masse des übrigen hebt BOUSSET die verwandten Stücke v 137-173, 214-255, 361-416 und vielleicht v 93-110 heraus. Sie bedrohen Rom, insbesondere auch wegen der Zerstörung des Tempels, erwarten eine Rückkehr Neros aus dem Osten und verkünden eine herrliche Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels. Sie stammen wahrscheinlich aus den letzten Dezennien des 1. Jh. Die übrigen Stücke zeigen eine stark ägyptische Lokalfarbe (v 484-510 das Schicksal des im Jahre 73 n. Chr. zerstörten Tempels von Leontopolis). GEFFCKEN schreibt sie dem gleichen Verfasser zu, BOUSSET möchte sie einem etwas jüngeren Autor zuweisen.

9. **Buch XI—XIV** sind wesentlich politischen, nicht religiösen Inhalts: Buch XI führt die Weissagung bis auf Caesar und Augustus herab, kennt aber die ältere Geschichte schlecht, während es über Aegypten und die Zeit der Kleopatra gut Bescheid weiß; vielfach ist Buch III ausgeschrieben. Ob der Verfasser Jude oder Christ war, ist streitig, ebenso sein Zeitalter: während GEFFCKEN Buch XI in das 3. Jh. verlegt, sieht BOUSSET in dem Verfasser einen Zeitgenossen des Augustus. Buch XII ist wohl zur Ergänzung von XI geschrieben: es führt die Geschichte weiter bis auf Alexander Severus, ist also noch in der ersten Hälfte des 3. Jh. verfaßt, und zwar von einem Juden (vgl. die Beurteilung Domitians v 126 ff.), aber besonders in v 28-34 durch eine Weissagung von der Geburt Jesu unter Augustus christlich ergänzt. Buch XIII führt die Geschichte abermals weiter bis Gallienus, ist also in der zweiten Hälfte des 3. Jh. verfaßt, und zwar von einem Christen. Dagegen ist Buch XIV, in dem „ein Ignorant tobt, der gar nichts kennt als Namen der Völker, Länder und Städte, und diese beliebig durcheinander wirft“ (GEFFCKEN), wenigstens nach GEFFCKENS Meinung wieder jüdischen Ursprungs, während BOUSSET auch hier einen christlichen Verfasser aus dem Ende des 3. Jh. annimmt.

### § 183. Die Henochbücher.

**Literatur:** SCHÜRER <sup>III</sup> S. 268 ff.; BEER in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 217 ff. und in RE <sup>XVI</sup> S. 237 ff. — A. Das äthiopische Henochbuch. Texte: LAURENCE 1838, DILLMANN 1851, FLEMMING 1902 (Texte u. Untersuchungen ed. GERHARDT u. HARNACK, Neue Folge VII D), CHARLES 1906; Uebersetzungen: englisch: LAURENCE 1821, SCHODDE 1882, CHARLES 1893; deutsch: HOFFMANN 1833—38, DILLMANN 1853, BEER 1900, FLEMMING 1901 (Kirchenväterausgabe d. Berliner Akad.); französisch: MIGNE, Dictionnaire des apocryphes I 1856, MARTIN 1906. — Griechische Fragmente: MAL, Patrum nova bibliotheca II 1855 (dazu GILDEMEISTER, ZDMG 1855 S. 621 ff.; VGERHARDT in MEX' Archiv 1872 S. 243); der Fund von Akhmim (Kap. 1—32); BOURIANT (in Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire IX 1 und 3) 1892—93 (mit Facsimile der ganzen Handschrift); LODS 1892; DILLMANN, SBAW 1892 S. 1039 ff. 1079 ff.; CHARLES 1893; SWETE, The Old Test. in greek <sup>III</sup> 1899 S. 789 ff.; RADERMACHER (in FLEMMING'S deutscher Uebersetzung) 1901; CHARLES 1906. — Lateinisches Fragment (Kap. 106): CHARLES 1893; JAMES in ROBINSON, Texts and Studies II 1893 S. 146 ff. und in CHARLES Ausgabe 1906. — Rückübersetzung ins Hebräische: GOLDSCHMIDT 1892. — Abhandlungen: vHOFMANN, Ueber d. Entstehungszeit d. B. Henoch, ZDMG 1852 S. 87 ff.; EWALD, Abhandlung über des aethiop. Buches Henoch Entstehung, Sinn u. Zusammensetzung

(Abh. d. GGW VI 1853—55 S. 107 ff.); KOSTLIN, Ueber d. Entstehung d. B. Henoch (Theol. Jahrbücher 1856 S. 240 ff. 370 ff.); HILGENFELD, Jüd. Apokalypik 1857 S. 91 ff., ZwTh 1860 S. 319 ff., 1861 S. 212 ff., 1862 S. 216 ff., 1872 S. 584 ff.; VOLKMAR, Beiträge zur Erklärung d. B. Henoch (ZDMG 1860 S. 87 ff.), ZwTh 1861 S. 111 ff., 422 ff., 1862 S. 46 ff., Die Geschichtsvision d. B. Henoch 1862; STEFFERT, Nomula ad apocryphi libri Henochi originem et compositionem pertinentia 1867; HALÉVY, Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Énoch (Journ. Asiatique 1867 S. 352 ff.); PHILIPPI, D. B. Henoch, sein Zeitalter u. s. Verhältnis zum Judasbrief 1868; VGEHRAEDT, D. 70 Hirten d. B. Henoch u. ihre Deutungen (MEX' Archiv 1872 S. 163 ff.); TIDEMAN, De apocalypse van Henoch en het essenisme (ThT 1875 S. 261 ff.); WIESELER, Zur Abfassungszeit d. B. Henoch (ZDMG 1882 S. 185 ff.); PETER, Le livre d'Énoch 1890; CLEMEN, D. Zusammensetzung d. B. Henoch (StKr 1898 S. 211 ff.); APPEL, D. Komposition d. äthiop. Henochbuches (Beiträge z. Förderung christl. Theol. N 3) 1906; GUY, Les paraboles d'Hénoch 1910.

B. Das slavische Henochbuch: slav. Text, längere Rezension ed. Popov 1880, kürzere ed. NOVAKOVITSCH 1884; Uebersetzungen: englisch von MORELL mit Einleitung und Erklärung von CHARLES 1896, deutsch von BONWETSCH (Abh. der GGW 1896); FORSTER, Adams Erschaffung u. Namensgebung, ein lateinisches Fragment d. sogen. slav. Henoch (Archiv f. Religionswissensch. 1908 S. 477 ff.).

**1. Erhaltung.** Von Henoch, dem siebenten Urvater der Menschheit, wird Gen 5<sup>22</sup> ff. erzählt, daß er mit Gott wandelte und schließlich ohne Tod zu Gott entrückt wurde. Ihm konnte man daher wohl zutrauen, daß er in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht war, worauf auch sein Name 𐤇𐤍𐤅 (der Eingeweihte) zu deuten schien. Er entspricht überdies dem in der babylonischen Urgeschichte an der gleichen Stelle stehenden Enmeduranki, von dem ausdrücklich berichtet wird, daß er von den Göttern in die Geheimnisse des Himmels und der Erde eingeweiht war und ein Buch erhalten hatte, aus dem seine Nachkommen, die Wahrsagepriester, ihre Weisheit schöpften (KIAT<sup>3</sup> S. 533 ff.). Man wird das schon frühzeitig auf Henoch übertragen haben. Solche mythologischen Traditionen bildeten im 2. Jh. v. Chr. die Anknüpfung für die Abfassung eines Henochbuches, das bald durch Nachträge erweitert wurde und im Altertum hohes, fast kanonisches Ansehen genoß. Schon ein von ALEXANDER POLYHISTOR benutztes Werk eines hellenistischen Juden scheint das Buch gekannt zu haben. Sicher benutzt ist es im Buche der Jubiläen, in den Test. XII Patr., im Judasbrief (v<sub>14</sub> = äth. Hen 19) und bei einer Reihe von Kirchenvätern (SCHÜRER S. 283 ff.). In der lateinischen Kirche ist sein Ansehen erst seit dem Ende des 4. Jh. erschüttert; doch existiert selbst noch aus dem 8. Jh. ein Fragment einer lateinischen Uebersetzung. In der griechischen Kirche erhielt sich sein Ansehen noch länger (Handschrift von Akhmim in Oberägypten aus dem 8. Jh.). Dann aber war das Buch verschollen, bis es seit 1773 bei den Abessyniern in einer äthiopischen Uebersetzung wieder entdeckt wurde (gegenwärtig sind 26 äthiopische Handschriften bekannt, deren keine älter als das 16. Jh. ist). Ein anderes Henochbuch wurde seit 1880 nach einer südrussischen resp. nach serbischen Handschriften bekannt. Man unterscheidet danach ein „äthiopisches“ (Nr. 2—7) und ein „slavisches“ Henochbuch (Nr. 8).

**2. Daß das äthiopische Henochbuch nicht einheitlich ist, ist allgemein anerkannt.** Es zeigt sich auf den ersten Blick besonders, daß eine

Reihe noachischer Weissagungen eingeschaltet sind (besonders 39<sup>1,2</sup>, 54<sup>7</sup>–55<sup>2</sup>, 60, 65<sup>1</sup>–69<sup>25</sup> und wohl auch Kap. 6–11\* und Kap. 106–107). In diesen wird 68<sup>1</sup> das Buch der Bilderreden Henochs zitiert; dieses Buch haben wir offenbar in den übrigen Teilen von Kap. 37–69 zu sehen, welche in der Tat Bilderreden Henochs mitteilen und in 37<sup>1</sup> eine besondere Ueberschrift haben, durch die wir mit Henoch bekannt gemacht werden, als wüßten wir von ihm noch nichts. Kap. 70–71 faßt man in der Regel mit diesen Bilderreden als deren Abschluß zusammen. Deutlich ist ferner Kap. 108 durch eine besondere Ueberschrift als „ein anderes Henochbuch“ bezeichnet. Was danach übrig bleibt (Kap. 1–36, 72–105), betrachtete man lange Zeit als eine, abgesehen von einigen Einschaltungen (z. B. Kap. 6–11, in denen von Henoch mit keinem Wort die Rede ist), einheitliche Schrift, die sogenannte Grundschrift. Nenerdings erkennt man jedoch immer allgemeiner an, daß auch dieser Teil des Buches eine Komposition aus einer Reihe von Einzelstücken ist, die ganz äußerlich aneinandergereiht sind. Ja man hat innerhalb mancher Einzelstücke Spuren von Zusammensetzung zu erkennen geglaubt und in ihnen verschiedene Quellen zu scheiden versucht; so besonders APPEL, der jedoch nicht genügend berücksichtigt, daß die ersten Verfasser selbst schon mit verschiedenartigen Traditionselementen zu arbeiten gehabt haben können, so daß ihre Schriften nicht ganz widerspruchsfrei gewesen zu sein brauchen, und daß die Uebersetzung einer Uebersetzung (das äthiopische Henochbuch beruht auf einem griechischen und dieses wieder auf einem hebräischen oder wahrscheinlicher aramäischen Original) schwerlich eine genügend sichere Grundlage für eine eingehendere Quellenanalyse bietet. Auch bezüglich der Datierung der Einzelstücke ist noch vieles streitig, und bei manchen wird man überhaupt auf eine genauere Bestimmung der Abfassungszeit verzichten müssen. Insbesondere geht es nicht an, die verschiedenartigen eschatologischen Erwartungen der einzelnen Teile in eine einheitliche Entwicklungsreihe zu ordnen und danach das Alter der Teile zu bestimmen; denn in der eschatologischen Wissenschaft hat es sicher verschiedene Richtungen gegeben. In der folgenden Uebersicht müssen wir uns naturgemäß auf die Hauptsachen beschränken.

**3. Der erste Hauptteil des Buches (Kap. 1–36).** Die Einleitungsrede Kap. 1–5 kündigt ein allgemeines Weltgericht an; während die Natur die Ordnungen Gottes bewahrt, haben die Menschen sein Gesetz vielfach übertreten; die Sünder verfallen dem Gericht, während die Auserwählten ein langes Leben in Frieden führen. — Kap. 6–11 erzählen im Anschluß an Gen 6<sup>1-4</sup>, doch mit starken haggadischen Erweiterungen, vom Fall der Engel und ihrer Bestrafung. Sie gehören wahrscheinlich wenigstens teilweise zu den später eingearbeiteten noachischen Stücken. Deutlich sind nämlich hier zwei verschiedene Themata verbunden. Nach dem einen haben die gefallenen Engel den Menschen himmlische Geheimnisse verraten, wo-

durch diese zu Sünden verleitet sind; deswegen muß ihnen Noah das Gericht durch die Sintflut ankündigen. Nach dem andern haben die gefallenen Engel Riesen erzeugt, welche sich Gewalttaten gegen die Menschen erlauben; deren Schreien erhört Gott, indem er den Engeln und ihren Kindern ein vorläufiges Gericht ankündigen läßt, dem nach langer Einkerkung die definitive Abstrafung in der Endzeit folgen soll. Die letztere Erzählung könnte wohl dem eigentlichen Henochbuch angehört haben. — **Kap. 12—16** sind vielleicht als die ursprüngliche Fortsetzung der zweiten Erzählung von Kap. 6—11 aufzufassen: Henoch verkündet den gefallenen Engeln ihre Bestrafung, läßt sich von ihnen zur Fürbitte bei Gott bewegen, wird aber abgewiesen und abermals beauftragt, ihnen ihre Bestrafung anzukündigen. — In **Kap. 17—19** und **Kap. 20—36** folgen zwei vielfach parallele Berichte über die Reisen, die Henoch im Zustande der Entrückung unternimmt, wobei er den Ursprung aller Dinge und Vorgänge der Natur, den Strafort der gefallenen Engel und alle Teile der Welt, auch das Totenreich, die Hölle und das Paradies, sieht. Im zweiten Bericht ist Kap. 20 vielleicht sekundär, da es sechs oder sieben Erzengel kennt, während nachher nur von vier die Rede ist. — Alle diese Stücke bieten keine Handhabe für die Datierung. Nur kann auffallen, daß in Kap. 1—5 den Sündern wesentlich nur Zungensünden vorgeworfen werden. Darin sieht z. B. BERTHOLET ein Anzeichen für sehr frühen Ursprung, etwa in der Zeit Jesus Sirachs (etwa um 180, vgl. § 174, a).

**4. Der zweite Hauptteil (Kap. 37—71)**, abgesehen von den eingeschalteten noachischen Stücken (Nr. 6). Den **Inhalt** bilden die drei Bilderreden Henochs. Nach einer Einleitung (Kap. 37) erzählt Henoch in der ersten Bilderrede (Kap. 38—44), wie er in der Entrückung den Wohnort der Seligen, die Engel, besonders die des Angesichts, die Stätte der Weisheit und die Geheimnisse der Meteorologie und Astronomie schaute, in der zweiten (Kap. 45—57), wie er den Menschensohn (Messias) sah und Anschluß über sein Werk, insbesondere das Gericht über die auferweckten Toten und über die gegen Jerusalem anstürmenden Parther und Meder, erhielt; in der dritten Bilderrede (Kap. 58—69) schildert er das Gericht, das der Menschensohn über die Menschen hält, eingehender; zwischendurch spricht er auch wieder über meteorologische Geheimnisse. Kap. 70—71 erzählen abschließend von Henochs Aufnahme in den Himmel, wobei er 71<sup>14</sup> selbst als der Menschensohn begrüßt wird; mindestens Kap. 71 ist wohl sicher ein späterer Nachtrag. — Die Bilderreden wurden früher **vielfach als das Werk eines Christen betrachtet**, weil hier der Messias ganz anders in den Vordergrund tritt als in den andern Stücken des Buches, die ihn übrigens teilweise überhaupt nicht erwähnen, und weil man die Bezeichnung des Messias als Menschensohn für spezifisch christlich halten zu müssen meinte; mindestens wollte man die Menschensohnstellen als christliche Interpolationen be-

trachten. Es wird aber neuerdings immer mehr anerkannt, daß diese Gründe nicht entscheidend sind. Gegen christlichen Ursprung spricht vor allem, daß jede Anspielung auf den geschichtlichen Jesus fehlt. — Die Bilderreden sind **schwerlich ganz einheitlich**: die meteorologischen und astronomischen Abschnitte dürften zum Teil erst später eingeschaltet sein; vielleicht deuten auch die verschiedenen Benennungen des führenden Engels und des Messias auf verschiedene Verfasser (APPEL glaubt mindestens vier Quellen scheiden zu können). — Die **Abfassungszeit** der Bilderreden bestimmt man vielfach nach 56<sup>5</sup>. Wenn der Verfasser hier die Parther und Meder als die letzten Feinde Jerusalems betrachte, so setze das die Kenntnis ihres Einfalls in Palästina (40—38) voraus; danach seien die Bilderreden frühestens zur Zeit des Herodes verfaßt. Aber die Parther drohten schon früher; bereits im Jahre 130 hatte Johannes Hyrkanus mit Antiochus VII gegen sie zu Felde ziehen müssen. Gegen die Ansetzung in der Römerzeit spricht besonders, daß auf die Römerherrschaft mit keinem Wort Bezug genommen wird. Müssen wir danach vor 63 v. Chr. stehen bleiben, so kommt eigentlich nur die Zeit des Alexander Jannaeus (103—76) in Frage. Denn in den Bilderreden spiegelt sich der scharfe Gegensatz zwischen den Frommen (den Pharisäern) und den Fürsten samt ihren Parteigängern (den Sadduzäern), wie er für diese Zeit charakteristisch ist. Daß bei den Sündern nicht an Heiden, sondern an Juden zu denken ist, lehren besonders 46<sup>7</sup>f., wo von ihnen gesagt wird, sie verleugneten Gott und wendeten sich den Götzen zu, sowie, sie sollten aus den Synagogen vertrieben werden.

**5. Der dritte Hauptteil (Kap. 72—108)** ist durch zwei Blattvertauschungen in Unordnung geraten: 82<sup>45-20</sup> standen wohl einst vor Kap. 79, 93<sup>1-14</sup> gehören sicher zwischen 91<sup>10</sup> und 11. **a.** In dem ersten Abschnitt **Kap. 72—78.** 82<sup>45-20</sup> 79—82<sup>44</sup> haben wir wahrscheinlich die Fortsetzung des zweiten Reiseberichtes Kap. 20—36 zu sehen; der dort vermißte Schluß scheint in Kap. 81—82<sup>41</sup> vorzuliegen. Aber in dieser Fortsetzung erweisen sich Kap. 72—78. 82<sup>45-20</sup> 79—80 als eine Einlage, die ursprünglich ein selbständiges Buch, das „astronomische“, bildete (beachte die besondere Ueberschrift und den Abschluß Kap. 79). Henoch beschreibt den Lauf der Gestirne und die dadurch bedingte Einrichtung des Kalenders. Die durch die Ueberschrift nicht gedeckten Ausführungen über die Winde und geographische Dinge (Kap. 76—77) und die nachhinkende Ankündigung, daß dereinst um der Sünder willen die Himmelsordnungen geändert werden (Kap. 80), sind wohl sekundär. Eine Datierung ist nicht möglich.

**b.** In **Kap. 83—90** folgen die Traumgesichte Henochs. Im ersten (Kap. 83—84) sieht Henoch die Erde [in der Sintflut] versinken, worauf er Gott bittet, wenigstens einen seiner Nachkommen [Noah] zu erretten. Das zweite Gesicht (Kap. 85—90) ist die sogenannte Hirtenvision. Henoch sieht die ganze Entwicklung der Menschheitsgeschichte von Adam an bis zur

Aufrichtung des messianischen Reiches. Die theokratische Linie ist durch weiße Tiere symbolisiert, die Guten anfänglich durch starke, dann durch immer schwächere, die übrige Menschheit durch schwarze und später durch Raubtiere. Schließlich gibt Gott die weißen Tiere den Raubtieren preis, indem er 70 Hirten (Engel) beauftragt, darüber zu wachen, daß nur eine bestimmte Zahl zerrissen werde. In vier Perioden (12, 23, 23 und 12 Hirten) haben nun die weißen Tiere von den Raubtieren zu leiden, und zwar werden mehr von ihnen zerrissen, als Gott bestimmt hatte. Endlich wachsen den Lämmern Hörner, die aber von den Raben niedergeworfen werden; als ein großes Horn besonders bedrängt wird, greift Gott ein und rettet die Lämmer. Ein neuer Tempel wird gebaut, der Messias erscheint als weißer Farre mit großen Hörnern, und die Lämmer wachsen zu Farren heran, der Messias zu einem Büffel. Es kann kein Zweifel sein, daß die Lämmer die Frommen der letzten Zeit vor dem Auftreten der Makkabäer sind, die gehörnten die Makkabäer, welche sich anfangs vergeblich wehren, dann aber von Gott errettet werden. Fraglich ist nur, ob das große Horn Judas Makkabaeus oder Johannes Hyrkanus bedeutet; je nachdem ist die Apokalypse kurz vor 161 oder in der Zeit von 135—104 verfaßt. Eine sichere Entscheidung ist unmöglich.

e. In **Kap. 91—105** folgen Mahnreden Henochs: unter Hinweis auf das den Sündern drohende Verderben und das den Frommen bereitete Heil, an dem auch die Verstorbenen infolge der Auferweckung teilnehmen werden, ermahnt er zur Gerechtigkeit und zu geduldigem Ausharren. Eingesprengt ist die sogenannte **Wochenapokalypse** (93<sup>1-14</sup> 91<sup>11-17</sup>), in der Henoch die Weltgeschichte im Rahmen von 10 (ursprünglich nur 7?) Wochen überblickt. In den Mahnreden spiegelt sich das Verhältnis der Frommen und der Sünder in der Gemeinde (der Pharisäer und der hasmonäischen Fürsten samt ihrem Anhang, den Sadduzäern) ähnlich wie in den Bilderreden; sie stammen also sicherlich ebenso wie diese aus der Zeit des Alexander Jannaeus (103—76). Die **Wochenapokalypse** charakterisiert die letzte Zeit vor dem Ende, die 7. Woche, nur durch einen großen Abfall und durch die vielfältige Belehrung der Gerechten über die Schöpfung (durch Henochbücher). Daraus, daß hier das Auftreten der Makkabäer nicht berücksichtigt wird, hat man wohl auf Abfassung vor 167 geschlossen. Besser aber verlegt man die **Wochenapokalypse** ebenfalls in die Zeit des Alexander Jannaeus. Denn die Art, wie das Gericht über die Sünder kommt (den Gerechten wird ein Schwert verlichen, mit dem sie sie umbringen), erinnert stark an die gleiche Vorstellung in den Mahnreden, und die Voraussetzung einer reichen Henochliteratur fordert eine relativ späte Ansetzung.

d. Aus der gleichen Zeit stammt jedenfalls auch **Kap. 108**, nach der Ueberschrift ein selbständiges Henochbuch; in ihm werden die Frommen ermutigt durch die Verheißung ihrer eigenen Belohnung und eines Gericht-

tes, das über die sie bedrückenden weltlich Gesimten (die Sadduzäer) kommen soll.

6. In das Henochbuch sind auch mehrere **noachische Stücke** aufgenommen (39 1.2, 54 7- 55 2 60.65 69 25 sowie die eine Version von Kap. 6—11 und wohl auch Kap. 106—107). Sie beschäftigen sich mit dem Fall der Engel, ihrem Verrat himmlischer Geheimnisse an die Menschen und der Sintflut, sowie mit Geheimnissen der Natur und den Schicksalen Noahs. In einem Teil von ihnen redet Noah selbst (Kap. 60. 65 ff.), in andern Henoch (Kap. 106 f.). Sie sind also wohl verschiedener Herkunft. Ein Teil stammt gewiß aus dem Jubil. 10 13 21 10 erwähnten Noahbuch, das etwa der Mitte des 2. Jh. angehören muß (vgl. § 178.4). Andere sind wohl erst verfaßt, nachdem die Henoch- und Noahtraditionen verbunden waren, und dann von vornherein zum Zweck der Ergänzung des Henochbuches.

7. **Der Sammlungsprozeß**, durch den unser Buch aus diesen verschiedenen Bestandteilen erwachsen ist, läßt sich im einzelnen nicht aufklären. Ein großer Teil des Buches muß zur Zeit der Abfassung der Jubiläen in den letzten Dezennien des 2. Jh. (§ 178.4) schon vorhanden gewesen sein, vgl. Jubil. 4 17 ff., wo besonders astronomische und kalendarische, aber auch den Engelfall, die himmlischen Geheimnisse und den Geschichtsverlauf betreffende Offenbarungen erwähnt werden. Man wird diesem Buche in der Hauptsache die Kap. 1—36\*, 72—90 zuschreiben dürfen. Jüngeren Ursprungs sind Kap. 37—71\* und 91—105: sie können frühestens zur Zeit des Alexander Jannaeus in die Sammlung aufgenommen sein. Ob dabei gleichzeitig auch die noachischen Stücke eingefügt wurden, oder ob sie erst später nachgetragen sind, bleibt ungewiß. Zuletzt erst wurden Kap. 106—107 und 108 angefügt; doch mag das bereits um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. geschehen sein.

8. **Das slavische Henochbuch** ist ursprünglich griechisch geschrieben (30 13 wird der Name Adam als zusammengesetzt aus den Anfangsbuchstaben der Namen der Himmelsrichtungen erklärt: ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία; in den Zahlen ist nicht MT, sondern LXX benutzt). Der erste Teil (Kap. 1—21) erzählt von Henochs Entrückung bis in den siebenten Himmel, wobei genau beschrieben wird, was er in jedem sieht; im zweiten Teil (Kap. 22—38) erhält Henoch von Gott selbst im obersten Himmel Offenbarungen über die Schöpfung und die Geschichte der Menschheit bis zur Sintflut, sowie den Auftrag, seinen Söhnen davon Mitteilung zu machen; der dritte Teil (Kap. 39—68) berichtet, wie Henoch seinen Söhnen Mitteilung über diese Offenbarungen macht, ihnen allerlei Mahnungen erteilt und schließlich in den Himmel aufgenommen wird. Das Buch ist zweifellos jüdischen Ursprungs; doch ist eine christliche Uebersetzung nicht ausgeschlossen. Da das Bestehen des Tempels und Opferkultus vorausgesetzt ist, kann es nur vor 70 n. Chr. verfaßt sein. Der hellenistische und mehrfach

synkretistische Charakter seiner Ideen über die Schöpfung und das Wesen der Menschen (bezüglich des letzteren enge Berührungen mit PHILO) lassen an Aegypten als Heimatland des Verfassers denken. Umstritten ist, ob das Buch bereits in den Test. XII Patr. benutzt ist: CHARLES und BONWETSCH behaupten es, SCHÜRER bestreitet es mit starken Gründen. Die wesentliche Selbständigkeit gegenüber dem äthiopischen Henochbuch zwingt zu dem Schluß, daß der Verfasser wohl die Henochtraditionen kennt, aber kaum das äthiopische Henochbuch.

### § 184. Die Assumptio Mosis.

**Literatur:** SCHÜRER <sup>III</sup> S. 294 ff.; CLEMEN in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 311 ff.; BEER, RE <sup>XVI</sup> S. 242 ff. — **Text:** CERIANI, Monumenta sacra et prof. II, 1861 S. 55 ff.; HILGENFELD, Clementis Rom. epistulae 1866 S. 93 ff., <sup>2</sup>1876 S. 107 ff.; VOLKMAR, Mose Prophetie u. Himmelfahrt 1867 (lateinisch u. deutsch); SCHMIDT u. MERX, D. assumptio Mosis (MEX' Archiv 1868 S. III ff.); FRITZSCHE, Libri apoc. 1871; CHARLES, The assumption of Moses 1897 (lat. u. englisch); CLEMEN, D. Himmelfahrt des Mose 1904 (LEITZMANN, Kleine Texte Nr. 10); Rückübersetzung ins Griechische von HILGENFELD, ZwTh 1868 S. 273 ff., Messias Judaeorum 1869 S. 435 ff. — **Abhandlungen:** HILGENFELD, ZwTh 1867 S. 217 ff., 1886 S. 132 ff., 1898 S. 616 ff.; RONSCH, ZwTh 1868 S. 76 ff., 466 ff., 1869 S. 213 ff., 1871 S. 89 ff., 1874 S. 542 ff., 1880 S. 443, 1885 S. 102 ff.; PHILIPPI, D. B. Henoch 1868 S. 166 ff.; COLANI, Rev. de Théol. 1868 S. 65 ff.; WIESELER, JdTh 1868 S. 622 ff.; HEIDENHEIM, Vierteljahrsschr. f. deutsch. u. engl.-theol. Forschung u. Kritik 1871 S. 63 ff.; LAGRANGE, RB 1905 S. 481 ff.; SIGWALT, Bibl. Zeitschr. 1910 S. 372 ff.

**1. Erhaltung und Inhalt.** Nach ORIGENES (De princip. III 2 1) stammt das Zitat Judasbrief 9 aus einer ascensio Mosis (ἀναλήξις Μωσέως), die auch andere Schriftsteller erwähnen. Ein großes Stück dieses Buches ist in einer altlateinischen, sicher aus dem Griechischen geflossenen Uebersetzung von CERIANI in Mailand gefunden und 1861 publiziert; leider ist diese einzige bis jetzt bekannte Handschrift vielfach entstellt und unleserlich. Das Buch erzählt, wie Mose Josua zu seinem Nachfolger einsetzt, ihm Weissagungsbücher zur Aufbewahrung übergibt, ihm den Verlauf der Geschichte Israels bis zur messianischen Zeit enthüllt und ihm schließlich ermutigt (dies die in Apokryphenverzeichnissen erwähnte ἀναλήξις Μωσέως). Der zweite Teil, die eigentliche ἀναλήξις Μωσέως, die von Moses Himmelfahrt und dem Streit Michaels und Satans um seinen Leichnam erzählt haben muß, ist nicht erhalten.

**2. Abfassungszeit.** Unzweifelhaft ist in 6 2-6 Herodes der Große geschildert. Wenn es nun 6 7 heißt, daß seine Söhne kürzere Zeit regieren werden, so hat der Verfasser sicherlich bald nach Herodes' Tod geschrieben, da er nicht weiß, daß Philippus und Antipas tatsächlich länger als Herodes regierten. Vielleicht gründet sich seine Angabe über die kürzere Dauer ihrer Regierung auf das Schicksal des Archelaus, der 6 n. Chr. verbannt wurde; dann wäre 6 n. Chr. der terminus a quo für die Abfassung unseres Buches. Doch kann die Annahme kürzerer Regierungsdauer auch bloßes Postulat sein, in welchem Fall man noch etwas weiter zurückgehen könnte. Jeden-



falls kennt der Verfasser bereits den Kriegszug des Quintilius Varus 4 v. Chr. (6 s). Bald danach erwartet er das Ende (7 i). Danach ist unser Buch um den Beginn unserer Zeitrechnung verfaßt (so die meisten Neueren). — Wenn einzelne Forscher erheblich weiter hinabgehen, teilweis bis in die Zeit Barkochbas (vgl. die Aufzählung der verschiedenen Datierungen bei SCHÜRER S. 299), so beruht das teils auf Schlüssen aus den Zeitangaben in 7 i und 10 i, die jedoch völlig unsicher sind, teils auf der Meinung, daß die Geschichtsübersicht in Kap. 7 ff. noch weitergeführt werde und Kap. 8 f. sich auf die Eroberung Jerusalems durch Titus oder auf die Barkochbazeit beziehen (in Wahrheit geben sie eine rein ideale Schilderung der letzten Drangsale mit den Farben der makkabäischen Zeit; der Name des Leviten Taxo ist wohl entstellt und läßt keine sichere historische Deutung zu), teils auf der unberechtigten Ansicht, daß in Kap. 7 gegen die Christen polemisiert werde.

3. Umstritten ist auch der **Parteistandpunkt des Verfassers**. Man hielt ihn für einen Essener, wogegen seine Wertung der Opfer (4 s) und seine transzendente Heilserwartung (10 s ff., Entrückung Israels in den Himmel) spricht, oder für einen Zeloten, womit 9 f. unvereinbar wären, oder für einen Sadduzäer trotz der transzendenten Heilserwartung. Ebenso wenig war er ein Pharisäer, da er deren Heuchelei in Kap. 7 geißelt. Er gehörte sicher zu den Kreisen der Stillen im Lande, die treu die gesetzlichen Pflichten erfüllen, im übrigen aber ruhig auf Gottes Hilfe warten wollten (9 s ff.). Er lebte wahrscheinlich in Palästina und mag daher hebräisch oder aramäisch geschrieben haben.

### § 185. Das vierte Buch Esra.

**Literatur:** SCHÜRER III S. 315 ff.; GÜNKEL in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 331 ff.; BEER, RE XVI S. 244 ff. — **Texte:** lateinische: FABRICIUS, Cod. pseudepigr. II 1723 S. 173 ff.; SARATIER, *Bibliotheca sacr. latinae versiones* III 1743 S. 1069 ff. (Varianten d. Cod. Sangermanensis); VANDERVLIS, *Disputatio crit. de Ezrae libro apocrypho* 1839; VOLKMAR, *Handbuch d. Einl. in d. Apokr.* II 1863 (erste kritische Ausgabe); HILGENFELD, *Messias Judaeorum* 1869; FRITZSCHE, *Libri apocr.* 1871; BENSLEY, *The missing fragment (zwischen 7 35 und 36) of the latin translation of the fourth book of Ezra* 1875 (weitere Literatur über das im Vulgärtext fehlende Stück s. bei SCHÜRER S. 332); BENSLEY-JAMES, *The fourth book of Ezra* 1895 (Texts and studies ed. ROBINSON III 2); VIOLET, *D. Esra-Apokalypse* I 1910 (Auszg. d. Kirchenväterkommission d. Berliner Akad.). — **Ueber den syrischen, äthiopischen, arabischen, armenischen und sabäischen Text vgl. die Literaturangaben bei SCHÜRER S. 332 ff.** — **Deutsche Übersetzungen** in manchen deutschen Bibeln; neuere: VOLKMAR 1863; EWALD, *Abh. d. GGW* 1862—63; ZOELLER (SZ) 1891; GÜNKEL in KAUTZSCH, *Pseudepigr.* 1900 (auch separat). — **Rückübersetzung in das Griechische:** HILGENFELD, *Messias Judaeorum* 1869 S. 36 ff. — **Abhandlungen:** HILGENFELD, *D. Propheten Esra u. Daniel* 1863, *ZwTh* 1858 S. 250 ff., 1860 S. 335 ff., 1863 S. 229 ff., 457 f., 1867 S. 87 ff., 263 ff., 1870 S. 308 ff., 1876 S. 421 ff., 1886 S. 139 ff., 1888 S. 380 ff., 1899 S. 450 ff.; GUTSCHMID, *D. Apokalypse d. Esra u. ihre späteren Bearbeitungen* (*ZwTh* 1860 S. 1 ff. = *Kleine Schriften* II S. 211 ff.); VOLKMAR, *D. vierte B. Esra* 1858 u. *ZwTh* 1861 S. 83 ff.; EWALD, *D. vierte Ezrabuch*, *Abh. d. GGW* 1862—63 S. 133 ff.; LÉHUR, *Du IV<sup>e</sup> livre d'Esdras (Etudes bibl. I* 1869 S. 139 ff.); WIESELER, *D. vierte B. Esra nach Inhalt und Autor* (*StKr* 1870 S. 263 ff.); RENAN, *L'apocalypse de Van 97 (Rev. des deux mondes* 1875 S. 127 ff.); ROSENTHAL, *Vier apokr. Bücher aus d. Zeit u. Schule R. Akibas* 1885 S. 39 ff.; DILLMANN, *Ueber d. Adlergesicht* (*SBAW* 1888 S. 215 ff.); KABISCH, *D. vierte B. Esra auf seine Quellen untersucht*

1889; FAYE, *Les apocalypses juives* 1892; CLEMEN, *StKr* 1898 S. 237 ff.; WELLSHAUSEN, *Skizzen u. Vorarb.* VI 1899 S. 234 ff.; ASMUSSEN, *D. Adlergesicht* (MGWJ 1900 S. 97 ff.); SCHIEFER, *D. religiösen u. ethischen Anschauungen d. IV. Esrab.* 1901; LAGRANGE, *RB* 1905 S. 486 ff.; VAGANAY, *Le problème eschatolog. dans le IV<sup>e</sup> livre d'Esdras* 1906.

**1. Ansehen, Erhaltung und ursprünglicher Umfang.** Das vierte Buch Esra (*Ἐσδραζ ὁ πρῶτος*, *Ἐσδρα ἀποκάλυψις*) hat in der alten Kirche in hohem Ansehen gestanden und, wie die erhaltenen Uebersetzungen beweisen, weite Verbreitung gefunden. Es hat sein Ansehen in der römischen Kirche auch behauptet, der lateinische Text findet sich daher in vielen Bibelhandschriften und ist auch in den Anhang der offiziellen Vulgata aufgenommen. Ja auch in protestantische Bibeln fand es mehrfach Aufnahme. Dem entspricht auch seine vielfache Benutzung durch die Kirchenväter (das erste eigentliche Zitat bei CLEMENS ALEXANDRINUS); HIERONYMUS äußerte sich ablehnend über es. Die erhaltenen Texte sind sämtlich Uebersetzungen aus dem Griechischen, von denen die lateinische die beste zu sein scheint. Der griechische Text gilt vielen als der originale; doch haben WELLSHAUSEN und GÜNKEL es wahrscheinlich gemacht, daß er selbst schon eine Uebersetzung aus dem Hebräischen war. Der lateinische Vulgärtext weist zwischen 7<sup>25</sup> und 36 eine größere Lücke auf, die aus den orientalischen Uebersetzungen ergänzt werden mußte, bis 1875 das fehlende Stück auch aus lateinischen Handschriften bekannt wurde. Andererseits bietet der lateinische Text am Anfang und Schluß je zwei Kapitel, die in den orientalischen Texten fehlen und sicher Zusätze von christlicher Hand sind. Sie werden bisweilen als besondere Esrabücher gezählt. Zu dem hier zu behandelnden IV Esrabuch gehören nur Kap. 3—14.

**2. Inhalt.** Das Buch zerfällt in 7 Abschnitte, sogenannte Visionen.  
**a. In der ersten Vision (3<sup>1</sup> 5<sup>19</sup>)** begehrt Esra Aufschluß darüber, daß Gott sein erwähltes Volk, mit dem er in Abraham einen ewigen Bund geschlossen hatte, verworfen und den Heiden preisgegeben hat; zwar ist das durch die Sünde gerechtfertigt, die seit Adam in der Menschheit und auch in Israel herrscht, aber unbegreiflich scheint es, daß Gott die Heiden, die doch viel schlimmer sind, trägt und über Israel herrschen läßt. Ein Engel verweist Esra solche Fragen, denn der Mensch könne die Wege Gottes nicht begreifen wollen. Auf Esras Einwand, es handle sich hier um Dinge, welche Israel, also die Menschen angehen, nicht um rein himmlische, wird ihm geantwortet, der künftige Aeon werde die Lösung bringen, denn der jetzige könne das Heil der Frommen nicht fassen; zunächst müsse die Saat des Bösen reifen und die Zahl der Gerechten voll werden, das aber werde der Fall sein, wenn die dafür bestimmte Zeit gekommen sei. Die Endzeit komme bald und werde durch eine Reihe von Vorzeichen angekündigt, von denen Esra einige enthüllt werden. Weitere Aufschlüsse werden ihm in Aussicht gestellt.

**b. Die zweite Vision (5<sup>20</sup> 6<sup>31</sup>)** geht von dem gleichen Problem aus wie die erste, und wieder wird Esra bedeutet, daß die Lösung über das

menschliche Fassungsvermögen hinausgehe. Vor allem aber wird die Frage erörtert, ob die Entwicklung nicht dadurch hätte abgekürzt werden können, daß alle Geschlechter zugleich geschaffen wurden, wodurch zugleich gewährleistet wäre, daß das Heil nicht bloß der letzten Generation, sondern allen zuteil würde. Die Antwort lautet, das Heil würde allen zuteil werden, aber sie hätten wie die Kinder einer Mutter nach und nach zur Welt kommen müssen, da die Erde sie nicht gleichzeitig zu fassen vermochte. Dann wendet sich die Erörterung der Frage zu, ob das Ende bald kommen werde. Das zeigt sich schon daran, daß die jetzt geborenen Kinder der Mutter Erde schon so viel schwächer sind als die früheren, ein Zeichen, daß sie dem Greisenalter nahe ist. Das Ende wird durch Gott allein herbeigeführt; der neue Aeon wird sich dem alten unmittelbar anschließen. Die Vorzeichen des Endes werden vollständiger enthüllt.

**c. Die dritte Vision (6<sup>35</sup>–9<sup>25</sup>)** geht davon aus, daß Gott die Welt um Israels willen geschaffen hat, daß aber Israel die Welt nicht besitzt. Die Antwort lautet, durch die Sünde sei diese Welt enge und eitel geworden, aber sie sei der Durchgang zu einer besseren; man müsse den Blick nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft richten, die freilich für die Gottlosen wohlverdientermaßen nicht existiert. Wenn die Vorzeichen erfüllt sind, wird der Messias erscheinen und den dann Lebenden Freude bringen. Nach 400 Jahren aber werden der Messias und seine Zeitgenossen sterben. Nach einer Pause werden alle Menschen auferstehen, und Gott wird dann als Richter den einen die Seligkeit, den andern die ewige Verdammnis zusprechen. Nur wenige werden gerettet, wie das Edle immer viel seltener zu finden ist als das Uedle. Schon in der Zwischenzeit zwischen dem Tod und dem letzten Gericht leiden die Gottlosen siebenfache Pein, während die Frommen Ruhe und Freude in Hoffnung künftiger Herrlichkeit genießen. Das Endgericht aber wird unerbittlich gerecht sein, selbst die Fürbitte der Frommen wird dann den Sündern nichts nützen. So schrecklich das auch ist, so ist es doch nur gerecht. Wohl ist Gott barmherzig, und nicht leichten Herzens gibt er seine Geschöpfe dem Verderben preis; aber an ihrem Untergang sind sie selbst schuld, denn sie haben aus freien Stücken gesündigt trotz aller Warnungen. Esra selbst aber wird durch die Mitteilung getröstet, daß er zu den Auserwählten gehöre; nicht über das Geschick der Sünder soll er nachgrübeln, sondern auf das Heil der Frommen achten. Nochmals werden ihm Vorzeichen der Endzeit angegeben, und abermals wird ihm gesagt, daß er sich um das Geschick der vielen Verlorenen nicht kümmern solle.

**d. Das vierte Gesicht (9<sup>26</sup>–10<sup>60</sup>)** wird durch eine Klage Esras darüber eingeleitet, daß Israels Herrlichkeit verloren ist. Da sieht er ein Weib, das über den Tod ihres Sohnes klagt. Er schilt sie, denn sie müßte vielmehr über das Unglück Zions klagen, das verwüstet ist. Plötzlich erglänzt ihr

Angesicht, unter einem lauten Schrei verschwindet sie, und an ihrer Stelle erscheint eine auf mächtigen Fundamenten gebaute Stadt. Der Engel deutet das Gesicht: das Weib war Zion, sie klagte über den Untergang ihrer Stadt und ihres Tempels. Das war auch Esras tiefstes Leid; darum soll er nun das neue Jerusalem in seiner Herrlichkeit sehen.

**e. Das fünfte Gesicht (Kap. 11—12)** ist die Adlervision, die Esra nachher durch den Engel gedeutet wird (die Deutung fügen wir in Klammern der Beschreibung bei). Er sieht einen Adler (das vierte Weltreich des Buches Daniel) mit 12 Flügeln (Königen) und 3 Häuptionen (ebenfalls Königen, die den Frevel auf den Hauptpunkt bringen); ihm wachsen 8 Gegenflügel (8 kurz regierende Könige). Die Flügel regieren nacheinander, der zweite doppelt solange als irgend ein anderer; zum Schluß sind nur noch 6 Gegenflügel und die 3 Häupter vorhanden; 2 der Gegenflügel verbergen sich unter dem einen Haupt, 2 verschwinden nach kurzer Zeit, die 2 letzten trachten nach der Herrschaft, werden aber von dem mittleren Haupt gefressen. Nachdem dieses eine Weile geherrscht hat, verschwindet es (der König stirbt auf seinem Bett, doch unter Qualen), und die Herrschaft kommt an die beiden andern; das dritte Haupt verschlingt das zweite (beide Könige kommen durch das Schwert um, die noch übrigen 2 Gegenflügel sind von Gott für das Ende aufbewahrt). Da erscheint ein Löwe (der Messias), der dem Adler sein Ende ankündigt; während die beiden letzten Gegenflügel sich erheben, geht der Adler in Flammen auf (nun beginnt das messianische Reich).

**f. In der sechsten Vision (Kap. 13)** sieht Esra einen Mann aus dem Meere aufsteigen; ein feindliches Heer stürmt von allen Seiten gegen ihn an, aber er vernichtet es durch einen Feuerstrom aus seinem Munde; darauf kommt zu ihm eine friedliche Schar, teils traurig, teils fröhlich, einige gefesselt, andere mit Opfern. Die Deutung besagt, daß der Mann der Messias sei, der die Weltmacht vernichtet und dann die exilierten 10 Stämme zu sich sammelt.

**g. In siebenten Gesicht (Kap. 14)** erhält Esra den Auftrag, das Offenbarte in seinem Herzen zu verwahren, sein Haus zu bestellen und seine Volksgenossen zu ermahnen; denn er solle entrückt werden. Auf seine Bitte verleiht ihm Gott heiligen Geist, daß er als Quelle der Mahnung für künftige Generationen die heiligen Bücher, die verbrannt waren, wieder herstellen kann. Er diktiert fünf Schreibern in 40 Tagen 94 Bücher, von denen 24 [die kanonischen Schriften] veröffentlicht, 70 aber nur den Weisen übergeben werden. Danach wird er in den Himmel entrückt.

**3. Charakter.** Für die drei ersten Visionen ist charakteristisch, daß sie das Problem der gegenwärtigen Lage zum Ausgangspunkt nehmen. Israels Unglück, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Herrschaft der Heiden, ist zwar bis zu einem gewissen Grade erklärlich aus der Sünde, die sich von Adam her wie eine Krankheit vererbt und gesteigert hat,

ist aber im letzten Grunde doch ein schweres Problem; denn wie konnte das Böse in Gottes Schöpfung Eingang finden, und warum hat Gott ihm nicht gewehrt? Warum straft er es nur an Israel und nicht an den Heiden? Warum dürfen die Heiden über Israel triumphieren? Und was wird aus den Verheißungen, die Israel empfangen hat? All diese Fragen sind für den Menschen unlösbar und werden ihre Lösung erst in der Endzeit finden. Deutlicher als in anderen Apokalypsen tritt so hervor, daß die Hoffnung aus der Verzweiflung an der Gegenwart geboren ist. Denn der gegenwärtige Aeon ist durch die Sünde so verderbt, daß in ihm kein Heil zu erwarten ist. — In der dritten Vision tritt daneben eine zweite charakteristische Eigentümlichkeit von IV Esra hervor, die starke Betonung, daß nur wenige das Heil gewinnen, die große Masse aber dem Verderben verfällt. Sympathisch berührt es, daß der Verfasser von tiefem Mitgefühl mit den Verlorenen erfüllt ist, einem Mitgefühl, das wesentlich in der eigenen Heilsunsicherheit wurzelt. Aber er hält dennoch daran fest, daß es so sein muß und so allein gerecht ist. Eben dadurch nähert sich sein Buch stark der eigentlichen Prophetie, denn es zwingt jeden Leser dazu, sich die Frage vorzulegen, ob er zu den Auserwählten gehören werde oder zu denen, die durch eigene Schuld verloren gehen, und treibt ihn dadurch dazu an, sich zu bekehren, solange es noch Zeit ist. Denn nach dem Tode tritt zwar noch nicht sofort das endgültige Gericht ein, aber es fehlt auch jede Möglichkeit zur Buße. — Die eschatologischen Erwartungen des Buches sind nicht einheitlich. Einerseits vertritt es die alte nationale Hoffnung auf die Wiederherstellung der Nation unter der Herrschaft des Messias, andererseits eine individualistische auf die Erlösung der Gerechten aus dieser bösen Welt und ihre Beseligung in einer neuen Welt. Beide sind gelegentlich so kombiniert, daß das nationale messianische Reich nur eine Uebergangszeit bildet; doch findet sich auch die Kombination, daß beide ineinander fallen. Auch im einzelnen finden sich mancherlei Verschiedenheiten. Man wird aber daraus nicht mit KABISCH und FAYE auf eine Mehrheit von Verfassern (vier oder fünf Quellen) schließen dürfen, wogegen besonders die überall hervortretende Gleichheit der Individualität des Verfassers und der Form spricht; man wird die Inkonzinnitäten vielmehr daraus erklären müssen, daß der Verfasser verschiedenartige apokalyptische Traditionen zu verarbeiten hatte. Hat er schriftliche Vorlagen benutzt, so hat er sie doch jedenfalls sehr selbständig verarbeitet.

4. Die **Datierung** des Buches hängt wesentlich von der Deutung des Adlgesichtes (Kap. 11—12) ab. HILGENFELD sah in den Flügeln des Adlers die Ptolemäer, in den drei Häuptern Caesar, Antonius und Octavianus, und verlegte daher die Abfassung in das Jahr 30 v. Chr. Dagegen spricht, daß der Adler nur ein einziges Reich repräsentiert, daß die Angaben, der zweite Flügel regiere doppelt so lange als irgendein anderer, und das erste Haupt sei auf dem Bette gestorben, nicht passen, und endlich und vor allem, daß

die ersten Visionen nur unter der Voraussetzung verständlich sind, daß Jerusalem vor kurzem zerstört ist. Ebenso unhaltbar ist die Deutung von LAURENCE, VAN DER VLIIS und LÜCKE auf das Römerreich von Romulus bis auf Caesar und die Ansetzung von IV Esra kurz nach Caesars Ermordung; denn auch hier bleibt die Stimmung der ersten Visionen unerklärt, und außerdem ist nicht einzusehen, welches Interesse die ältere römische Geschichte für den Autor gehabt haben sollte. Mit Recht stimmen fast alle Neueren darin überein, daß der Adler das römische Kaiserreich bedeutet (von Caesar an, so daß der zweite Flügel Augustus entspricht). Hier bereitet nun freilich die Einzeldeutung Schwierigkeiten. GUTSCHMID identifiziert die zwölf Haupt- und die sechs ersten Nebentügel mit den Kaisern bis Pescennius Niger, die drei Häupter mit Septimius Severus, Caracalla und Geta; er erhält so für das Adlergesicht das Datum 218 n. Chr. Doch hält er das Adlergesicht für einen Nachtrag; das eigentliche Buch verlegt er mit HILGENFELD in die Zeit um 30 v. Chr. Aehnlich deutet LEHIR, der jedoch die Hauptmasse des Buches in das letzte Viertel des 1. Jh. n. Chr. verlegt. Alle anderen deuten die drei Häupter auf die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian, und dazu stimmen allerdings die verschiedenen Einzelangaben: z. B. war in der Tat das Gerücht verbreitet, Domitian habe Titus getötet, Vespasian und Titus hatten die Zerstörung Jerusalems verschuldet, hatten also den Frevel nach jüdischem Empfinden auf den Gipfel getrieben. Freilich macht die weitere Erklärung Schwierigkeit, da wir für die Deutung der zwölf Hauptflügel schon die Usurpatoren mitrechnen müssen und für die Nebentügel dann in Verlegenheit kommen. Man muß dann entweder mit GUNKEL annehmen, daß der Verfasser ein System bietet, das aus verschiedenen überlieferten Einzelangaben gebildet war und daher in seiner Gesamtheit keine vollkommene Deutung verträgt, oder mit WELLHAUSEN, daß die Vision und ihre Deutung später ergänzt sind, um auf die weitere Entwicklung der Geschichte einigermaßen anwendbar zu bleiben. Ist die Deutung des dritten Hauptes auf Domitian richtig, so muß der Verfasser zu seiner Zeit (81—96) geschrieben haben. Dafür spricht besonders auch die Stimmung des ersten Teiles, in dem die durch die Zerstörung Jerusalems geschaffenen Probleme erörtert werden. Vielleicht lassen sich hierfür auch anführen die Datierung 31 (30 Jahre nach der Eroberung, runde Zahl) und einige zeitgeschichtliche Vorzeichen des Endes (56 die Erwartung der Wiederkunft Neros, 58 der Vesuvausbruch vom Jahre 79?, so WELLHAUSEN). Ueber das Verhältnis zur Baruchapokalypse vgl. § 186, a. Die mehrfach vertretene Annahme, die Visionen I—IV seien etwas älter (kurz nach 70), ist mindestens unnötig.

### § 186. Die Baruchapokalypsen.

Literatur: SCHREIER III S. 395 ff.; RYssel in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 402 ff.; BEER, RE <sup>XXI</sup> S. 249 ff. A. Die syrische Baruchapokalypse. Text:

Der am Schluß stehende Brief Baruchs an die 9 $\frac{1}{2}$  Stämme, der in der syrischen Kirche auch gesondert unter den kanonischen Büchern überliefert wird, ist bereits in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckt, ferner in LAGARDE, *Libri V. Test. apocryphi syr.* 1861 und in der Mosulbibel 1887f., in lateinischer Uebersetzung bei FABRICIUS, *Cod. pseudepigr. V. Test. II* S. 115 ff. Der vollständige Text: CERIANI, *Monum. sacra et prof. I 2* 1866 S. 73 ff. (latein. Uebersetzung, abgedruckt bei FRITZSCHE, *Libr. apoc.* 1871), V 2 1871 S. 113 ff. (syr. Text), *Translatio syra* Pescitto VT ex cod. Ambrosiano photolithographice 1876—83; CHARLES, *The apoc. of Baruch* 1896 (englisch). Griech. Fragmente (121-5 131-2, 11-12 141-2): GRENFELL and HENT, *The Oxyrhynchus Papyri III* 1903. — Abhandlungen: LANGEN, *De apoc. Bar. commentatio* 1867; EWALD, *Göttinger gel. Anz.* 1867 S. 1706 ff.; HILGENFELD, *ZwTh* 1869 S. 437 ff., 1888 S. 257 ff.; STABELIN, *JdTh* 1874 S. 211 ff.; RENAN, *Journ. des savants* 1877 S. 222 ff.; KNEUCKER, *D. B. Baruch* 1879 S. 190 ff.; ROSENTHAL, *Vier apokr. Bücher aus d. Zeit n. Schule Akibas* 1885 S. 72 ff.; KAHNICH, *Quellen d. Apok. Bar.* (*JdTh* 1892 S. 66 ff.); DEFAYE, *Les apocalypses juives* 1892; CLEMEN, *StKr* 1898 S. 227 ff.; WELLSHAUSEN, *Skizzen u. Vorarb. VI* 1899 S. 248 f.; SCHIEFER, *ZwTh* 1902 S. 327 ff.; LAGRANGE, *RB* 1905 S. 501 ff.

B. Die griechische Baruchapokalypse: slavischer Text: NOVAKOWITSCH 1886 (deutsch von BOXWETSCH, *Nachr. d. GGW* 1896 Heft 1); griechischer Text: JAMES, *Text and Studies ed. ROBINSON V 1* 1897 S. 83 ff. (deutsch von RYSSSEL in KAUTZSCH, *Pseudepigr.*).

**1. Allgemeines über Baruchschriften.** Unter dem Namen Baruchs, des Amanuensis Jeremias, sind eine größere Zahl von Schriften in Umlauf gesetzt. Von diesen ist eine bereits unter den Apokryphen besprochen (das „Buch Baruch“, § 172). Außerdem kennen wir eine „syrische“ Apokalypse Baruchs (Nr. 2—3), von der ein Stück (der Brief Baruchs an die 9 $\frac{1}{2}$  Stämme = Kap. 78—86) schon in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckt war, in fast vollem Umfang seit 1866 aus der Mailänder Peschito (einige kleine Fragmente sind auch griechisch erhalten) und eine zunächst 1886 aus einer slavischen Uebersetzung, dann 1897 auch aus einer griechischen Handschrift veröffentlichte „griechische“ Apokalypse Baruchs (Nr. 4). Handschriftlich erhalten, aber noch nicht ediert, sind weiter eine „äthiopische“ Apokalypse Baruchs (zu unterscheiden von der § 188, 16 erwähnten Schrift *Reliqua verborum Baruch vel Jeremiae*) und eine „slavische“ Vision des Baruch (beide christlich, vgl. RYSSSEL S. 403). Endlich haben wir noch einige Zitate aus sonst unbekanntem Baruchschriften.

**2. Die syrische Baruchapokalypse. Inhalt.** Sie erzählt in ihrem ersten Abschnitt (Kap. 1—12), Gott habe Baruch die bevorstehende Zerstörung Jerusalems angekündigt; am nächsten Tage hätten die Chaldäer die Stadt eingeschlossen, ein Engel hätte die heiligen Geräte des Tempels in der Erde verborgen, vier andere hätten dann die Stadt zerstört, worauf die Chaldäer sie plünderten; Jeremia hätte die Exulanten nach Babel begleitet, während Baruch auf den Trümmern zurückblieb und klagte. Im zweiten Abschnitt (Kap. 13—20) äußert Baruch verschiedene Bedenken über Gottes Walten, die dieser widerlegt, indem er ein Gericht über die Heiden ankündigt, auf den künftigen Aeon verweist, der den gerechten Ausgleich bringen werde, und sein jetziges Gericht durch die bewußte Gesetzesübertretung Israels rechtfertigt; zum Schluß stellt Gott weitere Offenbarungen in Aussicht. Im dritten Teil (Kap. 21—34) wird Baruch unter Zurückweisung seines

Kleinmuts mitgeteilt, es würden 12 Zeiten der Drangsal, jede mit einer besonderen Plage, über die ganze Erde kommen; dann würde der Messias erscheinen und zugleich das Heil für alle noch Lebenden; der Messias würde darauf zur himmlischen, Herrlichkeit zurückkehren, und alle entschlafenen Gerechten würden zu ewigem Heil auferstehen; alsdann verkündet Baruch den in Jerusalem Verbliebenen, der Tempel solle wieder gebaut, dann aber noch einmal zerstört werden, um eine Zeitlang in Trümmern zu liegen, bis er für alle Zeit in Herrlichkeit wieder erstehen würde. Der vierte Teil (Kap. 35—46) enthält die Zedervision und ihre Deutung: ein von mächtigen Bergen umgebener Wald wird durch eine unter einem Weinstock entspringende, bald zum reißenden Strom werdende Quelle hinweggeschwemmt; zuletzt fällt eine Zeder; der Weinstock nimmt die Stelle des Waldes ein und kündigt der Zeder an, daß auch sie zur Strafe für ihre Bosheit vernichtet werden solle: sie verbrennt, und ihre Asche wird fortgeschwemmt; den Weinstock aber umgibt eine Wiese voller nie welkender Blumen. Der Wald ist ein Bild des vierten Weltreiches, die Zeder sein letzter König, den der Messias (= Weinstock) vernichten wird. Baruch ermahnt in Gottes Auftrag die Ältesten des Volkes. Im fünften Abschnitt (Kap. 47—52) erhält Baruch nach Vorbereitung durch Fasten und nach einem Gebet eine neue Offenbarung über die Drangsale der letzten Zeit, auf die das Gericht folgt, über die verklärte Leiblichkeit der auferweckten Gerechten und über die Herrlichkeit des Paradieses, in das sie aufgenommen werden. Der sechste Abschnitt (Kap. 53—76) enthält die Vision von den schwarzen und hellen Wassern nebst ihrer Deutung: aus einer Wolke strömen in zwölfmaligem Wechsel reichliche schwarze und geringere helle Wasser, zuletzt noch einmal schwarze mit Feuer vermischte, die alles verwüsten; dann leuchtet ein Blitz auf, heilt die Erde und herrscht über sie, während zwölf Sterne sie umringen: auf Baruchs Gebet wird ihm der Engel Ramael gesandt, um ihm das Gesicht zu deuten: das erste schwarze Wasser symbolisiert die Sünde Adams und ihre weitere Entwicklung sowie das dadurch über die Welt kommende Leid bis zur Sintflut; das folgende helle Wasser symbolisiert die Zeit der Patriarchen, das nächste dunkle die Sünden der Völker bis zur Bedrückung Israels durch die Aegypter usw.: das elfte schwarze Wasser ist das Unglück, das durch die Babylonier über Zion kam: das zwölfte helle Wasser bedeutet die folgende Wiederherstellung, die Zeit, wo Zion wieder gebaut und der Kult wieder im Gange ist: das letzte dunkle Wasser deutet auf die letzten schlimmen Zeiten; der Blitz bedeutet das Kommen des Messias, der alle Feinde Israels vernichtet; alle andern Völker unterwerfen sich ihm und genießen unter seinem Regiment das höchste Glück: zum Schluß wird Baruch beauftragt, das Volk zu belehren, dann soll er vom Gipfel eines Berges aus die ganze Welt überblicken und schließlich zum Himmel entrückt werden. Im siebenten Abschnitt (Kap. 77—87) ermahnt Baruch seine



Volksgenossen und schreibt auf ihre Bitte auch zwei Briefe; den einen sendet er an die  $9\frac{1}{2}$  Stämme durch Vermittlung eines Adlers, den andern schickt er durch drei Männer an die Exulanten in Babel; der erste dieser Briefe wird im Wortlaut mitgeteilt.

**3. Ursprung.** Der syrische Text ist zweifellos eine Uebersetzung aus dem griechischen, von dem uns unbedeutende Fragmente erhalten sind. Die Ursprache des Buches aber war, wie WELLIHAUSEN und RYSEL wahrscheinlich gemacht haben, hebräisch oder aramäisch. Die Abfassung fällt nach 323, wo bereits die Zerstörung des Tempels durch Titus erwähnt ist, in die Zeit nach 70 n. Chr. Für die genauere Bestimmung der Abfassungszeit kommen in Betracht die Zeitangabe in 282 und das literarische Verhältnis zu IV Esra und PAPIAS. Aber in 282 sind Text und Deutung zu unsicher, um Schlüsse zu gestatten. Daß zwischen der syr. Apoc. Bar. und IV Esra ein Verhältnis der literarischen Abhängigkeit besteht, ist bei der vielfachen Berührung in den Gedanken und selbst in der Formulierung zweifellos; doch ist streitig, auf welcher Seite die Priorität liegt: während die meisten älteren Kritiker und von neueren GUNKEL die Priorität auf seiten von IV Esra sehen (wahrscheinlich mit Recht), urteilen KABISCH, CLEMEN, WELLIHAUSEN, RYSEL und weniger sicher auch SCHÜRER umgekehrt. Ob die mit 295 merkwürdig zusammentreffende Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit der Endzeit bei PAPIAS (cf. IRENAEUS V 333f.) auf Benutzung der syr. Apoc. Bar. beruht oder auf gleicher Abhängigkeit von einer andern Quelle, ist ebenfalls nicht sicher zu entscheiden. — Nach KABISCH, DE FAYE und CHARLES wäre unser Buch aus verschiedenen, teils vor, teils nach 70 n. Chr. entstandenen Quellen zusammengearbeitet; doch liegt für diese Annahme kein genügender Grund vor, da die Inkonzinnitäten der eschatologischen Gedanken durch die Notwendigkeit erklärt werden können, disparate Traditionsstoffe zu verarbeiten. — Der Schluß des Buches scheint zu fehlen. Man vermißt die Mitteilung des Briefes an die Exulanten in Babel (der uns jedoch vielleicht im apokryphen Baruchbuch erhalten ist, § 172,3) und den Bericht darüber, wie Baruch die Welt überblickt und dann zum Himmel aufgenommen wird; doch mag das Fehlen dieses Berichtes dadurch zu erklären sein, daß Baruch selbst darüber nur in Form einer Ankündigung Mitteilung machen konnte.

**4. Die griechische Baruchapokalypse** berichtet nach ORIGENES (De princ. II 36) von dem, was Baruch bei einer Entrückung in den sieben Himmeln sah. Der erhaltene griechische Text aber erwähnt nur fünf Himmel, ist also wohl eine freie Bearbeitung des Originals. Noch kürzer ist der slavische Text, der gar nur zwei Himmel erwähnt und wahrscheinlich nur ein Auszug aus dem griechischen Text ist. Unser Buch berührt sich in der Idee der Reise durch die Himmel mit dem Henochbuch und in Einzelheiten besonders mit dem slav. Henoch. Ebenso besteht eine Beziehung zur syri-

sehen Baruchapokalypse; vielleicht wollte der Verfasser die durch syr. Apoc. Bar. 76 in Aussicht gestellten kosmischen Offenbarungen ausführen. Auf die besonders in der Ueberschrift hervortretende Abhängigkeit von den Paralip. Bar. (§ 188, 16) ist kein Gewicht zu legen, da die Ueberschrift wahrscheinlich erst später beigelegt ist (sie fehlt im slavischen Text). Aus der Abhängigkeit von der syr. Baruchapok. einerseits, der Erwähnung durch ORIGENES andererseits ergibt sich als Abfassungszeit das 2. Jh. Die Grundschrift ist jüdisch: doch hat sie eine christliche Uebearbeitung erfahren, so besonders in Kap. 4, wo der Weinstock zu Jesus Christus in Beziehung gesetzt und auf die Verwendung des Weines im Abendmahl angespielt wird, und in Kap. 12, wo Berührungen mit der Paulusapokalypse vorliegen.

### § 187. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

**Literatur:** SCHÜRER 4H S. 339 ff.; SCHNAPP in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 458 ff.; BEER, RE XVI S. 253 ff. — Text: GRABE, Specilegium patrum I 1698 (mehrfach reproduziert); SINKER 1869 (dazu Nachtrag 1879); CHARLES 1908. — Abhandlungen: NITZSCH, Commentatio crit. de Test. XII Patr. 1810; RITSCHL, Entstehung d. altkath. Kirche 1857 S. 172 ff.; KAYSER in REUSS-CUNITZ, Beitr. z. d. theol. Wissenschaften 1851 S. 107 ff.; VORSTMAN, Disquisitio de Test. XII Patr. origine et pretio 1857; HILGENFELD, ZwTh 1858 S. 395 ff., 1871 S. 302 ff.; VANHENGEL, De Testamentis der twaalf Patriarchen (Gottgeleerde Bijdragen 1860); GEIGER, Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben 1869 S. 116 ff., 1871 S. 123 ff.; SCHNAPP, D. Test. d. zwölf Patr. 1884; PICK, The Test. of the twelve Patr. (Lutheran Church Rev. 1885 S. 161 ff.); BALJON, Theol. Studiën 1886 S. 208 ff.; CONYBEARE, On the jewish authorship of the Test. of the twelve Patr. (JQR 1893 S. 375 ff., vgl. ebenda 1896 S. 260 ff., 471 ff.); PREUSCHEN, D. armenische Uebersetzung d. Test. d. zwölf Patr. (Zeitschr. f. d. neutestl. Wissensch. 1900 S. 106 ff.); BOUSSET ebenda S. 141 ff.

**1. Erhaltung.** Die von ORIGENES zitierten Testamente der zwölf Patriarchen, die ursprünglich hebräisch geschrieben sein dürften, sind uns in einer griechischen, armenischen und altslavischen Uebersetzung erhalten. Zum Test. Levis besitzen wir auch Fragmente eines ausführlicheren Textes in aramäischer und griechischer Sprache (ed. PASS und ARENDZEN, JQR 1900 S. 651 ff., CHARLES und COWLEY, JQR 1907 S. 566 ff. und CHARLES 1908), die wohl auf ein hebräisches Original zurückgehen. Dagegen dürfte das hebräische Test. Naphtalis, das GASTER in den PSBA 1894 S. 33 ff., 109 ff. herausgab, kaum original sein (vgl. KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 458 f., 489 ff., wo auch eine Uebersetzung gegeben ist; weiteres bei SCHÜRER S. 350 f.).

**2. Inhalt.** Das Buch berichtet, daß jeder der zwölf Söhne Jakobs kurz vor seinem Tode seine Söhne versammelt, ihnen einzelnes aus seinem Leben als warnendes Beispiel oder als nachahmenswertes Vorbild erzählt und entsprechende Mahnungen daran anknüpft; in diese sind gewöhnlich Weissagungen der Zukunft eingeflochten. Die Erzählungen schließen sich an die Nachrichten der Gen an, bereichern sie aber durch haggadische Elemente und durch Visionsberichte (z. B. Levi 2–3: eine visionäre Reise durch die sieben Himmel), stehen mit ihnen gelegentlich auch im Widerspruch. Die Mah-

nungen entsprechen in der Regel genau der Erzählung, schärfen aber auch die Treue gegen das Gesetz und die Unterordnung unter Levi und Juda als die geistlichen resp. weltlichen Führer ein. Die Weissagungen kündigen, oft unter ausdrücklicher Berufung auf das Henochbuch, den künftigen Abfall und dessen Bestrafung durch Zerstreung unter die Heiden an, schließen aber gewöhnlich mit einem Ausblick auf das endliche Heil, wobei oft deutlich auf Jesus hingewiesen wird.

3. Die eben erwähnten unverkennbar **christlichen Elemente** in den Weissagungen haben lange Zeit als Beweis für den christlichen Ursprung der Test. gegolten, und man stritt nur darüber, welcher Richtung der Verfasser zuzuweisen wäre. Dem widerspricht aber, daß die Hauptmasse des Buches zweifellos jüdischen Charakter trägt: welches Interesse ein Christ an der haggadischen Ausschmückung der Geschichte der zwölf Patriarchen, besonders aber an der starken Betonung des levitischen Priestertums gehabt haben sollte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Mit Recht hat daher SCHNAPP, der 1884 die schon 1698 von GRABE vertretene These jüdischen Ursprungs und christlicher Ueberarbeitung erneuerte, allgemeine Zustimmung gefunden. Doch stützte er sich bei der Abgrenzung der christlichen Zusätze zu sehr nur auf inhaltliche Kriterien, noch dazu teilweise unter falscher Deutung des Textes, und nicht auch auf die handschriftlichen Zeugnisse. Die Folge ist, daß seine Ausscheidungen zu umfangreich ausgefallen sind. Oft sind nur einzelne Worte zu streichen, wo er ganze Sätze beseitigt. Zwar weisen alle Textzeugen christliche Zusätze auf, aber die einen nur diese, die andern nur jene, und nur in wenigen unbedeutenden Fällen versagt ihr Zeugnis (vgl. besonders BOUSSET und CHARLES). Christliche Zusätze finden sich besonders in Ruben 6, Sim. 6, 7, Levi 2, 3 (Erweiterung einer Vision über drei Himmel zu einer solchen über sieben Himmel) 4, 14, 16, Juda 24, Sebul. 9, Dan 6, Napht. 4, 8, Asser 7, Joseph 19, Benjamin 3, 9-11. Umstritten ist die Frage, ob alle christlichen Zusätze auf eine Hand zurückgehen (so SCHNAPP und BOUSSET, welcher annimmt, sie seien am Rande eines Exemplars beige-schrieben und dann von Abschreibern in verschiedenem Maße in den Text aufgenommen), oder ob die Bearbeitung allmählich und von verschiedenen Händen vollzogen wurde (so CHARLES).

4. **Verschiedene Schichten in der jüdischen Grundschrift.** Aber auch nach der Ausscheidung der christlichen Zusätze ist das Buch noch nicht einheitlich. Verschiedene Abschnitte sind nur mangelhaft in den Zusammenhang eingefügt. Z. B. ist die Vision Levis (Levi 2-6 Anfang) mit dem Kontext nur ganz lose durch einen Satz in Kap. 5 verknüpft, und der Aufbau würde durch ihre Ausscheidung nur gewinnen. In der Josephgeschichte fehlt es an der rechten Ordnung; SCHNAPP und andere betrachten hier Kap. 1-10 a und 10 b-18 als Parallelberichte aus zwei Quellen (CHARLES will der Schwierigkeit durch Umstellung abhelfen: Kap. 1, 10-16, 2-9.

17 ff.). Die weissagenden Stücke hat SCHNAPP durchgängig für spätere Zusätze erklärt, so daß das Buch ursprünglich nur geschichtlich unterbaute Mahnungen enthalten hätte. Dafür kann man in einigen Fällen allerdings den unvermittelten Uebergang aus der Mahnung in die Weissagung anführen: doch geht SCHNAPP in der Durchführung seiner These wohl zu weit. Von größter Wichtigkeit ist die von BOUSSET und CHARLES beobachtete verschiedene Beurteilung Levis und Judas: während sie im allgemeinen den andern als Führer und Vorbilder hingestellt und durch das ganze Buch verherrlicht werden, finden wir in manchen Abschnitten eine scharfe Verurteilung derselben (Levi 10. 14 ff. Dan 5 teilweise, Juda 21 ff.). Vermutlich ist also die Grundschrift, die selbst schon infolge von Benutzung verschiedener Quellen nicht streng einheitlich gewesen zu sein braucht, durch Bearbeitungszusätze erweitert, und zwar nach und nach von verschiedenen Händen.

**5. Datierung.** Während man das Buch früher gewöhnlich in das I. Jh. n. Chr. verlegte, ist jetzt ein weit früherer Ursprung allgemein anerkannt. Die Grundschrift ist wahrscheinlich zur Zeit des Johannes Hyrkanus (135–104), und zwar noch vor seinem Bruch mit den Pharisäern, verfaßt. Der Autor kennt das levitische Fürstengeschlecht der Makkabäer und ist sein begeisterter Anhänger (Ruben 6. Levi 8, Dan 5). Speziell auf Johannes Hyrkannus führt wohl die freilich entstellte und oft als christliche Interpolation betrachtete Stelle in Levi 8, wo Levi die drei Aemter des Königs, Priesters und Propheten zugeschrieben werden (cf. JOSEPHUS, Ant. XIII 107). Als Quellen dienten dem Verfasser haggadische Traditionen, die teilweise auch im Buche der Jubil. verwertet sind (vgl. z. B. Juda 3 ff. mit Jubil. 34), und wahrscheinlich auch das in aramäischen und griechischen Fragmenten erhaltene Testament Levis. — Die jüngere Schicht, die sich durch die scharfe Verurteilung Levis und Judas charakterisiert, wird am besten in die Zeit des Pompejus verlegt. In dem Urteil über die Priesterfürsten reflektiert sich der gegen Ende der Regierung des Johannes Hyrkanus eingetretene Bruch mit den Pharisäern und den Frommen genau so wie in den jüngeren Teilen des Buches Henoch und in den Psalmen Salomos. Bestimmtere zeitgeschichtliche Anspielungen finden sich besonders in Juda 22 und Sebulon 9, wo Spaltungen und Streitigkeiten zweier Könige (Aristobul II und Hyrkan II) und der Uebergang der Herrschaft an Fremde (die Römer, oder die Herodianer?) erwähnt werden. Einzelne Nachträge mögen aus noch späterer Zeit stammen; doch wird man kaum über 70 n. Chr. hinausgehen dürfen, da die von der Zerstörung des Tempels handelnden Stellen, soweit sie nicht christliche Zusätze sind, sämtlich nicht auf die römische, sondern auf die babylonische Periode zu gehen scheinen.

### § 188. Nachlese pseudepigraphischer Literatur.

Das folgende Verzeichnis schließt sich an die Zeitfolge der behandelten Personen an. Die relativ bedeutenderen Werke sind durch einen der Nummer vorgesetzten Stern hervorgehoben. Näheres über die aufgeführten Schriften siehe bei SCHÜRER Bd. III und bei BEER, RE <sup>3</sup> XVI S. 229 ff.

\*1. **Liber antiquitatum biblicarum**, fälschlich PIBLO zugeschrieben, behandelt die Geschichte von Adam bis Saul, besonders ausführlich die der Richterzeit; verfaßt nach 70 n. Chr. in hebräischer Sprache, erhalten in einer lateinischen Uebersetzung (SCHÜRER S. 384 ff.).

\*2. Ein apokryphes **Adambuch** wird erwähnt in den Constit. apost. VI 16 und im Apokryphenverzeichnis ed. MONTFAUCON etc. (SCHÜRER S. 358). Nach manchen Neuere ist es erhalten in den gemeinsamen Teilen zweier christlicher Adambücher, nämlich eines griechischen, fälschlich als „Apocalypsis Moysis“ bezeichneten, und einer lateinischen „Vita Adae et Evae“ (beide in Parallelkolonnen übersetzt von FUCHS in KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 506 ff.). Auch die übrigen christlichen Adambücher gehen vielleicht teilweise auf eine jüdische Grundlage zurück (SCHÜRER S. 396 ff., BEER S. 263 f.).

3. Ein **Lemechbuch** erwähnt das Verzeichnis der Apokryphen von MONTFAUCON etc. (SCHÜRER S. 358); es ist nicht erhalten.

\*4. Eine **Apokalypse Abrahams**, wohl das in der Stichometrie des NICEPHORUS erwähnte Buch Ἀποκάλυψις, nur in slavischer Sprache erhalten, erzählt, daß Abraham zur Belohnung seiner Ablehnung des Götzendienstes seines Vaters in einer Vision in den Himmel entrückt wird und Offenbarungen namentlich über die Geschichte seiner Nachkommen erhält; in Kap. 29 Spuren christlicher Bearbeitung; erste Erwähnung in den Clem. Recogn. I 32 (SCHÜRER S. 336 ff., BEER S. 253).

5. Eine **Inquisitio Abrahae**, in der die guten und bösen Engel über Abrahams Geschick stritten, erwähnen ORIGENES und NICETAS; nicht erhalten (SCHÜRER S. 337).

6. Ein **Testament Abrahams** erzählt, daß er sich weigert zu sterben, daß der Erzengel Michael ihn vergeblich abrufen will, der Tod ihm aber schließlich überlistet; in Kap. 10-11 ist eine Vision eingelegt. Erhalten ist die Legende in einer längeren und einer kürzeren Version in griechischer Sprache und in einer Reihe von Uebersetzungen; von den letzteren verbinden die koptische, arabische und äthiopische mit dem Testament Abrahams das des Isaak und das des Jakob. Der jüdische Ursprung und die Abfassungszeit sind umstritten (SCHÜRER S. 338, BEER S. 253).

7. Die **πρῶτος ἐπιτομή Ἰακώβου**, erwähnt bei ORIGENES, der einige Sätze (Aussprüche Jakobs) aus ihr anführt, und in der Stichometrie des NICEPHORUS, nicht erhalten (SCHÜRER S. 359 ff., BEER S. 256).

8. Auf einer jüdischen, an Gen 41 45 ff. anknüpfenden Legende beruht

das christliche Buch über **Joseph und Aseneth**. Es erzählt von Aseneths Bekehrung, ihrer Verheiratung mit Joseph und einem Versuch des Sohnes Pharaos, sie mit Hilfe einiger Brüder Josephs ihrem Manne zu entreißen. Es ist griechisch, lateinisch (vollständig und in einem Auszug) und in mehreren andern Sprachen erhalten. Das jüdische Apocryphum erwähnt ORIGENES (SCHÜRER S. 399 ff., BEER S. 262 f.).

9. In dem griechischen **Testament Hiobs** erzählt Hiob, der wie bei ARISTEAS und in der Unterschrift der LXX zum biblischen Hiobbuch als König der Edomiter aufgefaßt ist, kurz vor seinem Tode seinen Söhnen die Geschichte seiner Bewährung in der Anfechtung durch den Satan, den er durch die Zerstörung eines Götzentempels gereizt hatte: zum Schluß scheidet er unter den Gesängen seiner drei zu Prophetinnen gewordenen Töchter. Es ist streitig, ob das Buch jüdischen oder christlichen Ursprungs ist; die jetzige Form ist sicher christlich (SCHÜRER S. 406 f.).

10. Die **Βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως**, **Apocrypha et secreta Moysi**, der **βίβλος λόγων Μωσέως** und die **διαθήκη Μωσέως** sind nur dem Titel nach bekannt, falls sie nicht teilweise mit dem Buch der Jubiläen und der Assumptio Mosis (§ 178. 184) identisch sind (SCHÜRER S. 302, BEER S. 256). Die **Apocalypsis Mosis**, die TISCHENDORF 1866 veröffentlichte, ist tatsächlich ein Adambuch (cf. Nr. 2).

11. Von einem Buch über **James und Jambres** (oder Mambres), die beiden ägyptischen Zauberer, die Mose entgegentraten, wissen wir durch ORIGENES etc. Die Legende taucht aber schon erheblich früher bei heidnischen und christlichen Schriftstellern auf (II Tim 3s), gehört also schon der vorchristlichen Zeit an. Ein Fragment scheint in einer lateinischen Handschrift erhalten zu sein (SCHÜRER S. 402 ff., BEER S. 263).

12. Das Buch **Eldad und Medad** (Modad) wird bereits im Hirten des HERMAS zitiert. Nach dem Targ. Jon zu Num 11 26 ff. sollen Eldad und Medad besonders über den letzten Angriff Magogs auf Israel geweissagt haben. Das Buch ist nicht erhalten (SCHÜRER S. 360 f., BEER S. 256).

13. Die **Apokalypse des Elias** (**Ἠλίαις προφήτης**, **Ἠλίω ἀποκάλυψις**), aus der nach ORIGENES das Zitat I Cor 29 stammt (nach EPIPHANIUS auch Eph 5 14), die also aus vorpaulinischer Zeit stammen muß, galt lange als gänzlich verschollen. Neuerdings ist ein längeres Zitat in einer epistola Titi discipuli Pauli gefunden; es „schildert die Strafen der Sünder im Jenseits, die immer an dem Gliede des Körpers gestraft werden, mit dem sie sich versündigt haben“ (SCHÜRER). Eine christliche Bearbeitung dieser jüdischen Eliasapokalypse soll nach STEINDORFF in einem koptischen, in der Unterschrift als Eliasapokalypse bezeichneten Fragment erhalten sein. Aber weder dürfte das Stück wirklich eine Eliasapokalypse sein, da von Elias in der dritten Person gesprochen wird, noch kann es auf eine jüdische Grundlage zurückgeführt werden, da es durch und durch christlichen Charakter trägt. Ueber

das Alter einer erhaltenen hebräischen Apokalypse des Elias herrscht Streit: nachahmndische Zeit oder Mitte des 3. Jh. (SCHÜRER S. 361 ff. 367 f., BEER S. 251 f.).

**14.** Die **Apokalypse Sephanjas** kennen wir näher nur durch ein Zitat bei CLEMENS ALEXANDRINUS, nach dem Sephanja in den fünften Himmel entrückt wurde und dort die *ζόροι* genannten Engel sah. Vielleicht hängt damit eine in zwei koptischen Dialekten fragmentarisch erhaltene Sephanja-apokalypse zusammen (freilich gibt sich nur ein Stück deutlich als solche zu erkennen, doch gehören beide höchst wahrscheinlich zu ein und derselben Schrift). In ihr wird der Seher über die jenseitigen Aufenthaltsorte und Geschicke der Gerechten und der Gottlosen orientiert.

**15.** Aus einem hebräischen **Apocryphum Jeremiae** soll nach HIERONYMUS das Zitat Mt 27<sup>9</sup> stammen, nach einigen auch Eph 5<sup>14</sup>. Eine Mt 27<sup>9</sup> enthaltende Prophetie Jeremias findet sich in der koptischen und äthiopischen Bibel (SCHÜRER S. 369, BEER S. 252).

\***16.** Die *παραλειπόμενα Ἱερεμίου προφήτου* sind griechisch, äthiopisch (hier auch **Reliquia verborum Baruch** genannt), armenisch und slavisch erhalten. Sie erzählen, daß Jeremia auf Gottes Befehl die Tempelgeräte vergräbt und die Exulanten nach Babel begleitet, während Baruch auf den Trümmern Jerusalems zurückbleibt. Ein Aethiopier Abimelech ist vor der Eroberung der Stadt von Jeremia ausgesandt, um Feigen zu holen, dabei aber in einen tiefen Schlaf verfallen, aus dem er erst nach 66 Jahren erwacht. Er trifft dann den Baruch, der nun an Jeremia nach Babel schreibt, das Volk solle die Fremden aus seiner Mitte entfernen, dann werde Gott es heimführen. Der Brief, dem eine Probe der 66 Jahre hindurch frisch gebliebenen Feigen beigelegt ist, wird durch einen Adler nach Babel gebracht. Jeremia führt nun das Volk heim; diejenigen aber, die ihre heidnischen Weiber nicht entlassen wollen, nimmt er nicht in die Gemeinde auf. Sie gründen nach längerer Irrfahrt die samaritanische Gemeinde. Jeremia entschläft während eines Opfers, erwacht aber nach drei Tagen wieder und verkündet die Erlösung durch Jesus Christus, weswegen ihn das Volk steinigt. Der weissagende Schluß ist ein christlicher Anhang, der Hauptteil der Schrift aber jüdisch. Das Buch ist von der syrischen Baruchapokalypse abhängig, daher wohl um 100 n. Chr. oder wenig später verfaßt; späteren Ursprung schließt die Uebernahme durch die Christen aus (SCHÜRER S. 393 ff., BEER S. 262).

**17.** Die Bücher **Ἀρξαζόρι**, **Ἰεζεκιήλ** und **Δανιήλ** kennen wir nur dem Namen nach; doch vgl. zu Ἀρξαζόρι griech. Dan 14 (§ 170,4, SCHÜRER S. 357 ff., BEER S. 252 f.).

## Sachregister.

Büchertitel, in denen ein Eigenname vorkommt, suche man unter letzterem, z. B. Assumptio Mosis unter Mose. Wo Kapitel- und Paragraphenzahlen zusammenstoßen, sind die letzteren durch ein vorge-setztes Kolon gekennzeichnet. Verweise findet man auch da, wo die Materie unter dem betreffenden Stichwort nicht ausdrücklich angeführt, aber mit Hilfe der dort angegebenen Stellen leicht zu finden ist.

- Abkürzungen im MT 20 5 21 2a.  
 Abraham, Apokalypse des 188 4, Inquisitio des 188 5, Testament des 188 6.  
 Abschreiber und Abschriften, Verhältnis zur Vorlage: Allgemeines 19 1, formale Aenderungen 20, materiale Aenderungen 21; Versen 20 2.5 21 2; halbbewußte Aenderungen 21 3, bewußte Aenderungen 21 4-6; modernisierende Tendenz 20 6 21 3a 28 3; Verwischung sprachl. Unterschiede 28 2-3; Vertauschung der Gottesnamen 35 2d.  
 Achikargeschichte 143 5c 167 3.  
 Adambücher, pseudepigraphie 188 2.  
 Aaron b. Mose b. Ascher s. Ben Ascher.  
 Akiba 3 2b 11 2 16 2.  
 Akrosticha 154 5 157 5 c, c 159 2a.  
 Aktenstücke als Quellen 31 4.  
 Akzente 7 2 Anm. 1ed 29 1, doppelte 8 5.  
 Alexandrinischer Kanon 24 5 26 2.  
 Alexandrinischer Text s. Septuaginta.  
 Altlateinische Uebersetzung s. Vetus Latina.  
 Ἀρζζζζζ s. Habakuk.  
 Amos, Persönliches 130 1a, Zeit 130 3b, Analyse d. Buches 130 1-3, Charakter nach Form 130 5a und Inhalt 130 5b, Entstehung d. Buches 130 6, Aufnahme in d. Sammlung d. Proph. 141 5d.  
 Anordnung d. Bücher s. Bücher.  
 Antiquitatum biblicarum liber 188 1.  
 Apokalypsen, Kanonizität 24 4d, einzelne s. unter deren Namen.  
 Apokalyptik, ihr Wesen 97 13.  
 Apokryphen, Allgemeines 1 2 26 2.3 162, d. einzelnen Bücher 163-175, vgl. unter deren Namen.  
 Aquila 3 2b.3 11 2 12 1.3 15 4 16 2.  
 Arabische Uebersetzungen 9 3c 12 3 14 4.5 16 7.  
 Aramäische Schrift 29 3, Sprache u. ihr Einfluß auf d. Hebräische 28 1, Uebersetzungen s. Targum.  
 Archetypus d. hebr. Handschriften? 3 2.3, 3ed 1.6 27 2.  
 Aristeas, Verf. von ἀριστεύου 10 3.  
 Aristeasbrief 10 1 177.  
 Aristobol, Philosoph 10 1.  
 Armenische Uebersetzung 14 7.  
 Asaphsalmen 155 2 156 2bd.  
 Ἀσκλητά 25 2.  
 Asteriskus 12 2 13 3d 15 4.  
 Aethiopische Uebersetzung 14 4.  
 Baruch, Amanensis Jeremias 97 6 114 5 119 1, Herausgeber d. Buches Jer 111 7 119 3.  
 Baruch-Apokalypsen: äthiopische 186 1, griechische 186 4, slawische 186 1, syrische 186 2-3.  
 Baruch, apokryphes Buch 18 1 142, vgl. Jeremia (Prophet).  
 Baruch, reliqua verborum 188 16.  
 Ben Ascher u. Ben Naphtali 41ac 51ed 73b.4 22 1.  
 Buch des Frommen s. Liedersammlungen.  
 Buch der Kriege Jahwes s. Liedersammlungen.  
 Bücher, äußere Form 20 1, Verteilung auf Rollen 20 2, Zerlegung 8 2ad 20 2, Verbindung anonymer Bücher mit den vorhergehenden 20 2, Gruppierung und Anordnung im Kanon 8 1.2 23 4 24 1 141 5ab, inhaltliche Gruppierung 27 3.  
 Buchstaben, Formen 3 2a 6 1.2.7c 7 2 20 3, Ausbildung u. Einführung der Quadratschrift 20 3, Finalbuchstaben 20 4, eigentümlich geschriebene Konsonanten 20 8, Buchstabenvertauschungen 21 2.  
 Bundesbuch (Ex 21-23), Tradition über Abfassung durch Mose 33 3, Quellenzugehörigkeit 39 5bc, 8a, Analyse 39 5b, Abfassungsort und -Zeit 59 5ab, Alter und Herkunft seiner Rechtssätze 59 5c, Aufnahme in JED 60 6c, Bearbeitung 39 8c, Verhältnis zu D 43 11.  
 Bundesbuch des Jahwisten 39 5a.



- Bundesworte des J 33 3 39 5a, 7b, des E 39 5c, 7ab.
- Canticum s. Hoheslied.
- Cappellus, Lud. 22 3, 4.
- Chokhmäliteratur s. Weisheitsliteratur.
- Chronik, Name 82 1, Kanonizität und Stellung im Kanon 82c 24 4a 26 1, Zusammenhang mit Esr-Neh 31 1b 88 2 89 3, Zerlegung in zwei Bücher 82ad 82 1; Inhalt und Disposition 82 2; Charakteristik 83 1–7; Vergeltungsdogma 83 2, kultgeschichtliche Theorie 83 3, Erbauungstendenz 83 4, Änderungen der Ueberlieferung aus andern Gründen 83 5, Sprache und Stil 83 7; Analyse und Vergleich mit Parallelberichten 85–87; Quellenangaben des Chronisten; Übersicht 84 1, midraschartige Quellen 84 3; Ergebnisse der Quellenanalyse 85 1, 2 86 6 87 1–10 88 2, Benutzung des kanon. Königsbuches 84 4; der Chronist als Redaktor 88 3; Abfassungszeit 85 4b 88 1–2; Bearbeitung 88 4, keine Änderung baalhaltiger Namen 21 6; Versionen 10 3, 1 16 5 17 3; historischer Wert 83 6 85 2b.
- Chronistisches Geschichtswerk 31 1b 95 8–10, Arten der Quellen 31 2–7, Verwertung der Quellen 31 10; vgl. Chronik, Esra-Nehe-mia.
- Chronologie im Pentateuch bei E 34 3, Pg 54 3, 6 55 4 60 7b; in Jos 63 1, Jud 65 3b, 4 66 5, 7, Reg 77 1–6 81 2, 3b, Jer 114 3, Ezech 121 2a–c, Dan 139 1, 2, 3bc 140 2a.
- Correctoria der Vulgata 18 3.
- Custodes linearum 20 5 21 2a.
- Cyrrillus, Constantinus 14 9.
- Daniel** (kanonisch), Inhalt 139 1, Legendenhaftigkeit der Erzählungen und deren Herkunft 139 2 140 3c, die Weissagungen 139 3, die verschiedenen Ansichten über die Abfassung 140 1, Einheitlichkeit? 140 2, Abfassungszeit 140 3, Chronologie 139 3b 140 2a, Geschichtskennntnis 139 2, 3b, Sprachenwechsel 140 2b, Stellung im Kanon 82c 24 3a, griechische Uebersetzungen 10 4 11 3.
- Daniel** (außerkanonisch); pseudopigr. Buch D, 188 17; Zusätze zum kanon. Buch D.; Uebersicht 170 1, Kanonizität 26 1, Gebet Asarjas und Lobesang der drei Männer 170 2, 4 Anm., Susanna 170 3, Bel und Drache 170 4 u. Anm.
- Davéké han-nikküd wehan-neginóth* 4 1c.
- David als Psalmdichter 24 4c 155 2b,c, Aufzählung der Davidpsalmen 155 2a, Davidpsalmensammlungen 156 1c, 2c, 4, 5a, Echtheitsfrage 157 1–3; sonstige Lieder Davids 157 3, vgl. Stellenregister zu II Sam 1 19 ff. 3 33 f. 23 1 ff.
- Deboralied 27 1 66 5b.
- Dekalog, zwei Texte 19 2 59 1b, Urdekalog? 59 1c, Autor nicht Mose 59 1a, Charakter und Abfassungszeit 59 1c, Quellenzugehörigkeit 39 5b,c, 6, Einfügung in das Dtn 43 1c 46 5b, in Ex 20; 39 6, Bearbeitung durch Rp 60 7b; Ex 31 19 ff. kein Dekalog 39 7b.
- Deuterojesaja, Name im weiteren Sinn 98 1 107–111, im engeren Sinn 97 12 98 3 107–109; Jes 40–55; Inhaltsübersicht 107 1, Disposition 107 2c, Charakteristik nach Inhalt 107 2 und Form 107 3, die Ebel-Jahwe-Stücke 108 (vgl. besonderes Stichwort), Verfasser nicht Jesaja 109 1, Abfassungszeit und -Ort 109 2–4, spätere Uebearbeitung 109 5, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d, Verbindung mit Protojesaja 20 2; vgl. Tritojesaja.
- Deuteronomium, Namen 32 1, Inhalt 32 1, Quellenverteilung 43 1; vgl. Deuteronomische Quelle u. Pentateuch.
- Deuteronomische Quelle (D) 1, im Dtn: a. Ausscheidung 43 1; Disposition 43 2; Analyse von Dtn 1–30; 43 1–13 (Gesetz 43 5–11, Rahmen 43 2–1, 2, Ergebnis und Aufbau 43 13, Genaueres in Absatz 1b, von Dtn 31–34; 43 14, Uebersicht über die Ergebnisse der Analyse 44 4; Charakteristik nach Inhalt 47 1 und Form 47 2; Vereinigung mit JE 60 6.
- b. Das Gesetz und sein Rahmen, mosaische Autorschaft? 33 2–4, Verhältnis zum Bundesbuch 43 11; Gruppierung der Gesetze 43 7a; das Urdeuteronomium 43 7b–9 43 1a, Abfassungszeit 45 4, Absicht des Verfassers 45 5, Auffindung und Einführung durch Josia 45 1–3; die gesetzliche Nebenquelle 43 10 44 4a, ihre Einarbeitung in das UrDtn 46 4b; sonstige gesetzliche Nachträge 43 8 44 4a 46 6; spätere Ausgaben mit Rahmen; Allgemeines 43 13 44 4, D<sup>2a</sup> 46 3, D<sup>2b</sup> 46 2, D<sup>2c</sup> 46 1, ihre Erweiterungen 44 1b 46 5, ihre Vereinigung 46 7.
- 2, in Jos: D<sup>2</sup> (= D<sup>2a</sup> des Dtn) die Hauptquelle 61 4 64 2b,c, Ausscheidung 62 1–20, Ergebnis 62 21, Sekundäres 64 3.
- Deuteronomisches Geschichtswerk, Umfang 31 1a, Quellenarten 31 5–7, Arten ihrer Verarbeitung 31 8–10, Entstehung 95 5–7, Kanonisierung 24 3a,c.
- Deuteronomische Redaktion s. Pentateuch, Josabuch, Richterbuch, Samuelsbücher, Königsbücher.
- Deuteriosacharja, Name 97 12, Abgrenzung 137 1, Inhalt 137 5, Entstehungszeit 137 6, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d, Verbindung mit Protosacharja 20 2.
- Dialekte des Hebräischen 28 2.
- Dikdúké hat-t'óanim* 4 1c 5 2c.
- Disharmonien im MT 6 1 7 4 19 2.

Dogmatische Korrekturen s. Korrekturen.  
 Doxologien 21 4b 119 5d 130 6 134 3c 141 4b 152 3.  
 Druckausgaben des MT 5 2, der Versionen s. unter deren Namen und unter Polyglotten, Rabbinische Bibeln.  
 Ebed-Jahwe-Stücke, das Problem und seine Lösungen 108 1. Deutung des Ebed 107 2b 108 2, Verhältnis zu Deuterofesaia nach Inhalt 108 3 vgl. 5 und Form 108 4, Abfassungszeit 108 1b, 5.  
 Ecclesiastes s. Koheleth.  
 Ecclesiasticus s. Sirach.  
 Einteilung des Kanons 24 1, des Textes 8 1–7 23 4.  
 Eldad und Medad 188 12.  
 Elias Levita 4 1d 22 3 23 4, 5.  
 Elias (Prophet), Apokalypse des 26 1 188 13.  
 Eliasgeschichte 89 1–3, 5 141 1.  
 Elisageschichte 89 1, 2, 4–8 141 1.  
 Elohist, Name 34 2 35 1; Ausscheidung 37 1–3 38 1 39 1, 2, 5 42 1, 2 43 1b 62, ob über Josua hinausreichend? 65 5 66 1d, Schichtenanalyse 37 5 38 3 39 3, 7 42 5 62 3, Ergebnisse der Analyse 35 3c 44 3 62 2d; Gesetze in E 39 5b–d, 7 a, Verhältnis zum Bundesbuch 59 5a; Charakter des E: mit J Gemeinsames 48 1–3, Unterschiede von J: Allgemeines 51 1, Sprache und Stil 51 2, Erzählungsstoff 49, 51 3 63 2, Theologie und Ethik 51 4 63 2, gelehrtes Element 51 5; Heimat und Zeitalter, allgemein 59 1–2 51 3f, Fragmente der ältesten Schicht (E<sup>1</sup>) 52 1a, die Hauptschicht (E<sup>2</sup>) 52 1, die jüngsten Stücke (E<sup>3</sup>) 52 2 vgl. 59 2c; Verbindung mit J im Pentateuch 60 5, Einarbeitung in Jos 64 2b, 5; Benutzung durch D<sup>a</sup> 46 3 63 3, durch D<sup>b</sup> 46 2, durch P 54 9 63 4.  
 \**En haš-kōrē* 4 4c.  
 Ergänzungshypothese (Pentateuch) 31 4 vgl. 6, 8b.  
 Erweiterungen des Textes 21 4.  
 Esra, seine Bedeutung in der jüdischen Tradition; Wiederherstellung der heil. Schriften 23 3, Einführung der Quadratschrift 29 3b und der *Puncta extraordinaria* 6 7a, letzter inspirierter Schriftsteller 23 2 24 4b, Schöpfer des Kanons 23 4; Esras Gesetzbuch; Umfang 57 4a 58 2 69 4, Herstellung 58 1, Einführung 55 5 91 1, 4; Esras Memoiren 91 1, 4, 6, 9 vgl. Esra-Nehemia-Buch.  
 Esra-Bücher: *Εσδραζ α'* (= III Esdras) 89 1 163; *Εσδραζ β'* (= I Esdras = kanon. Esra) und *Εσδραζ γ'* (= II Esdras = Neh) = Esra-Nehemia-Buch; *Εσδραζ δ'* (= IV Esra) 185, 186 3.  
 Esra-Nehemia-Buch, Namen 89 1, Verhältnis zum Chr 31 1b 89 1, Zerlegung in zwei

Bücher 8 2ad 89 1, Stellung im Kanon 8 2c, griechische Uebersetzungen 10 4, Verhältnis zu III Esr (*Εσδραζ δ'*) 163 1, 2, Fehlen in manchen syrischen Bibeln 17 3 26 1; Inhalt 89 2; Esr 1–6; historisch-kritische Probleme 90 1, Echtheit und Datierung der Urkunden 90 2–4, die aramäische Tempelbauquelle 90 5–6, die hebräische Tempelbauquelle 90 7, die chronistische Redaktion 90 8; Esr 7–Neh 13; Analyse 91 1–5, Uebersicht über ihre Ergebnisse 91 6, die Redaktion 91 7–8, Datierung der Memoiren Esras und Nehemias 91 9.  
 Ester, Name und Inhalt 93 1, Charakter 93 2, Ungeschichtlichkeit 93 3, Ursprung des Purimfestes und der Esterlegende 93 4–8, Abfassungszeit 93 9, sekundäre Erweiterungen im kanonischen Text 93 10, apokryphe Zusätze 17 1, Kanonizität 24 4a 25 3, griechische Uebersetzung 10 3 93 9, 10 17 1, Targume 16 5, Fehlen in manchen syrischen Bibeln 17 3 26 1.  
 Ethianpsalmen 155 2 156 2c.  
 Eusebius, Herausgeber d. hexaplar. LXX 12 4a.  
 Exodus, Namen 32 1, Inhalt 32 4, Analyse 38–40 3, MT und LXX 40 3; vgl. Pentateuch.  
 Ezechiel (Prophet), Name 121 1, persönliche Verhältnisse 127 1, pathologische Anlage 97 3 127 2, Wirksamkeit 127 3–4, Charakteristik und Bedeutung 127 5, Verhältnis zu Pg 55 1, 2a 126 3 und Ph 56 3; vgl. Ezechiel (Buch).  
 Ezechiel (kanonisches Buch), Disposition und Inhalt 121 1, Analyse 122–125, die Datangaben des Buches 121 2a–c, Zeitbestimmung undatierter Stücke 121 2d, chronologische Verteilung der Einzelstücke 127 2, 4, Echtheitsfrage 121 3–6 122 bis 125 [passim] 126 2, 3, Rückgang des Buches auf mündliche Reden? 121 4, Zusammenstellung der Einzelstücke durch Ezechiel 121 5 126 1 127 4, spätere Bearbeitung und Entstehung mehrerer Rezensionen 97 7 121 c 122–125 [passim] 126 2, Ausgleichung der Rezensionen und Schlußredaktion 126 3, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d, Stellung in ihr 8 2c 141 5a, Kanonizität 24 5, Zustand des Textes 121 7.  
 Ezechiel, pseudopigr. Buch 188 17.  
 Firkowitsch 5 1c.  
 Fragmentenhypothese 34 3 vgl. 5, 6, 8b.  
 Fragmententargum 16 3.  
 Fremdländische Stoffe (Einflüsse und Parallelen) in JE 49 2 53 2, im Bundesbuch 59 5c, in Pg 51 9 55 1, in der Simeongeschichte 67 1, in Ester 93 1, 5, in Jona 94 3, in der eschatologischen Prophetie 97 13 Anm. 124 6c, in Prov 143 5c, in Hiob 147 1,

- in Koh 151 2, in Cant 160 6, in Tobith 167 3.
- Gänaz** 24 5.
- Gematria** 54 6 57 3 59 1 70 1a 143 6ab.
- Genesis** (kanonische), Namen 32 1, Inhalt 32 1, Analyse 36–37; vgl. Pentateuch.
- Genesis**, kleine (λαπτύ, γένεσις) s. Jubiläen.
- Georgische Uebersetzung** 14 8.
- Geschichtsbücher** 27 3a 31–35. Gruppierung 31 1, deuteronomisches Geschichtswerk 32–81 (vgl. besonderes Stichwort), chronistisches Geschichtswerk 82–91 (vgl. besonderes Stichwort), prophetische Geschichtsbücher 81 24 3ac 61–81 vgl. 84 3; vgl. die Titel der einzelnen Bücher.
- Geschichtsschreibung**, ihre Quellen: Allgemeine 31 2, Urkunden 31 3, andere Aktenstücke 31 4, amtliche Journale 31 5, Memoiren 31 6, volkstümliche Tradition 31 7, deren Verarbeitung 31 8–10, gelehrte Forschung (Midrasch) 31 10; Entwicklung der Geschichtsschreibung: vorliterarische Ueberlieferung 95 1, erste Blüte 95 2, vorderonomische Literatur Judas 95 3, nordisraelitische Literatur 95 4, deren Aufnahme in Juda 95 5, dtn. Bearbeitung 95 6, nachexilische Bearbeitung des dtn. Geschichtswerkes 95 7, nachexilische Behandlung der älteren Geschichte (Midrasch) 95 8, Behandlung der nachexilischen Geschichte 95 9, das chronistische Geschichtswerk 95 10.
- Gesetze**, Uebersicht über die im Pentateuch enthaltenen 32 3, Sichegesetz Josuas 39 7a 43 13b 62 23, Gesetz Hammurabis 43 13b 59 5c; vgl. Bundesbuch, Bundesworte, Dekalog, Deuteronomische Quelle, Heiligkeitsgesetz, Opfertora, Priesterkodex, Reinheitstora.
- Gesetzestafeln**, J unbekannt 39 2 Anm. 5, bei E 39 5b 54 9, bei Rje 39 6, bei 1<sup>2</sup>b 46 2, bei Rd 39 7b, bei Pg 54 9.
- Gesetzliche Literatur**, ihre Entwicklung: Allgemeines 96 1, erste Gesetzesaufzeichnungen 96 2, vorderonomische Gesetzbücher 96 3, die der dtn. Periode 96 4, priesterliche Arbeiten 96 5; vgl. Gesetze.
- Gothische Uebersetzung** 14 10.
- Gottesnamen**, Gebrauch (und Wechsel) im Pentateuch 33 5 34 2 35 2d, bei J 36 2b 3 51 5, bei E 38 3 51 5, bei D 47 2, bei Pg 54 3, 9; in Jos 64 2b, in Jud 66 c. 7. 9 67 3, in Sam 72 2b, in Est 93 2, in Jona 94 4, in Jes 105 2 109 1, in Dan 140 2d, in Hiob 146 2a, in den Psalmen 156 1b, 3; Kerē für 777 6 s. Schreibung mit hebräischen Buchstaben in griechischen Handschriften 20 3b, Wiedergabe von 777 bei Lucian 15 3b, dogmatische Korrekturen mit Bezug auf Gottesnamen 21 6.
- Græcus Venetus** 11 5.
- Gratsche Hypothese** 31 7 60 1.
- Griechische Uebersetzungen** 10 15; vgl. Aquila, Græcus Venetus, Hesychius, Lucian, Quinta, Samareitikon, Septima, Septuaginta, Sexta, Symmachus, Theodotion.
- Habakuk**, Inhalt 131 1, das Problem von Kap. 1–2 und seine Lösungen 134 2, Analyse von Kap. 1–2: 131 3, das Gebet Habakuks 134 1, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d; pseudopigr. Buch Habakuk 170 1 188 17.
- Haggada** 16 3 5 21 1c.
- Haggai**, Buch 136, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d; Psalmendichter nach LXX 155 2a.
- Hagiographen** s. Ketubim.
- Halacha** 16 2 3 21 1c.
- Hammurabi**, Gesetz des 43 13b 59 5c.
- Handschriften**: 1. hebräische, Allgemeines 32 4 1–3 51 6 5 20 3–7 21 2 3d, 4c vgl. Varianten; einzelne Handschriften: nicht erhaltene Musterkodizes 44 b, Cod. Aaron b, Mose b, Aseher 44 c 51 c, Berlin Or. qu. 680; 44 a 7 3a 8 2c, Kairo Cod. proph. der Karäersynagoge 51 c, London Or. 4445; 51 c, Brit. Mus. 15251 vom Jahre 1448; 8 2d, Cod. des Mose b, Aseher 51 c, Pentateuch von 734/5? 51 c, Petersburg proph. post. vom Jahre 916; 51 c 6 7 2, Petersburg B 19a vom Jahre 1009 (= Tschulfutkale 3) 44 a, Cod. Renschlini vom Jahre 1105/6; 16 1, samaritanische 9 2.
2. der LXX 12 3 13 1–2 15 1 20 3b 26 2.
3. der übrigen Versionen, der Apokryphen und Pseudopigraphen, vgl. die betreffenden Stichworte.
- Haphtaren** 8 7.
- Heiligkeitsgesetz**, Name 56 1, Inhalt 41 4a, Analyse 41 4b–e, versprengte Stücke 42 3 56 4 58 1, Uebersicht über den Umfang 44 1, Charakteristik nach Form 56 1 und Inhalt 56 2, Verhältnis zu D 56 2b und Ezechiel 56 3, Redaktion 41 4c–e 56 1, 3, 4, Abfassungszeit 56 3, Kombination mit Pg 41 4b 58 1.
- Hemanpsalm** 155 2 156 2c.
- Hienochbücher** 183 1, äthiopisches 183 2–7 (Bilderreden 183 2, 4, astronomisches Buch 183 5a, Hirtenvision 183 5b, Traumgeschichte 183 5b, Wochenapokalypse 183 5c, noachische Stücke 183 2, 3, 6), slavisches 183 8.
- Hesychius**, LXX-Rezension 12 1c 14 3 15 3c.
- Hexapla** 12 1–3.
- Hexaplarische Notizen** 9 3a 12 3, Septuaginta 12 2, 3, 4 11 6 7 15 3a, 4, Zeichen 12 2, 3, 4a 11 2, 7 15 3a, 4.
- Hexateuch** 32 2; vgl. Pentateuch, Josua.
- Hieronymus**, Revision der lateinischen Bi-

- bel 142 181-2, Stellung zum Kanon und zu den Apokryphen 263 162 1, über Metrik 30 1, über griechische Übersetzungen und Hexapla s. unter deren Namen.
- Hiob** (kanonisches Buch), Herkunft der Hiobgeschichte 147 1, Volksbuch von Hiob? 146 2a; das Problem des Dichters; verschiedene Auffassungen 147 2, nicht ein theoretisches 147 3, sondern ein praktisches 147 4, Art seiner Behandlung 147 4a-c, Ergebnis 147 4d, dessen Rechtfertigung durch Prolog und Epilog 147 4e; das Buch: Disposition 145 1, Inhalt 145 2-8; formalkritische und inhaltliche Erörterung einzelner Stücke; Prolog 145 2 146 2a 147 2a, 4ae, Sataustücke des Prologs 146 2b 147 4e, Reden des Eliphaz, Bildad und Sophar 145 3bdf, 4ace, 5a-c 146 3 147 3c, 4, Reden Hiobs 145 3aceg, 4bdf, 5bd-f 146 3 147 3b, 4a-c, der dritte Gesprächsgang 145 5 146 3, die Rede über die Weisheit 145 5e, 146 3e 148 5b, die Reden Eliphaz 145 6 146 4 147 3d 148 5c, die Reden Jahwes und Hiobs Widerruf 145 7 146 5 147 3e, 4e 148 5a, der Epilog 145 8 146 2a 147 3f, 1e; Abfassungszeit 148 1-3; Bearbeitung 148 5; Kanonizität 26 1, Stellung im Kanon 8 2e; Versionen 10 3 142 16 1, 5, 7, Verhältnis von MT und LXX 146 6; Beurteilung der Dichtung 148 1.
- Hiob**, Testament des 188 9.
- Hiskia** als Autor resp. Sammler biblischer Bücher 24 1e 143 6b, sein Psalm 79 7c, sein Testament 179 3.
- Historische Literatur** s. Geschichtsbücher, Geschichtsschreibung.
- Hohelied**, Name 160 1, Auffassungen; allegorische resp. typische Deutung 160 3, einheitliche lyrische Dichtung 160 4, Drama 160 5, Sammlung von Liebes- und Hochzeitsliedern 160 6; Analyse der Sammlung 160 7, nicht salomonisch 161 1, wirkliche Entstehungszeit 161 2-3, Heimat 161 4, Sprache 161 2, Kanonizität 21 5.
- Hosea**, der Prophet; Name 128 1, persönliche Verhältnisse (Ehe) 128 2b, Lebenszeit 128 2a, Charakteristik 128 7; das Buch: Inhalt 128 1, Echtheitstragen; die Heilswissagungen 128 3, die Judastellen 128 4, sonstige Bearbeitungsspuren 128 5, Entstehung des Buches 128 6, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d, Text-erhaltung 21 7.
- Inschriften** 20 2a, 1, 5, 6 28 2 52 1a 99 1, 2.
- Inspiration** 23 2, 3 24 1 25 1, 2 26 2a 97 1, 2.
- Interpunktion** 8 5 9 2 20 1.
- Isaak**, Testament des 188 6.
- Itala** 11 2.
- Itala sopherim* 6 9.
- Jahwist**, Name 34 2 35 1, Ausscheidung 36 1 37 1-3 38 1 39 1, 2, 5a 42 1, 2, 5b, c 61 5 (62 2) 64 1 66 1, ob auch in Jud 2 ff.? 65 5, Schichtenanalyse 36 2-3 37 4 38 2 39 4, 7b 59 2b 62 17 66 1e, Ergebnis der Analyse 35 4 44 2 62 21, Gesetze in J 39 5a, 6, 7, Charakteristik; mit E Gemeinsames 48 1-3, Unterschiede von E; Allgemeines 51 1, Sprache und Stil 51 2, Erzählungsstoff 49, 51 3 63 1, 2, Theologie und Ethik 51 4, gelehrtes Element 51 5; Heimat und Zeitalter, allgemein 50 1-2 51 3f, Entstehung von J 53 1 63 1, von J<sup>2</sup> 53 2; Verbindung mit E im Pentateuch 60 5, Einarbeitung in Jos 64 2a, 5; Zurückdrängung durch E 95 5, Benutzung durch P 63 4.
- Jakob** (Patriarch), Segen des 59 2ab, Testament des 188 6.
- Jakob b. Chajjim** 4 4e 5 2e-e 8 7.
- Jakob** von Edessa 14 6.
- Jannes** und **Jambres** 186 11.
- Jason** von Cyrene 165 1.
- Jeduthapsalmen** 155 2.
- Jehowist**, Name 35 1, Vereinigung von J und E 60 3, 5.
- Jehowistische Literatur**, allgemeiner Charakter 48 1-3, Herkunft der Stoffe 49 1-4, Zeitalter 50 1-2 60 3, 5a; vgl. Elohist, Jahwist, Jehowist.
- Jekutiel** 4 4e.
- Jeremia** (Prophet), Name, Herkunft und Berufung 120 1, Zeitgeschichte 113 1, Wirksamkeit 120 2-7, Charakteristik 120 8, angeblicher Autor seines Prophetienbuches 24 4e (vgl. Jeremiabuch, kanonisches), der Königsbücher 24 4e, der Thren 24 4e 159 1ab, eines Psalms 155 2a, des apokryphen Briefes Jeremiae 173, pseudepigrapher Schriften 188 15, 16.
- Jeremiabuch**, kanonisches [apokryphe und pseudepigraphie Jeremiaschriften s. unter Jeremia (Prophet)], Disposition 113 1 114 1d, Inhaltsübersicht 113 2-5, allgemeine Analyse 114, Einzelanalyse 115 bis 118, Datangaben des Buches 114 3, 4, chronologisch geordnete Übersicht über die Einzelstücke 120 1-7, Ich- und Erstücke 114 6, Diktate Jeremias und Nachträge anderer 111 6, 7, die Urolle vom Jahre 603/2; 97 6 114 5 119 1, weitere Diktate Jeremias 119 2, Herausgabe mit biographischem Anhang durch Baruch 114 7 119 3, weitere Bearbeitung, Entstehung mehrerer Rezensionen und Teilbücher 112 2 114 1-2 117 2 119 1, Dubletten 114 1ab, Eindringen zweckter Materials 119 5, Ergänzungen aus Reg 97 7 117 2 111 7d, Vereinigung der Rezensionen 114 1 119 6, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d, Stellung im Kanon 8 2e 141 5a, MT und LXX 19 2 112 1-2.
- Jeruschalmi** s. Targum.

- Jesaja (Prophet), Name 99 1, persönliche Verhältnisse 105 1, Zeitgeschichte 99, Jesajazählungen in Reg 79 7b-e 81 1b, Charakter seiner Predigt nach Inhalt 105 2 und Form 105 4, Geschichte seines Wirkens 105 3, angeblicher Autor historischer Werke 84 1.3, Martyrium und Himmelfahrt (Pseudepigraph) 179; vgl. Jesajabuch.
- Jesajabuch, 1. Kap. 1—66: Disposition 98 1-3, Zusammensetzung aus mehreren Büchern 20 2 98 1.3, Stellung im Kanon 82 c 141 5a; vgl. Deuterjesaja, Tritojesaja.
2. Kap. 1—39: Disposition 98 2, Inhalt und Analyse 100—104, Entstehung des Buches aus Teilsammlungen 100 1 101 1.10 103 6 106 1, teilweise von der Hand Jesajas 100 1.5 ef 103 6, deren Ergänzung 101 16 103 6 106 2, das echte Material in chronologischer Ordnung 105 3, Fehlstück über das unechte Material 106 2, Vereinigung der Teilsammlungen 106 3, Anfügung eines historischen Anhangs 97 7 106 3, sukzessive Aufnahme in die Sammlung der Prophetenschriften 141 5d.
- Jesus Sirach s. Sirach.
- Joel, Inhalt 129 1, verschiedene Auffassungen von Kap. 1—2: 129 2, Sammlungscharakter 129 3a, Teilungshypothesen 129 3b, Charakter und Abfassungszeit 129 4, Aufnahme in die Prophetensammlung und Stellung in ihr 141 5bd.
- Jona, Inhalt 94 1, Analyse 94 4, Charakter und Zweck 94 2, Vorgeschichte des Stoffes 94 3, Abfassungszeit 94 5, Zugehörigkeit zum Midrasch der Königsbücher? 94 5, Aufnahme in die Prophetensammlung und Stellung in ihr 141 5bd.
- Jonadabs Söhne als Psalmdichter 155 2a.
- Jonathan s. Targume.
- Joseph, Gebet des 188 7, Joseph und Aseneth 188 8.
- Josephus, Stellung zum Kanon 26 2a vgl. 24 4b, Verhältnis zu LXX 10 3.5 12 1b 15 4, s. Stellenregister.
- Josia, Gesetz des 45 1-2.
- Josua als biblischer Autor 24 1 c 33 1.2 61 2, sein Gesetzbuch 39 7a 43 13b 62 2a.
- Josnabuch, samaritanisches 93 Ann.; kanonisches 61—64: Verhältnis zum Pentateuch 32 2 61 3 64 1, Verfasser nicht Josua 61 2, Inhalt und Einteilung 61 1, Analyse 62 1-23, ihr Ergebnis 62 24, wesentlich dtm. Charakter 61 1; Hauptquelle D<sup>2</sup> (= D<sup>2a</sup> des Dtm) 61 4, ihr Umfang 62 21, ihr Charakter und Verhältnis zu E 63 3, ihre Erweiterungen 64 3; Quelle P: Umfang und Schichten 62 21, Inhalt, Charakter, Verhältnis zu E und D 63 1; Quelle E: Umfang 62 24, Inhalt und Charakter 63 2; Quelle J: Umfang 61 5 62 21, Verhältnis zu E 63 1 vgl. 2; Redaktion: Verhältnis zu der des Pentateuchs 61 1, ihr Verlauf 64 2, Kombination von D<sup>2</sup> mit P<sup>2</sup> 61 1, Einarbeitung von E 61 2b.5, von J 64 2a.5, von P 61 5; Text des Buches 61 6; Paralipelschnitte in Jud 66 1 e.2.5a 67 3.
- Journale, amtliche, als Quellen 31 5 76 3b.
- Jubiläen, Buch der 178.
- Judas Makkabaens, Sammel der Ketubim? 24 4a.
- Judicum über s. Richterbuch.
- Judith Buch 168.
- Kabbala* = Nebi'im und Ketubim 25 2.
- Kanon, 1. offizieller jüdischer: Umfang und Einrichtung 8 1-2 23 1 24 1; Entstehung: verschiedene Traditionen darüber: allgemein-jüdische 23 2, nach IV Esr 23 3, nach Elias Levita 23 1, Kritik 23 5; Sammlung und Kanonisierung: Allgemeines 24 1, der Tora 24 2, der Nebi'im 24 3, der Ketubim 24 1; Entwicklung des Kanonbegriffs 23 1 24 1 25 1-2, kanonisches Ansehen der Tora 24 2 25 1, der prophetischen Redebücher 24 3b 25 2, der prophetischen Geschichtsbücher 24 3 c 25 2, der Ketubim 25 2; die Abgrenzung des Kanonischen und Nichtkanonischen 24 4b-4.5 25 2, Streit über die Kanonizität einzelner Bücher und endgültige Abgrenzung des Kanons 24 5; Ablehnung der Apokalypsen 24 4d.
2. andere Stellungen zum Kanon: die Sadduzäer 24 5 26 1, die Laien 26 1, die hellenistischen Juden 24 5 26 1.2 vgl. 60 8, die Samaritaner 24 5 60 8 61 3, die christlichen Kirchen 26 1.3 vgl. 2 1 c.2b.4a, unser Urteil 25 3 vgl. 1 2.5.
- Kapitelteilung 8 3.
- Keilschrift, älteste Literatur in ihr? 27 4.
- Ketib und Kerē 41 1a, 52 c 63.5.7 c.8 74 a 9 2 20 8.
- Ketubim Abgrenzung und Einteilung 8 1-2, Anordnung 5 1 c 8 2 c, Verteilung auf Rollen 20 2, Sammlung, Kanonisierung und kanonische Schätzung vgl. unter Kanon, Kinavers 29 4.
- Klagelieder, Buch der, Namen 158 1, tonnelle Charakteristik 158 2, Inhalt und Analyse 158 3, Abfassung durch Jeremia? 159 1, Entstehung der Einzellieder 159 2 und der Sammlung 159 3, Stellung im Kanon 8 2a 20 2 159 1a, Kanonizität 24 4a, Gebrauch im Kultus 24 4a 159 1a.2a.
- Koheleth, Namen 149 1, Inhaltsübersicht 149 2, kritische Analyse: Widersprüche in der Lehre 150 1, Lösung durch Dialoghypothese 150 2a, durch Zwei-Seelen-Hypothese 150 2b, durch Überarbeitungshypothese 150 2c, durch Kombination der Zwei-Seelen- und der Überarbeitungshypothese 150 3, das Problem

- der Anordnung 150 4, Verhältnis des Verfassers zu Koheleth 150 5a, die Identifizierung Koheleths mit Salomo 150 5b, der zweite Epilog 150 6; Charakter des Buches nach Form 151 1 und Inhalt 151 2, Verhältnis zu andern Schriften 151 3, zeitgeschichtliche Anspielungen 151 4, Abfassungszeit 151 5 vgl. 1-4, Abfassungsort 151 6, Kanonizität 24 5, griechischer Text 11 2.
- König-bücher**, Namen 75 1, Disposition 75 2, Inhaltsübersicht 75 3-5; Analyse: Allgemeines 76, Spezielles 78-80; die Chronologie; Angaben über die Regierungsdauer 77 1-1, Synchronismen 77 5-6 81 2, 3b; die Quellen: Allgemeines 76 3, die Jerusalemquelle von Sam 78 2, die Salomoquelle 78 3-81 1a, die Königshroniken von Israel und Juda 76 3 81 1a, Elias- und Elisageschichte 80, 81 1b (vgl. besondere Stichworte); Uebersicht über weitere Quellen 81 1b; das erste dtm. Königsbuch: sein Rahmenschema 76 1 81 2, seine Quellenbenutzung und sein Plan 76 3-4 81 2, sein Abschluß 76 2; die Fortführung und Ergänzung 76 2 81 3, ihre Quellen 81 1b; Aufriß der Entstehung des Buches 76 6; Verhältnis zu den Sammelbüchern 68 1 78 2a, zur Chronik 84 1 87 1-10 88 2; Zerlegung in zwei Bücher 8 2a d 68 1; M<sup>1</sup> und LXX 77 6 Anm. 2 78 1 79 2; vgl. *Midrash Regum*.
- Konjekturen** 19 2e.
- Konsonanten** s. Buchstaben.
- Koptische Uebersetzung** 14 3.
- Korachpsalmen** 155 2 156 2b 4c.
- Korrekturen**, 1. des Textes durch Abschreiber s. Abschreiber, durch die Schriftgelehrten 6 6 21, dogmatische 6 6 8 9 2 11 4 21 4c 6 141 4g 150 1b, ethisch-ästhetische 21 6, grammatische 6 8; Grundsätze für moderne Textkorrektur 19 3, metrische Textkorrektur? 19 4; vgl. Textkritik.
2. des Inhalts der Uebersetzung 31 10 83 2-5 95 8, der Prophetien 141 4.
- Lateinische Uebersetzungen** s. *Vetus Latina*, *Vulgata*.
- Lemechbuch** 188 3.
- Lesebücher** 26 3.
- Leviticus**, Namen 32 1, Inhalt 32 1, Analyse 40 1 41 1-1, 5a; vgl. Pentateuch.
- Liedersammlungen** 27 3i 152-161 vgl. Psalter, Klagelieder, Hohelied; Buch des Frommen 27 1 73 1b 78 5a, Buch der Kriege Jahwes 27 1 33 1 52 1a 66 5b.
- Literatur**, israelitisch-jüdische, einstiger Umfang 27 1, Gründe der geringen Erhaltung 27 2, Gattungen und deren Vertreter im AT 27 3; zeitlicher Anfang 27 4, Charakter der historischen Literatur 31, deren Entwicklung 95, die gesetzliche Literatur und ihre Entwicklung 96, die prophetisch-apokalyptische Literatur 97 7-13 141, die Weisheitsliteratur 142; vgl. die Namen der einzelnen Werke; Sprache der alttestamentlichen Literatur 28, Poesie und Prosa 29, 30.
- Liturgisches**: Schriftlesung in der Synagoge 8 2b c 7 16 1, 2 21 4b 24 5, gottesdienstliche Verwendung der Psalmen 24 4a 153 2, 3, der Threni 24 4a 159 1a, 2a, der Megilloth 8 2c, liturgische Beischriften zum Text der Bücher 155 5, vgl. Doxologien; Musik und Gesang im Kultus 153 1.
- Lucian**, Rezension der LXX 12 4b 14 2, 4, 9, 10 15 2, 3b; vgl. *Ulcian*.
- Luther**, Stellung zum Kanon 26 3 162 1.
- Lysimachus**, Uebersetzer von Ester 10 3 93 2.
- Makkabäerbücher**, erstes 164, zweites 165, drittes 166, viertes 181.
- Maleachi**, Name des Propheten 138 2, Name und Inhalt des Buches 138 1, Kritisches 138 4, Verhältnis zu D und P 138 3, 1, Zeit der Prophetie 138 3, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d.
- Manasse**, Gebet des, 169.
- Mannel du lecteur** 4 4c.
- Mar Abbas** 14 6.
- Massora**, Name 3 1, magna, parva, marginalis, finalis 4 3, Aufgabe 4 1, 2, mündliche Tradition 4 2, schriftliche Fixierung 4 3, Geschichte der Massora 4 1, orientalische 4 4a 7 3b und occidentalische Massora 4 4c 7 4, *Textus receptus* der Massora 4 4c 5 2c, Sammlungen von Massora in einzelnen Werken 4 3, 4c, massorethische Notizen in Handschriften 4 3 5 1b c, Hilfsmittel zum Studium 4 4d. — Massora zum Targum Onkelos 16 2, zur Peschito 17 4.
- Massorëth ham-massorëth* 4 4d 22 3.
- Massorëth scjaj lat-torä* 4 4c.
- Massorethen** 3 2a, 3 41-3, Schulen 3 3 4 4a 7 3, Autoritäten und ihre Werke 4 4c.
- Massorethischer Text**, Name 3 1, Entstehung: Archetypushypothese 3 2, ihr nur beschränktes Recht 3 3, Differenzen der verschiedenen massorethischen Texte 4 4a 6-8 passim, allmählicher Sieg der occidentalischen Massora und Ben Aschers unter Kompromissen 4 4a 7 1, Herstellung eines *Textus receptus* durch die Drucke 5 2d; Handschriften 5 1 (vgl. Stichwort Handschriften), Drucke 5 2; **Konsonantentext**: Buchstabenformen, gewöhnliche 6 1 und eigentümliche 6 2, Worttrennung 6 3, Vokalbuchstaben 6 1, Varianten 6 5, Spuren kritischer Bearbeitung: *Tikkun söpherim* 6 6, *Puncta extraordinaria* 6 7a, *Nun inversum* 6 7b, *Ketib* und *Qerë* 6 8, *Šitür söpherim* und

- Schirin* 69; Punctuation: Alter 71 22 a, Systeme 72 vgl. 44a 71 a, ihre Feststellung 42, Schuldifferenzen 73, Kompromißcharakter der rezipierten Punctuation 74 207; Einteilungen des Textes: Bücher und Buchgruppen 81-2, Kapitel 83, Simparaschen 84, Verse 85, Stichen 86, liturgische Abschnitte 87; Beurteilung des MT 217 222; Verhältnis zum Urtext und den Uebersetzungen s. unter Urtext und den Namen der Uebersetzungen.
- Mazkir* 76 ab 78 l.
- Megilloth, Name 201, Stellung im Kanon 82 b c, Reihenfolge 82 c.
- Me'ir hal-Lewi b. Todros 41 c.
- Memoiren als Quellen der Geschichtsbücher 31 c.
- Mesrop 147 s.
- Messianische Weissagungen. Allgemeines 97 10.11.13.
- Methodius 149.
- Metobelos 122.
- Metrik, wesentliches Kriterium der Poesie 295, Fehlen einer genügenden Ueberlieferung 301, neuere Systeme 302-7, Verwendung in der Textkritik 191, in der höheren Kritik 295 97 ad; vgl. zu den einzelnen Büchern.
- Micha, der Prophet 1321, Inhalt des Buches 1322, Analyse von Kap. 1-3: 1323, von Kap. 4-5: 1324, von Kap. 6-7: 1325, Entstehung des Buches 1326, Aufnahme in die Prophetensammlung 1415d.
- Midrasch, Wesen 3110 867 95 s., Pfleger der Midraschliteratur die Weisen der nachexilischen Zeit 1422, Midraschliteratur: Allgemeines 95 s., Gen 14: 591, Pg 54 c, in P: 573, in Jud 19-21: 6612, in I Sam 17-18: 707a, in Reg 792d 811b, Midrasch zur Davidgeschichte 8623a,c, zur Salomogeschichte 871a, zum Königsbuch 8412 874-7 (Ruth und Jona Teile desselben? 922 945), über Propheten 843b, Quelle von Ester 936, in Jer 38: 1172, in Dan 1704.
- Minchath Schaj* 44c 52c.
- Mocha, Rabbi 71.
- Mosche b. Ascher 51c.
- Mosche b. David b. Naphtali s. Ben Ascher.
- Mosche han-Nakdan 41c.
- Mose, nach der Tradition Verfasser des Pentateuchs 242,c 274 331-5 342,5,9 841 oder doch einzelner Stücke desselben 333 461 593a,5b.
- Mose, fünf Bücher s. Pentateuch, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium.
- Apokalypse 18810 vgl. 1882.
- Assumptio 184.
- *μῦθια ἀπόκρυφα* 18810.
- *μῦθος λόγων* 18810.
- Mose, *δωδωκῆ* 1841 18810.
- Lied 4311 465d.
- Psalm 1552.
- Segen 4311 592a,c.
- Mose, karaitischer Rabbi 71.
- Mōpā*, Kodex 41b.
- Musterkodizes 41b 51d.
- Mythen, Einwirkung auf die Geschichtstradition 317d, im Jehowisten 192, in der Samsongeschichte 671, in der Purimlegende 9345, in der Jonageschichte 943.
- Nahum, Name und Inhalt 1331, Abfassungszeit 1332, der alphabetische Psalm in Kap. 1: 1333a, die Ueberleitung von ihm zur Prophetie 1333b, Aufnahme in die Prophetensammlung 1415d.
- Nebi'im, Abgrenzung und Anordnung 812, Kanonisierung 243, kanonisches Aussehen 245 252 261.
- Nehardea, Schule von 41a.
- Nehemia, Memoiren des 912,3,5,7,8,9, gilt als Autor der Chronik 241c, als Sammler der Nebi'im 243a und Psalmen 244a vgl. 1564c; Buch Nehemia s. Esra-Nehemia.
- Nestorianer, ihr Kanon 1734 261.
- Novellen, historische 494a.
- Numeri, Namen 321, Inhalt 321, Analyse 405 415b 42 vgl. Pentateuch.
- Numerierung der Verse 85.
- Num inversum 67b 208.
- Obadja**, Namen 1311, Verhältnis zu Jer 49: 1187 1311a, verschiedene Auflassungen desselben 1311, Analyse 1312, Entstehung des Buches 1313, Aufnahme in die Prophetensammlung und Stellung in ihr 1415bd.
- Obelos 122 133d.
- Occidentalen und Orientalen 44c 63,5,8 73,4 85,7 207 221.
- Offenbarung, Zeitalter der 244bd 253 262a vgl. Propheten.
- Okhlā uc-okhlā* 44c.
- Onkelos s. Targume.
- Opferrata, Analyse 411, Ergebnisse derselben 441, Novelle zu ihr 423, Charakteristik 571c, Einarbeitung in P 583a.
- Origenes s. Hexapla, Tetrapla.
- Pamphilus**, Herausgeber der hexaplarischen LXX 124a.
- Papyri, Amherst 171; aramäische 203a, aus Elephantine 203a 281 571a 855a 904a,5a 911,8a 1016b 1291d 1435c 1673; Na-h 51c.
- Parallelismus membrorum 294 1545.
- Paraschen, Sim-P, 84, Sabbath's-P, 87.
- Pasek 69.
- Patriarchen, Testamente der 187.
- Paulus v. Tella 123 14c.
- Pentateuch, Namen 321, Inhalt 322-3.

Disposition 324, Einteilung in fünf Bücher 325 607d; Tradition über seine Abfassung 331, ihr Wert 332-5; kein einheitliches Werk 332.5; Geschichte der Pentateuchkritik 341-5; Quellenanalyse 35-43, Quellenbezeichnung 351, Handhaben der Quellenscheidung 352, Ergebnis der Analyse; Grundzüge 353-4, detaillierte Übersicht 44; Charakter und Herkunft der einzelnen Bestandteile: deuteronomische Schicht 45-47, jehowistische Schicht: Allgemeines 48-50, Verhältnis von J und E 51, Elohisch 52, Jahwist 53; priesterliche Schicht: Grundschritt 54-55, Heiligkeitsgesetz 56, sekundäre priesterliche Stücke 57, deren Zusammenarbeit 58; Sonderstücke: Gen 14; 591, Gen 49 und Dtn 33; 592, Ex 151-18; 593, Dekalog 594, Bundesbuch 595; Redaktion: Haupttypen im Verfahren des R 355, Hauptprobleme 601, P<sup>g</sup> vor oder nach D eingearbeitet? 602, P mit J und E als Einzelschriften oder mit JE kombiniert? 603, Esras Gesetzbuch = Gesamt-pentateuch oder nur -P? 604; jehowistische Redaktion: Zeit 605a, Charakter 605b, Zusätze des Rje 605d; deuteronomische Redaktion: Vereinigung von D mit JE 606a, Aufnahme von Sonderstücken 606b, Quellenausgleich 606c; priesterliche Redaktion: Vereinigung von P mit JED 607a, Zusätze und Änderungen 607b, Umstellungen 607c; Kanonisierung 242, kanonische Schätzung 251, bei den Samaritanern 91; Text: MT 217 608, samaritanischer 92, alexandrinische Übersetzung 101-2, jüdische Targume 162-3, samaritanische Übersetzungen 93.

Peschito, Name 171, Ursprung 172, Umfang und Charakter 173, Rezensionen, Handschriften, Massora, Ausgaben 174, Verwandtschaft mit LXX 173, Grundlage des Targ zu Prov 165.

Philo 103.5 151 243a 262a.

Poesie, Unterschiede von der Prosa; Unsicherheit derselben 291, im Stoff 292, Wortschatz 293, Stil 294, Rhythmus 295; Studien zur Metrik 30.

Poetische Bücher, Stellung und Reihenfolge im Kanon 81.2c, stichische Schreibung 82; vgl. Hiob, Psalmen, Sprüche, Polyglotten, Allgemeines 52b 82a 162-5 222, Antwerpener 52b 133a, Complutenser 52b 133a 152b 183, Heidelberger 133a, Londoner 52b 133c 115 167 171 223 1861, Pariser 52b 133a 115 167 171 1861, Stier und Theile 52b 133c, Polakarp, syrische Psalmenübersetzung 116, Pfeilzer s. Koheloth, Priesterkodex 1, Allgemeines, Name 347

351, Ausscheidung 344 361 371-3 381 40, 41, 422 431a 624.5,7,10,14-19,21, Analyse 376 384 40, 41, 423.1 6210,17,19,21, Ergebnisse 353a,1 441 6221.

2. Grundschritt (P<sup>g</sup>): Charakteristik: Kultusgesetz in geschichtlicher Einkleidung und Umrahmung 541, Zurrücktragung des Kultusideals in die Geschichte 542, System des Kultus 553, religionsgeschichtliche Theorie 543, Gottesbegriff 544, Ethik 545, gelehrter Charakter, Midrasch, Chronologie 546, Kompositionsstil 547, Sprache 548, Quellen 549; Verhältnis zu J und E 541.3,6,9 634, zu D 549 552ab,3 634, zu Ezechiel 551.2a,3 vgl. 1263; Abfassungszeit des P<sup>g</sup> 347-9, Unhaltbarkeit der Gründe für vor-exilische und gegen nach-exilische Abfassung 551-2, Gründe für nach-exilische Ansetzung 553.1, genauere Datierung 555.

3. Heiligkeitsgesetz 56, s. besonderes Stichwort.

4. Die übrigen Stücke von P: die kultgesetzlichen Elemente 571, verschiedene Schichten in ihnen 572, erzählende Elemente 573, Entstehungszeit 574.

5. Redaktion im Pentateuch: Vereinigung von P<sup>g</sup> und Ph 414b 581, Einarbeitung von P<sup>s</sup> 582-3; Vereinigung mit JED 601-1.7; im Buche Jos; Verbindung von P<sup>g</sup> mit D<sup>s</sup> 644, Einarbeitung von P<sup>s</sup> 645; vgl. auch 243a 957.

6. Entwicklung der priester-gesetzlichen Literatur 965, Einführung des P 242 555 574a 582 914,5d 965.

Propheten (Teil des Kanons) s. Nebi'im.

Propheten (Personen), Träger der Offenbarung 971-2, Visionen und Auditionen 973, Berufung 974, ihre Predigt nach Inhalt 975 und Form 97c, mündliche und schriftliche Wirksamkeit 1412a, Prophetie und Apokalyptik 971b, chronologische Übersicht 1413.

Prophetische Literatur im weiteren Sinn: alle kanonischen Schriften 2416, prophetische Geschichtsbücher 81 841.3, ihre Kanonisierung 243c,1c, ihr Ansehen 252.

Prophetische Literatur im engeren Sinn (Redebücher): Entstehung 977 1411, Verhältnis zur mündlichen Prophetie 978 1412, chronologische Übersicht über die Bücher 1413, Echtheit und Unechtheit der mitgeteilten Aussprüche: Allgemeines 979, die Echtheit der Heilswissagungen 9710 1414g, der messianischen Weissagungen 9711; die Datierbarkeit der Aussprüche 9712, Bearbeitung der Bücher 977-11 1414.5c, Sammlung 1415, Bedeutung der Überschriften für



- das Studium des Sammlungsprozesses 141 5 e, die Stadien der Sammlung 141 5 d, Anschluß anonymer Bücher an die vorhergehenden 20 2 97 12, Anordnung der kl. Proph. 141 5 b, ihre Vereinigung in einem Buch 141 5 vgl. 8 2 d, Anordnung der vier großen Bücher 8 2 e 141 5 a, Kanonisierung der Sammlung 24 2 a b, kanonische Schätzung 25 2 vgl. 24 5 26 1; vgl. die Namen der Propheten.
- Proverbien s. Sprüche.
- Psalmen des Psalters, Namen 152 1, ihre Abgrenzung von einander 20 4 152 2 155 5 b, inhaltliche Gruppierung 154 1, allgemeine Charakteristik 154 2, Individual- und Gemeinpsalmen 154 3, Gattungen des Psalmenstils 154 1 1 vgl. 155 3, Formelles (Stichen, Strophen, Kehrerse etc.) 154 5, Akrosticha 154 5 157 5 c, e, e, Psalmentile und Kombinationen solcher als selbständige Psalmen 154 6 156 2 a, doppelt vorkommende Psalmen 156 1 a; Beischriften zum Text: Allgemeines 155 1, Eigennamen in Überschriften: Aufzählung 155 2 a, Sinn 155 2 b c; Angaben über die historische Veranlassung 155 2 b 157 1 b; Angabe der Dichtungsart 155 3, Musikalisch-Technisches:  $\text{למנצח}$  155 4 a, Instrumentierung und Melodie 155 4 b, Absätze im Vortrag (Sela) 155 4 c; Liturgisches: Bestimmungen für den Gebrauch 155 5 a, über die Rezitationsweise (Halleluja) 155 5 b, Epiphonemata 155 5 c; Herkunft: Wert der Angaben über den Dichter und den historischen Anlaß 157 1-2, Grundstock echter Davidpsalmen? 157 3, makkabäische Psalmen? 157 4-5, e, c, allgemeine Gesichtspunkte für die Datierung der Einzelpsalmen 157 6; vgl. Psalmenbücher, Psalter.
- Psalmen außerhalb des kanonischen Psalters: apokryphe im Anhang zum Psalter 152 2, Psalmen und Oden Salomos 180, Gebet Manasses 169, Lobgesang der drei Männer (Dan LXX) 170 2, vgl. Klagelieder und das Stellenregister zu Ex 15 1-18, 21 Dtn 32, 33 2-5, 26-29 Jud 5 I Sam 2 1-10 II Sam 22, 23 1-7 Jes 12, 25 1-5, 9-12 26 1-7 27 2-6, 7-11 38 9-20 Jon 2 2-10 Nah 1 2 ff. Hab 3.
- Psalmenbücher im Psalter: Einteilung des Psalters in fünf Bücher 152 3 156 s, Buch I 156 1, Buch II—III 156 2-3, Buch IV—V 156 5; Zusammensetzung des Psalters aus Teilsammlungen 156 1, Übersicht 156 7; Asaphpsalter 156 2 b d, 3; Davidspsalter, erster (Ps 3—41): Selbständigkeit 156 4 a, Analyse und Anordnung 156 4 b, Entstehungszeit 156 4 c; zweiter (Ps 51—72): Selbständigkeit 156 1 c, Stellung 156 2 b, Anordnung 156 2 c, Entstehungszeit 156 3, Nachträge 156 2 a c; dritter und vierter (Ps 108—110, 138—145) 156 5; Sammlungen von Halleluja psalmen als Anhang der Teilbücher von Buch IV und V 156 5, vgl. 153 3 155 5 b, das Hallel 153 2-4; Korachpsalter 156 2 b d e, 3; Wallfahrtspsalter 155 5 a 156 1 d, 5; anonymes Psalmenbuch (Ps. 90—104) 156 5; eblöhistischer Psalter 156 1 b, 2, 3, Psalter, Namen 152 1, Einteilung in Einzelpsalmen 152 2 und in Bücher 152 3 156 s; Analyse der Sammlung 156 (vgl. Psalmenbücher im Psalter), Disposition 156 7, Entstehungszeit 156 3 4 c, 5 b, 6 vgl. 156 7; praktischer Zweck der Sammlung 153 1, Verwendung im Tempelkult 153 1-2, im Synagogenkult 153 3, in der privaten Erbauung 153 4; als Buch des Kanons: Kanonisierung 24 4 a, vgl. Ketubim; Stellung im Kanon 8 2 c; Übersetzungen des Hieronymus, Psalterium Gallicanum und Romani 14 2 vgl. 18 2 (im übrigen vgl. unter dem Namen der Übersetzungen). Vgl. Ketubim, Poetische Bücher, Psalmen, Psalmenbücher.
- Pseudepigraphen, Allgemeines 1 2 26 3 176; Pseudepigr. im hebr. Kanon: Ezechiel? 121 3 c, Daniel 140 1; außerkanonische 177—188; die einzelnen Bücher vgl. unter deren Namen.
- Puneta extraordinaria 6 7 a 20 s.
- Punktation s. unter Massorethischer Text.
- Quadratschrift 6 1 20 3.
- Quellen der Geschichtsbücher, Allgemeines 31 2; Arten: Urkunden 31 3, andere Aktenstücke 31 4, amtliche Journale 31 5, Memoiren 31 6, volkstümliche Tradition 31 7, (vgl. die einzelnen Stichworte); Arten ihrer Verwertung: mechanische Zusammenarbeit 31 8, freiere Benutzung 31 9, gelehrte Verarbeitung (Midrasch) 31 10.
- Quellenanalyse, Allgemeines 29 5 30 6 b 31 s 35 2; Analyse der einzelnen Bücher s. unter deren Namen.
- Quinta 11 5 12 1.
- Rabbinische Bibeln 5 2 e 16 2 1 5.
- Redaktion, Allgemeines 19 1 21 1, der Geschichtsquellen 31 8, 9 35 5, der Prophetenbücher 97 7-11 141 2 b, 1 5 d; vgl. die Namen der einzelnen Bücher.
- Regnorum [liber], Regum [liber] 68 1 75 1; s. Königsbücher, Samuelisbücher.
- Reinheitstora, Analyse 41 2, Ergebnis 44 1, Novelle zu ihr 42 3, Charakteristik 57 1 e f, Einarbeitung in P 58 2 b.
- Rhythmik s. Metrik.
- Richterbuch, Namen, Inhalt, Disposition 65 1; allgemeine Analyse: das Rah-

- menschema 65 2, Abgrenzung des dtm. Richterbuches 65 3, die Quellen des dtm. Richterbuches 65 4, die Nachträge zu ihm 65 5, die Chronologie 65 3b 4 vgl. 67 5, 7; spezielle Analyse: die Einleitungen 66 1–2, die großen Richtergeschichten 66 3–9, die kleinen Richternotizen 66 10, die Anhänge 66 11–12; Entstehung des Buches: kurzer Aufriß 65 5, ausführliche Darstellung 67; die volkstümliche Tradition 67 1, ihre schriftlichen Fixierungen 67 2–4, H<sup>1</sup>: Umfang 67 2, Heimat und Alter 67 4, Verhältnis zu H<sup>1</sup> 67 1, zu J 67 4, zu S<sup>1</sup> der Samuelbücher 72 2a 74 1; H<sup>2</sup>: Umfang 67 2, Heimat und Alter 67 3, Verhältnis zu H<sup>1</sup> 67 1, zu E 67 3, zu S<sup>2</sup> der Samuelbücher 69 4 74 1; Kombination von H<sup>1</sup> und H<sup>2</sup>, vordenteronomisches Richterbuch 69 5; die dtm. Bearbeitung 67 6 vgl. 65 2–5; die nachdenteronomische Bearbeitung 67 7 vgl. 65 3; Verhältnis zur Entstehung des Pentateuchs 65; Anteil von J und E am Richterbuch 66 10–12; Abgrenzung von den Samuelbüchern 74 1.
- Ruth, Inhalt 92 1, Abfassungszeit 92 2, Historizität und Zweck 92 3, Stellung im Kanon 82 c 92 2 c, Verbindung mit Jud 82 1 20 2.
- Saadja 7 3a 14 1 16 7.
- Sacharja b. Iddo 137 2; seine Prophetie: Inhalt 137 3, Analyse 137 4, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d; ihm zugeschriebene Psalmen 155 2a.
- Sacharja b. Jerechja [Berechja] 137 2, 6b, s. Deuteriosacharja.
- Sachariabuch, Zerlegung in drei Bücher 137 1; vgl. Deuteriosacharja, Sacharja b. Iddo, Tritosacharja.
- Sadduzäer, Stellung zum Kanon 24 5 26 1, Sagen 31 7d, Arten der Sage 49 1.
- Salomo, traditioneller Autor von Cant 161 1, Koh 150 5b, Prov 143 1, 6ab; Oden Salomos 180 3; Psalmen Salomos: kanonische 155 2 156 1 c 2 c, 157 1, pseudepigraphie 180 1 2; Weisheit Salomos 175.
- Salomo Jedidja min-Norzi 14 c 5 2 c.
- Samaritaner s. Samaritaner.
- Samaritaner, Entstehung ihrer Gemeinde 9 1, ihr Kanon 24 2 26 1 61 3, ihr Pentateuch: hebräischer Text 9 2 60 8, dessen Verhältnis zum MT und zu LXX 9 2 20 5 39 5b 43 3a 54 6 57 1b; Übersetzungen: Samaritaner 9 3a 15 2, Targum 9 3ab, arabische Übersetzungen 9 3 c; ihr Buch Josua 9 3 Anm.
- Umwandlung der biblischen Bücher im Verhältnis zu ihrer Kanonisierung 24 1 2, Grundbücher, Namen 68 1, Disposition 68 1, Inhalt 68 1–8; Analyse von 11 6; 12 1, 69 1 7 15; 69, von 11 6 11 1; 70, von 11 2–24; 71; Quellen: Familiengeschichte Davids (Jerusalemquelle), Umfang, Inhalt und Charakter 73 3a, Abfassungszeit 73 3b; S<sup>1</sup>: Umfang und Inhalt 73 2a, Charakter 73 2b, historischer Wert 73 2 c, Zeit 73 2 d, Heimat 73 2 e, Verhältnis zu H<sup>1</sup> von Jud 72 2a 74 4; S<sup>2</sup>: Umfang und Inhalt 73 1a, Charakter 73 1b, tendenziöse Verschiebung des Geschichtsbildes 73 1 c, Heimat und Abfassungszeit 73 1 d, Verhältnis zu H<sup>1</sup> von Jud 69 4 74 4; Nebenquellen 73 4; Redaktion: Vereinigung von Je, S<sup>1</sup> und S<sup>2</sup> 74 1, dtm. Redaktion 74 2, fortlaufende Bearbeitung und Ergänzung 74 3, Abgrenzung von Jud 74 4, Zerlegung in zwei Bücher 82 ad 68 1, Zustand des MT 21 7.
- Schrift, Alter der hebräischen 27 4; vgl. Buchstaben.
- Schriftgelehrte, ihre Arbeit am Text 6 c–9 22 1.
- Scriptio continua 21 2a; vgl. Trennung.
- Sebirin 6 9.
- Sedarim 8 7.
- Sephanja (kanonisches Buch), Name und Inhalt 135 1, Zeit und persönliche Verhältnisse 135 2, kritische Fragen 135 3, Aufnahme in die Prophetensammlung 141 5d.
- Sephanja, Apokalypse des 188 14.
- Septima 11 5 12 1.
- Septuaginta 1, Geschichte: Name 10 1, alexandrinische Übersetzung der Tora 10 1–2 177 2, Fortgang der Übersetzung 10 3, Sammlung verschiedener Übersetzungen, deren Charakter 10 4, ihr Aussehen 10 5, Bearbeitung durch Origenes in der Hexapla 12 1–2, deren Geschichte, Fragmente und Ausgaben 12 3, neue Ausgaben der LXX durch Eusebius 12 3a, Lucian 12 3b und Hesychius 12 3 c, Handschriften 13 1–2, Drucke 13 3, philologische Hilfsmittel zum Studium 13 4, Tochterübersetzungen 12 3 14 (vgl. unter deren Namen).
2. Textproblem: Abstand der Handschriften vom Urtext 15 1, Weg zu dessen Wiedergewinnung 15 2, Scheidung der Rezensionen: die eusebianische (hexaplarische) 15 3a, die lucianische 15 3b, die hesychianische 15 3 c; der Rückschluß auf die Grundlage 15 4.
3. Eigentümlichkeiten der LXX im Verhältnis zu MT: Allgemeines 3 2b 7 1a 10 1 12 1 2 15 1 19 3a 20 3b 1 7 21 2, 26c 1 c; ihr Kanon 8 2ab 26 2 3 141 5ab; zu einzelnen Büchern: Pentateuch 10 1 21 2 39 3a, 5b 40 2 3 51 c 60 8, Jos 62 1 64 6, Jud 10 1 66 10a, Sam 10 1 68 1 69 5 70 2 72 1b 74 3, Reg 10 1 75 1 76 5 77 6 Anm.<sup>2</sup> 78 1, 2b 1, 3a 79 1 Anm.<sup>2</sup>, 2a c 3b 4b, 81 ab 132 1, Jos 10 1 190 2b, 5b, Jer 10 1 19 2

- 97 7 112 1,2 144 1,2,6 115 1,2,4,6,5a,6ab, sedf,9b, 116 2ab,16d,5d-7,10 117 2,4 118 3b-6,11b-12 119 6 141 4a, Ezech 121 2ab,7 122 1,3,1 123 3e 124 5 126 3, Mich 132 6b, Hab 134 2, Saph 135 2, Hag 136 1, Mal 138 2, Psalmen 104 152 2 153 2 154 5,6 155 2a,5b 156 2a,5 157 1, Prov 143 2,3, Hiob 146 6 147 1, Thren 159 1a, Est 93 4,9,10 171 1,2, Dan 104 140 2a 170 1-4, Esr-Neh 104 89 1 91 4,3 163 1-4, Chr 104 82 1 84 3 85 1,3,1b 86 4,6 88 1,4, Apokryphen 162, Verhältnis zum Samaritanus und zu andern Versionen s. unter deren Namen.
- Sexta 115 12 1.  
Sibyllinen 182.  
Sirach 174; vgl. 10 3 18 1 24 1,2a,1ab 25 3 26 1.  
Slavische Uebersetzung 14 9.  
Sprachstatistik, Allgemeines: Dialekte 28 2, zeitliche Veränderung der Sprache 28 3, Hebräisch und Aramaisch 28 4, poetische Sprache 29 3; Bedeutung der Sprachstatistik für die Quellenanalyse 35 2b; Bemerkungen zur Sprache einzelner Schriften: J und E 51 2, Bundesbuch 59 5a, D 47 2, Pg 54 8 55 4 63 4, Ph 56 1, Jes 24—27: 102 3, Jes 40 ff.: 107 3b 108 4a, Jes 56 ff.: 110 6, Joel 129 1ac, Jona 94 5, Psalmen 157 2,6d, Prov 143 6a, Hiob 146 1 148 2, Cant 161 2, Ruth 92 2b, Thren 159 2bc, Koh 151 1, Dan 140 2b, Esr-Neh 90 5a, Chr 83 7.  
Sprüche (Proverbien), Namen und Ueberschrift 143 1, Disposition 143 2a, allgemeiner Charakter der Lehre 143 3, Sammelcharakter: Unterscheidung der Teilsammlungen durch Ueberschriften 143 2, verschiedenes Niveau der Lehren 143 4a, Fehlen eines Ordnungsprinzips der Einzelsprüche 143 4b, Dubletten 143 4c, Quellen der Lehre 143 5, Analyse der Teilsammlungen 144 1-8, Entstehungszeit des Einzelstoffes 143 6a, der Teilsammlungen 143 6b 144 9, des Gesamtbuches 143 6c, Verhältnis von MT und LXX nach Disposition 143 2a und Umfang 143 2b, Stellung im Kanon 8 2c, Kanonizität 24 5.  
Stammbäume, Beurteilung 31 7 c 85 1,2.  
Stichenabteilung 8 6; vgl. Metrik.  
Strophen 30 6e 154 5.  
Sura, Sehne von 44a 16 7.  
Symmachus 3 2b 11 4 12 1,3 15 4.  
Synagoge, Männer der großen 23 1,5 24 1 c,5.  
Synchronismen 76 1 77 1,2,5,6 81 2,3b 114 3b 117 2.  
Syrische Bibel 26 1 165 1; vgl. Peschito, Syrische Uebersetzungen der LXX 14 6 vgl. 12 3.  
Syrohexaplaris 12 3 14 6 15 3ab 170 1.  
Տճոց 14 6.  
*Taqim* 6 1.  
Talmud 3 2b, 4 3 16 3,1,7 20 1,1.  
Targume, Allgemeines 5 11,2b,c 16 1,6, jüdische: zum Pentateuch: Onkelos 16 2, Jeruschalmi I, II und III, erstes und zweites Fragmententargum, Pseudojonathan 16 3; zu den Propheten: Jonathan, Jeruschalmi 16 1; zu den Keubim 16 5; samaritanisches 9 2ab.  
Tetrapla 12 3.  
Textkritik 3 2b 6 6-9 9 2 15, 17 4 19 3,1 29 5 30 6b 163 2; vgl. 19—22 passim.  
Textus receptus s. Massoritischer Text.  
Theodotion 3 2b 11 3 12 1,2,3 15 4 170 1,3.  
Threni s. Klagelieder.  
*Tikkân sôpherim* 6 c.  
Tobith 167.  
Tora, Kanonisierung 24 1,2, kanonisches Ansehen 25 1, Maßstab für die Kanonizität anderer Schriften 25 2,3, Gebrauch in der Synagoge 20 1, Verteilung auf Buchrollen 20 2; vgl. Pentateuch.  
Tradition über die biblischen Autoren 24 1 c 25 3; vgl. die einzelnen Bücher.  
Tradition, volkskräftige, der Geschichte 31 7 35 2a 49, 54 9 67 1,2 72 2 c 80 3b,5 95 1.  
Trennung der Worte 6 3 9 2 20 1 21 2a, Sätze 9 2 20 4 21 2a, Abschnitte 20 1 21 2a.  
Tritojesaja, Name 97 12 98 3, Geschichte der Tritojesajafrage 110 1, Inhalt 110 2, Verwandtschaft mit Deuterojesaja 110 3, Unterschiede von Deuterojesaja: Bekämpfung der Samaritaner 110 1, Heilserwartung 110 5, Einzelbegriffe u. Sprachgebrauch 110 6; Analyse 111 1-9, deren Ergebnis 111 10, Abfassung 119 7 111 10, Aufnahme in die Prophetensammlung 111 5d, Verbindung mit dem Jesajabuch 20 2.  
Tritosacharja, Name und Abgrenzung 137 1, Inhalt 137 7, Analyse und Abfassungszeit 137 8, Aufnahme in die Prophetensammlung 111 5d, Verbindung mit dem Sacharjabuch 137 1.  
Uebersetzungen s. Arabische, Armenische, Aethiopische, Georgische, Gothische, Griechische, Koptische, Peschito, Slavische, Syrische, Syrohexaplaris, Targume, Vetus Latina, Vulgata.  
Uffila 14 10.  
Urdekalog s. Dekalog.  
Urdeuteronomium s. Deuteronomische Quelle.  
Urkunden als Geschichtsquelle 31 3; vgl. Esra-Nehemia.  
Urkundenhypothesen (Pentateuch) 34 2,5,6,8 60 1.  
Urucian 12 1b 14 2.  
Urobadja 134 1b.  
Urtext, Abstand der Textzeugen von ihm 19 1,2, Veränderungen formaler 20 und materieller Art im MT 21 1-6, Urteil über

- diesen 21 7, Methodisches zur Wiedergewinnung des Urtextes 19 3.4, Geschichte und Literatur der Textkritik 22.
- Varianten der Occidentalen und Orientalen** s. Occidentalen, des Ben Ascher und Ben Naphtali s. Ben Ascher, der hebräischen Handschriften und Drucke 3 2a.3 4 1a 5 2 6 1.2.4.5 21 3d 22 1, der LXX 13 3et 15 2, der Vulgata 18 3.
- Veränderungen des Urtextes, formale:** äußere Form der Bücher 20 1, Verteilung auf die Rollen 20 2, Buchstabenformen 20 3, Trennung der Worte, Sätze und Abschnitte 20 1, Behandlung des Zeilenendes und der Abkürzungen 20 5, Vokalbuchstaben 20 6, Punctuation 20 7, Massoretische Zutaten 20 8; **m a t e r i a l e:** unbeabsichtigte 21 2, halb bewußte 21 3, bewußte: Zusätze 21 4, Streichungen 21 5, Korrekturen 21 6.
- Versteilung** 8 5.
- Vetus Latina** 12 4c 14 2 18 1.2.3 159 1a.
- Vokalbuchstaben** 6 4 7 1 20 6.7 21 2a 28 3.
- Vulgata** 8 2d.3 14 9 18, 22 2 26 3 159 1a.
- Weisheitsliteratur, Wesen ihrer Weisheit** 112 1.2, ihr Zeitalter 24 4b 142 1, ihre Vertreter im Kanon 27 3c 142 3; vgl. Hiob, Koheleth, Sprüche.
- Wiederaufnahme des Fadens nach Einschaltungen** 21 4c.
- Zeichen, kritische im MT** 6 7.8, hexaplarische 12 2.3.4a 14 2.7 15 3a.4.
- Zeilenende, seine Behandlung** 20 5; vgl. Custodes linearum.
- Zephanja** s. Sephanja.

## Stellenregister.

## A. Biblische Bücher.

Die größeren Ziffern bezeichnen, wenn fett gedruckt, die Kapitel der biblischen Bücher, sonst die Paragraphen. Die kleinen Ziffern bezeichnen hinter einer Kapitelzahl oder hinter einem v die Verse, hinter einer Paragraphenzahl die Abschnitte der Paragraphen. Ein Sternchen hinter einer Paragraphenangabe besagt, daß an dieser Stelle auch Einzelverse des angegebenen Bibelabschnittes besprochen sind. A = Anmerkung.

## 1. Altes Testament, kanonische Bücher.

- Gen 1—Ex 12** 178 2; **1—19** 35 4; **11—24** 35 2b,3a,5 36 1; 54 1,9 60 7a; **1** 33 5; v 1 ff. 33 5; v 1 6 2; v 5,8 8 4; v 11,12 54 7; v 13 8 4; v 14 ff. 54 1; v 19,23 8 4; v 24 9 2; v 26 f. 54 1; v 27 11 1; v 31 8 4.
- 2—3** 53 2; **2** 1 ff. 39 6 59 4b 60 7b; v 4—4 26 35 2c; v 4—25 35 2b,5 36 1; v 4—9 36 3; v 4 ff. 33 5 49 1ab 51 3a 60 7a; v 1 6 2 54 7 60 7b; v 8 21 1c 35 2c 36 2a; v 9—14 36 2a; v 9 35 2c; v 10—11 36 3; v 10 ff. 51 5; v 12—14 21 1c; v 15 21 1c 36 2a; v 16—3 19 36 3; v 21 36 3; v 23 f. 49 1c; v 24 163 2; v 25 6 4.
- 3** 1—24 36 1 49 2; v 1 ff. 49 1a; v 1 36 2b; v 3 35 2c 36 2a b; v 5 36 2b; v 8 51 1a; v 15 f. 8 4; v 17 ff. 49 2,4 4; v 20 35 2c 36 2a 49 1c 53 2; v 21 51 4a; v 22 36 2a 49 2 51 4a; v 23 36 2a,3; v 24 8 4 36 2a.
- 4** 60 7a; v 1—24 36 2b 53 2; v 1—16 36 1,3; v 1 ff. 49 1a; v 1 35 2c 36 2a,3 49 1c; v 2,3—16 36 3; v 8 35 2c; v 14 f. 36 2b; v 15 35 2c; v 16—24 36 3; v 16 35 2c; v 17—24 36 1; v 17 ff. 36 3 49 1a; v 17 36 2b,3; v 20 ff. 36 2c; v 23 f. 95 1; v 24 35 2c; v 25 f. 33 5 36 3 60 7a; v 25 35 2c 36 2b,3 49 1c 51 5 53 2; v 26 33 5 35 2b,5 51 6 60 7a; **5** 9 2 33 5 35 2b,5 51 6 60 7a; v 1—32 36 1; v 1 ff. 33 5 51 4 55 3a; v 1 54 7 60 7b; v 22 ff. 183 1; v 24 54 3; v 29 36 2b,3 49 1a 60 7a.
- 6—8** 35 5 36 3; **6** 1—4 36 1,2d,3 183 3; v 1 ff. 49 2; v 1 2 36 3; v 3 36 2b; v 1 36 2c,3; v 5—8 22 36 1\*,3 53 2; v 6 f. 51 4a; v 7 60 7b; v 8—8 22 36 2c; v 9—8 19 35 3a; v 9 ff. 54 9; v 9 54 3,7; v 22 54 7.
- 7** 2 54 3; v 3 60 7b; v 7 60 7 b; v 8 f. 60 7b; v 10 12 60 7c; v 16 51 1a 60 7c; v 17,23 60 7b.
- 8** 2,8 60 7c; v 21 ff. 51 1a.
- 9** 54 1,3,9 192 3; v 1—17 35 3a 36 1; v 4 ff. 32 3; v 5 21 3d; v 6 54 1; v 9 ff. 54 3; v 14 f. 16 21 3d; v 18—27 36 1,3; v 18—19 36 2c,3 53 2; v 18 53 2; v 20—27 36 3; v 20 49 4a; v 22 36 2c 53 2; v 24 ff. 36 2c; v 28—29 36 1.
- 10** 31 7a 35 3a 36 3,5 51 5 54 7\*,9; v 1—32 36 1\*; v 8—30 36 2c 53 2; v 8—12 36 3; v 8 ff. 49 1a; v 9 36 2c,3; v 10—15 36 3; v 10 36 2c; v 11 f. 53 2; v 13 ff. 21 3c; v 16—18 36 2c,3; v 18—19,21—22 36 3; v 22 ff. 21 3c; v 23 147 1; v 24 60 7b; v 25 36 3; v 31 54 7.
- 11—16** 60 7b; **11** 9 2 51 6; v 1—11 36 1; v 1—9 36 2d,3; v 6 ff. 51 1a; v 9 49 1c; v 10—32 35 3a; v 10—26 36 1; v 10 ff. 60 7b\*; v 10 54 7; v 21 54 6; v 27—32 36 1\*; v 27 54 7; v 28—30 36 3; v 28 37 1a; v 30 60 7c; v 32 6 7b.
- 12** 1—9 37 1\*; v 1 ff. 32 2 48 2 49 1c; v 6—8 49 1a; v 6 ff. 49 1c; v 6 33 4,5; v 7 32 2 37 1a,b; v 8 37 1g; v 9 53 2; v 10—20 37 1\*,3ad 53 2; v 10 ff. 37 1 49 1c 51 2,1c.
- 13** 1—8 37 1\*; v 1 ff. 53 2; v 1,3,1 27 1a; v 6 54 5; v 7 33 1; v 10,12,13—17 37 1b; v 14 ff. 32 2 53 2; v 18 (LXX) 21 6 37 1b.
- 14** 37 1 59 1\* 60 7 95 7; v 13 (LXX) 21 6; v 14 33 1.
- 15—16** 37 1a; **15** 32 2 33 5 35 3c 48 2 53 2 60 5b,7a; v 1—6 37 1\* n. A<sup>1</sup>; v 2 51 5; v 7—21 37 1\*; v 7 ff. 49 1b,4c; v 13 51 5; v 17 51 4a; v 19 ff. 91 1.
- 16** 37 1d 53 2; v 1—16 37 1\*; v 1 60 7c; v 5 6 7a; v 7 ff. 49 1c 51 1a 60 5d.
- 17** 33 5 35 3a 54 1,3,9 60 7ab 62 5; v 1—27 37 1; v 1 51 3,1; v 6 ff. 32 2; v 7 ff. 54 3; v 10 ff. 32 3; v 12 54 7.
- 18** f. 37 1c; **18** 1—19 29 37 1\*; v 1 ff. 49 1b 51 4a;

- v 1 (LXX) 21 6; v 5 69; v 6 21 6; v 9 ff. 37 4a; v 9 67a; v 16 ff. 49 10; v 17–19 37 1e; v 17 ff. 53 2; v 18 f. 32 2; v 21 37 4b; v 22–33 37 4b; v 22 ff. 53 2; v 22 6 6.
- 19** 35 3e; v 1 ff. 51 4a; v 4 ff. 37 4b; v 20 20 6; v 30–38 37 1; v 30 ff. 43 9.
- 20–22** 35 3e 60 5b; **20** 49 1e 51 2\*; v 1–18 37 1\*; v 3 6 51 4a; v 7 52 1e; v 12 51 1e; v 13 16 2; v 18 60 5d.
- 21** 60 5b; v 1–21 37 1\*; v 12, 14 51 4a; v 21 16 3; v 22–34 37 1\* u. A<sup>1</sup>; v 22 ff. 49 1e; v 25–33 37 4d; v 25 ff. 53 2; v 25 37 4i.
- 22** 51 4b; v 1–19 37 1\*; v 1 ff. 49 4e; v 1 3 51 4a; v 11, 13–18 60 5d; v 20–24 37 1; v 20 ff. 51 5; v 21 147 1; v 22 ff. 49 1a.
- 23** 35 3 37 1, 3a 57 3 58 3a.
- 24–26** 35 3a; **24** 1–67 37 1, 4e 49 1a 60 7b; v 4 ff. 37 4a; v 7 32 2 51 4a; v 10 37 4a; v 14 28 6 4; v 41 21 3d; v 55 6 9.
- 25** 60 7e; v 1–11 37 1\*; v 1–5 37 4e; v 1 ff. 49 1a 51 5 53 2 60 7e; v 2 147 1; v 6 60 5d; v 7–17 35 3a; v 9 ff. 37 6a; v 9 54 5 60 7e; v 11 37 4e; v 12–18 37 1; v 12 ff. 37 4e; v 12 54 7; v 18 37 4e; v 19–26 37 2\*; v 19 f. 37 4i; v 19 54 7; v 21 ff. 37 4i; v 21 60 7e; v 23 48 3 95 1; v 26 37 4i; v 27–34 37 2.
- 26** 37 1i\* 53 2 60 7e; v 1–11 37 2; v 1 ff. 37 4a 53 2; v 1 2 37 4i; v 3 ff. 32 2; v 6 ff. 49 1e; v 7 ff. 51 1e; v 12–33 37 2; v 12 ff. 37 4e; v 12 49 4a; v 15 37 4i 53 2; v 17 ff. 49 1e; v 18 37 4i 53 2; v 24 51 4a; v 34 –35 37 2; v 31 37 6e.
- 27–28** 60 5b; **27** 51 3e; v 1–15 37 2\*; v 13 16 2; v 28 1, 95 1; v 28 49 4a; v 30 f. 95 1; v 36 **28** 9 37 2\*; v 46 60 7b.
- 28** 1 ff. 54 15 55 2e; v 9 37 6 e; v 10–22 37 2; v 11 ff. 37 4i; v 12 51 4a; v 13 16 37 4e; v 13–15 48 3; v 13 ff. 32 2 51 4a 53 2; v 18 33 5 32 2 51 5b; v 19 37 4g 32 2 51 5b; v 19 37 4g
- 60 7b; v 20 ff. 37 5a.
- 29** 1–14 37 2\*; v 2 37 4g; v 14–30 37 2\*; v 18 51 5; v 27 51 5 160 6; v 31–**30** 24 37 2\* 49 4e.
- 30** 51 3e; v 14 ff. 49 4a; v 25–43 37 2\*; v 37 ff. 51 4e.
- 31** 48 3; v 1–21 37 2\*; v 5 ff. 51 4e; v 11 51 4a; v 13 37 5e; v 19 51 4b; v 22–**32** 1 37 2\*; v 24 51 4a; v 38 51 5; v 41 51 5; v 45 51 4b; v 47 ff. 60 8; v 47 28 1; v 51 ff. 51 4e.
- 32** f. 49 4b; **32** 48 3; v 2–22 37 2\*; v 2 51 4a; v 7 ff. 49 4b; v 8 f. 16–13 37 4b; v 10 ff. 53 2; v 23–33 37 2\*; v 25 ff. 49 4e 51 4a; v 29 60 7b; v 30 66 9; v 33 60 5d.
- 33** 35 3e 48 3; v 1–16 37 2; v 4 67a; v 17–20 37 2\*; v 18–20 49 1a; v 18 60 7b; v 19 f. 49 1e; v 20 21 6 39 7a 64 2b.
- 34** 51 3e 59 2b 60 5b 7b; v 1–31 37 2\* u. A<sup>1</sup>.
- 35** 1–15 37 1\*; v 1 ff. 37 5a 49 1e; v 1 33 5 37 5e 50 2a; v 2 ff. 52 1e 69 4; v 2 51 4b; v 5 60 5d; v 8 37 5b 49 4b 51 5 66 5a; v 9–12 35 3a; v 9 54 4; v 10 37 6b 60 7b; v 11 37 6b; v 14 37 5b; v 16–20 37 2; v 19 60 7b; v 20 51 4b; v 21–22 37 1; v 22 8 5 59 2b; v 22 –29 37 2.
- 36** 35 3a 37 6e\* 58 3b; v 1 –13 37 2; v 1–5 57 3; v 9 54 7; v 11 147 1; v 15–19 57 3; v 28 147 1; v 29–30 57 3; v 31 33 4 5; v 33 35 147 1.
- 37** 33 5; v 1–11 37 3\*; v 2 54 7; v 12–36 37 3\*; v 14 60 7b; v 21 60 5e; v 22 51 4e; v 26 f. 51 4e; v 27 f. 31 8; v 28 ff. 51 4e; v 36 51 5.
- 38** 33 5 35 3e 37 4b 51 3e 53 2; v 1–31 37 3; v 7 85 1a.
- 39** ff. 33 5; **39** 35 3e; v 1–23 37 3\*; v 1 60 5d.
- 40–42** 35 3e 5; **40** 1–23 37 3\*; v 15 33 4.
- 41** 1–36 37 3\*; v 8 112 2; v 37–52 37 3\*; v 13 51 5; v 15 ff. 188 8; v 15 51 5; v 53–57 37 3.
- 42** 1–38 37 3\*.
- 43–44** 35 5 37 3\*; **43** 35 3e; v 14 54 9.
- 44** 35 3e.
- 45** 1–28 37 3\*; v 6 51 5; v 19–21 60 6d.
- 46–49** 60 7a; **46** 1–34 37 3\*; v 1 60 5d; v 2 51 4a 60 5d; v 6–27 35 3a 58 3e; v 8–27 37 6d 57 3e; v 8 ff. 88 2; v 16 21 2a.
- 47** 1–12 37 3\*; v 5 6 60 8; v 13–26 37 3\*; v 27–31 37 3.
- 48** 37 4k 60 5b; v 1–22 37 3\*; v 8, 11 60 5d; v 22 16 2 37 5b 49 4b.
- 49** (Onkelos) 16 2 35 3e 51 3e; v 1–33 37 3\*; v 1 –27 37 4k 53 2 59 2a\* 6\*; v 8 ff. 51 3e; v 13 6 9; v 19–20 20 4; v 23 54 9; v 28 60 7b.
- 50** 1–14 35 3e 37 3\*; v 10 f. 33 4; v 15–26 35 3e.
- EX 1** 1–22 38 1\*; v 5 37 6d; v 11, 15 51 5.
- 2** 1–10 38 1; v 11–22 38 1\*; v 23–25 38 1\*; v 23 38 2; v 24 32 2.
- 3–5** 60 3; **3** f. 49 4b 60 7a; **3** 33 5 35 3e; v 1–22 38 1\*; v 2 ff. 38 2; v 2 51 4a; v 8 32 2 60 6e; v 13 ff. 33 5 35 2d; v 14 f. 38 3; v 17 32 2 60 6e; v 21 f. 51 4e.
- 4** ff. 60 5d; **4** 1–17 38 1\*; v 14–16 60 5d; v 18–26 38 1\*; v 19, 20 38 2 60 5b; v 20–23 60 5d; v 23 51 4e; v 24–26 38 2 60 5b; v 24 ff. 51 3d, 4a 62 5; v 27–31 38 1\*.
- 5** 1–6 1 38 1\*; v 1 ff. 51 4e.
- 6** f. 60 3 7a; **6** 33 5 35 3a; v 2–7 38 1; v 2 f. 33 5 35 2d 38 3; v 3 ff. 32 2; v 6 ff. 60 7b; v 10–30 38 4a; v 14–27 58 3d; v 14–25 57 3; v 14 ff. 32 2; v 16–19 85 5b; v 16 ff. 88 2; v 23 40 4e 57 3.
- 7** 1–8 15 35 3a; v 1 ff. 38 4a; v 8–13 38 1; v 9–10 54 7; v 14–25 38 1\*; v 19 54 4; v 26–**8** 11 38 1\*.
- 8** 1 54 4 7; v 2 54 7; v 12–15 38 1; v 12–13 54 7; v 16–28 38 1; v 18 38 2.
- 9** 1–7 38 1; v 8–12 35 3a 38 1; v 13–25 38 1; v 35 60 7b.
- 10** 1 20 38 1\*; v 21–29 38 1\*.
- 11** 33 5; v 1–10 38 1; v 2 33 5 51 4e; v 3 33 4;

- v 9-10 60 7b.  
**12** 1-28 38 1\*; v 1-27 32 3;  
 v 1-26 35 3a; v 1-14 58 3c;  
 v 1-3 38 4b; v 1 ff. 38 4d  
 40 5d 54 1 55 3c; v 3 ff.  
 38 4c; v 11 54 1; v 15-20  
 38 4c 58 3c; v 15 ff. 57 1d;  
 v 19 57 11; v 21-23 38 2  
 53 2; v 24-27 60 6c; v 27  
 38 2 53 2; v 28 54 7; v 29  
 -42 38 1\*; v 24 38 3 52 2;  
 v 35 f. 33 5; v 35 51 4c;  
 v 39 38 3 52 2; v 40-**13** 2  
 35 3a; v 43-**13** 16 38 1\*;  
 v 43-51 38 4d 58 3c; v 43 ff.  
 57 1f; v 46 40 5d.  
**13** 1-2 38 4a 40 5c 57 3 58 2c;  
 v 3-16 32 3 60 6c; v 12  
 21 6; v 17-**15** 21 38 1\*;  
 v 17-19 38 3; v 20-**14** 29  
 35 3a.  
**14** 60 7a; v 1 ff. 54 4; v 19.  
 20 38 3; v 21 49 4a; v 22  
 59 3.  
**15** ff. 46 3; **15** 1-18 59 3\*  
 60 6b 95 7; v 1 ff. 30 1;  
 v 2 ff. 8 6; v 2 100 4d;  
 v 15-17 33 4; v 20 f. 59 3;  
 v 20 52 1c; v 21 95 1;  
 v 22-**18** 27 38 5 60 7c;  
 v 22-27 38 1\*; v 22 ff. 25 f.  
 38 5; v 25 39 5b 46 2  
 51 4a; v 26 60 6c; v 50 f.  
 38 4d.  
**16** 33 5 35 3a 38 5 60 7ab\*;  
 v 1-36 38 1\*; v 10 54 4;  
 v 27 f. 57 3; v 28 60 6c;  
 v 32 ff. 57 3; v 33 f. 38 5.  
**17** 43 81; v 1-7 38 1\*; v 1 ff.  
 33 5 38 5 59 2c; v 2 ff.  
 60 6c; v 6 38 5; v 8-16  
 38 1; v 8-13 33 3 38 2;  
 v 8 ff. 38 5 51 4a; v 10  
 51 5; v 14 33 3 46 6b; v 16  
 95 1.  
**18** 38 5; v 1-27 38 1\*.3\*; v 2  
 60 5d; v 5 38 5; v 10 21 3d;  
 v 13 ff. 33 5 38 5 39 5b 46 3  
 96 3; v 20 46 2.  
**19**-**24** 60 3; **19**-**24** 14  
 60 7a; **19** 49 1b 60 5b; v 1  
 - 2 40 1; v 2-**24** 15 39 1;  
 v 2-25 39 2\* u. A<sup>1</sup>; v 3-8  
 60 6c; v 3 7.8 39 3a; v 10  
 39 3a 60 5d; v 16 51 4a;  
 v 18 39 1; v 19 39 5c;  
 v 21 ff. 60 7b.  
**20** 1-17 19 2 32 3 39 5c 6  
 59 4a-c 60 7b 95 7; v 1 ff.  
 33 5; v 2-17 39 1; v 2 ff.  
 8 5; v 2 f. 43 11; v 11 39 6  
 59 4b; v 12 ff. 7 4d; v 13-  
 15 60 8; v 18-21 39 2 46 2;  
 v 18 ff. 39 5c; v 21 51 4a;  
 v 22-**23** 33 39 1.5a.7a;  
 v 22-26 39 5d.7a; v 23  
 51 4b; v 24 21 6 39 5d  
 50 2a; v 25 51 3d 52 2.  
**21**-**23** 32 3 33 3.5 43 1ab  
 59 5a-c\* 60 6b 96 3; **21** 1  
 -**23** 9 39 8\*; v 1 ff. 59 5c;  
 v 1 39 5e.7a; v 5 f. 43 1c;  
 v 6 59 5a; v 13-14 39 8c;  
 v 13 59 5ab; v 15.17.18-22  
 45 11; v 18 f. 22 ff. 59 5c;  
 v 20 ff. 43 1c; v 26-**22** 14  
 43 11; v 28 ff. 37 ff. 59 5c.  
**22** 1-2 39 8c; v 4 6 f. 59 5c;  
 v 7.8 59 5a; v 9 ff. 59 5c;  
 v 10 59 5a; v 13 f. 59 5c;  
 v 18 43 11; v 20-21 39 8c;  
 v 25 f. 43 11; v 27-30 39 7a;  
 v 27-28 43 11; v 27 59 5ab;  
 v 30 39 8c.  
**23** 4-5 39 8c; v 6.8 43 1c; v 9  
 39 8c; v 10-11 43 11; v 10 ff.  
 39 7a 46 2; v 12.13 39 7b  
 43 11; v 13 39 8c; v 14 ff.  
 43 9.11 49 4a; v 15 38 3;  
 v 17-19 39 7b; v 17 50 2a;  
 v 18 43 11; v 20-33 39 8  
 a\*-c; v 20 ff. 66 1d.  
**24** 1-12 46 2; v 1-2 39 2\* u.  
 A<sup>2</sup>.3a; v 1 39 3a.5d 40 4e  
 51 5 57 3; v 2-8 39 2\* u.  
 A<sup>3</sup>.5b; v 3 ff. 33 5; v 3  
 39 3a.5c.7a 60 6b; v 4 ff.  
 39 5d 60 5b; v 4 33 3.5  
 39 4.5a 50 2a 51 4b 96 2;  
 v 5.7-8 39 3a; v 7 39 5a  
 60 6b 96 2; v 9-11 39 2  
 u. A<sup>1</sup>.3a; v 9 40 4e 57 3;  
 v 10 51 4a; v 12-15 39 2;  
 v 12 39 2 A<sup>2</sup>. 3a.5b 96 2;  
 v 13-15 39 3b; v 13 ff. 46 2;  
 v 13.14 52 2; v 15-**31** 18  
 60 7a; v 15-18 40 1; v 16 f.  
 54 4; v 18 39 2.  
**25**-**31** 32 3 33 5 35 3 40 1\*.  
 2\* 3 57 3 58 31 60 3;  
**25**-**29** 38 31 58 3a; **25** ff.  
 54 9; **25** 6 40 2; v 9 54 9;  
 v 10.23.31 54 7; v 40 54 9;  
**26** 17.15 54 7; v 18.22 33 4;  
 v 26 54 7; v 30 54 9; v 31.36  
 54 7.  
**27** 1 54 7; v 8 54 9; v 9 54 7;  
 v 20-21 40 2.  
**28** 40 2\*.5c; v 1 40 4c; v 3  
 142 1; v 41 57 1b.2.  
**29** 40 1a 42 3 55 3e 57 1e;  
 v 9 54 1; v 21 40 2 57 1b;  
 v 22 ff. 40 4b; v 26.27  
 57 1c; v 27-30.36-37.38-42 1  
 49 2; v 38 ff. 57 1e.3a;  
 v 43 46 49 2.  
**30**-**31** 58 3f; **30** 1-**31** 17  
 40 2.3; **30** 111.57 1a; v 11 ff.  
 57 4a; v 17 ff. 57 1a; v 30  
 57 1b.2.  
**31** 2 85 1d; v 18 39 2 u. A<sup>1</sup>;  
 3a.5b 51 1a 60 6c 96 2.  
**32**-**31** 60 3; **32** ff. 39 3ab.7a  
 52 2; **32** 46 2 51 3d.1b;  
 v 1-**34** 28 39 1 60 7a;  
 v 1-35 39 2\* u. A<sup>1</sup> \* A<sup>2</sup>\*;  
 v 7-14 60 6c\*; v 15-16 39  
 3ab.5b 96 2; v 15 60 7b;  
 v 16 51 4a; v 17-18 39 3b  
 52 2; v 20 39 3b; v 21-29  
 52 2\*; v 25 ff. 59 2c 60 6c  
 66 11 67 3; v 31 39 3b 46 3  
 52 2; v 35 39 3b 52 2.  
**33** 1-6 39 2\*; v 1-3 60 6c;  
 v 2 39 3b; v 6 21 5 39 3a;  
 v 7-11 39 2.3a; v 7 ff.  
 21 5 50 2a; v 7 39 3a 54 9;  
 v 9 f. 11 51 4a; v 12-23  
 39 2; v 12 ff. 39 4 53 2  
 60 5b.  
**34** 39 2 A<sup>2</sup>. 6 49 1b 50 2b  
 51 3d; v 1-9 39 2\* u. A<sup>1</sup>;  
 v 1 39 5b.6 46 2 54 4a  
 60 6b; v 4 39 5b 46 2;  
 v 10-26 32 3 33 3.5 39 1.  
 5a.7a; v 11-16 39 7b; v 14  
 -26 96 3; v 17 ff. 46 2; v 17  
 51 4b; v 18 ff. 13 9.11; v 18.  
 20-21 39 7b; v 22 ff. 49 4a;  
 v 23 39 7b 50 2a; v 21-26  
 39 7b; v 27 f. 33 3.5 39 2\*  
 u. A<sup>1</sup>\*.3; v 27 39 4.5a  
 96 2; v 28 39 5b.7b 60 7b;  
 v 29-**Num** **10** 10 40 1  
 60 7a; v 29-**40** 38 40 1;  
 v 29-35 40 3; v 33 ff. 57 3.  
**35**-**40** 24 2 33 5 35 3 40 3\*  
 57 3 58 3g 60 3; **35** 40 4a;  
 v 8-**40** 38 60 8; v 20-22  
 40 3.  
**36** 8-**38** 20 40 3\*.  
**38** 21-31 40 3; v 24 ff. 42 4b;  
 v 25-28 57 3.  
**39** 12-43 40 3.  
**40** 58 3f; v 15 57 2; v 17.  
 31-35 40 3; v 36 ff. 57 3.  
**Lev** 1-**7** 32 3 33 5 40 1 41 1\*  
 42 3 57 1c 58 3g; **1** 1-5  
 41 1b\* 57 2; v 1 62; v 14 ff.  
 57 1c.  
**2** 2 155 5a.  
**4** f. 57 1c; 4 13 ff. 57 1c.  
**5** 1-6 56 4 57 1c; v 7 ff. 17-19  
 57 1c; v 20 ff. 41 4c; v 21  
 -24 56 4.  
**6**-**7** 41 1c 57 1c.2; **6** 1 ff.  
 54\*

- 57 1e; v 19 40 4d 57 1e; v 20 f. 23 1; v 23 40 4d.  
**7** 32 ff. 57 1e; v 36 57 2.  
**8** ff. 55 3e; **8** f. 42 3; **8** 33 5 40 3a 5c 57 3 58 3a; v 1—**10** 20 40 1; v 8 8 5; v 10 ff. 57 1a; v 23 8 5.  
**9** 40 4b\***d** 57 1e 58 3b; v 4 55 3e; v 11 15 57 1e; v 18 ff. 55 3e; v 21 40 4b; v 23 f. 87 1a; v 24 40 4b.  
**10** 33 5 58 3b; v 1—11 40 4e\*, 5e; v 1 ff. 57 3; v 7 57 1b 2; v 12—15 40 4b\*; v 12 40 1e; v 16—20 40 4d; v 16 ff. 40 4e 57 1e.  
**11—15** 32 3 33 5 40 1 41 2\* 57 11 58 3b; **11** 56 4 58 1; v 2 ff. 43 8c 46 6b; v 42 6 2.  
**12** 56 4 57 1e; v 8 57 1e.  
**13** 1—46 56 4; v 33 6 2 8 5.  
**14** 57 1e; v 1—8 56 4; v 3—20 57 1e\*; v 21 ff. 57 1e.  
**15** 57 1e.  
**16** 32 3 33 5 40 1 41 3\*, 4b 42 3 57 1b 6 2 1a 12 3 a; v 1—34 40 1; v 1 ff. 58 3b; v 1 2 40 1e; v 5 ff. 58 3b; v 24 23 1; v 29 57 1f 155 5a; v 31 155 5a.  
**17—26** 32 3 40 1 41 4a—e\* 43 1 3b 56 1—4\* 35 7 **17** 56 2b; v 1—9 41 4e\*; v 10 ff. 43 1; v 11 56 2b.  
**18** 41 4e\* 56 2e; v 1—2 41 4e; v 4 5 56 1; v 21 ff. 41 5a; v 21 56 2e; v 24—39 41 4e; v 24—27 33 4; v 24 ff. 56 1 3; v 26 56 1.  
**19** 56 2e\*; v 1—8 41 4e\*e\*; v 2 56 1; v 3 56 1 2b; v 4 56 2e; v 9 f. 56 2a; v 19 56 2a; v 20—22 40 4e; v 23 ff. 56 2a; v 26 ff. 56 2e; v 30 56 1 2b; v 37 56 1.  
**20** 41 4e\* 56 2e; v 1 41 4e; v 2 ff. 56 2e; v 2 41 4e; v 7 8 56 1; v 22 ff. 56 1 3; v 25 41 2; v 26 56 1; v 27 56 2e.  
**21—22** 41 4e\***d** 56 1; **21** 56 2b; v 6 8 56 1; v 23 56 2b.  
**23** 41 1b\*e\* 55 3d 56 2a 57 1d 4a 60 1; v 5 55 3e; v 10 56 2ab; v 17 ff. 56 2b; v 20 55 3e; v 21 ff. 58 1; v 26 56 2b 87 1a; v 38 55 3e; v 39 ff. 58 1; v 39 56 2b.  
**24** 1—9 41 1b; v 1 ff. 40 2; v 10 ff. 41 1b\*; v 11 21 6; v 16 ff. 56 2e; v 16 21 6 41 4e; v 23 41 4e.  
**25** 41 4e\*e\* 56 2a; v 1 ff. 56 2b; v 2 56 2a; v 8 ff. 41 5a; v 9 121 2a A\*; v 17 56 2e; v 18 ff. 56 1; v 35 ff. 56 2e.  
**26** 41 4d 56 3; v 1 56 2e; v 2 56 1 2b; v 3 ff. 56 1 3; v 34 35 43 56 2b; v 46 56 2a.  
**27** 32 3 40 1 41 5a\* 42 3 57 1e 2 58 3p; v 21 57 1e; v 28 41 5a; v 30 ff. 57 1e; v 30 88 2; v 32 f. 41 5a.  
**Num 1—4** 40 5a\* 58 3a; **1** ff. 57 3; **1** 42 4e 54 7; v 1—**10** 28 35 2a; v 1—**10** 10 40 1; v 1—**4** 40 1 5a\*e\*; v 1 40 5d; v 2—5 40 5e; v 2 54 6; v 17 f. 20 ff. 40 5e; v 24—37 60 8; v 24 f. 44 4e f. 40 5e; v 46 54 6 57 3; v 48—54 40 5e.  
**2** 54 4 7 57 3; v 1 32—33 40 5e.  
**3** 57 1; v 1—4 40 5e; v 1 ff. 57 3; v 2 40 4e; v 3 57 2; v 4 40 4e; v 7 8 10 40 5e; v 11—13 40 5e 57 3; v 13 38 4d; v 32 38 40 5e; v 39 67 a 40 5e; v 40—51 40 5e 57 3; v 40 ff. 42 4b.  
**4** 40 5e 57 1 3; v 3 ff. 57 2; v 3 86 5e 90 7b.  
**5—6** 33 5 35 4 41 5b\*; **5** 32 3 40 1; v 1 ff. 57 1e; v 11—31 41 5b 56 1.  
**6** 32 3 40 1 57 11 58 3p; v 2—8 56 1; v 9 ff. 57 1e; v 22—27 41 5b 60 8; v 24 ff. 57 1f.  
**7—10** 10 40 5a\*; **7** 1—89 40 5b\*; v 1—9 58 3a; v 10—88 57 3; v 10 ff. 58 3a; v 12 ff. 33 5.  
**8** 57 1b 58 3a; v 1—4 40 5b; v 5—26 40 5e\*; v 17 38 4d; v 24 ff. 57 2; v 24 90 7b.  
**9** 1—14 40 5d\* 58 3k; v 6 ff. 88 2; v 15—**10** 28 58 3i; v 15—23 40 5e.  
**10** 1—10 40 5e; v 1 ff. 57 1a; v 9 f. 56 4; v 11—**36** 13 42 1—5\*; v 11 ff. 40 5d; v 11 58 3k; v 13—28 12 4a\*; v 13 ff. 57 3; v 17 40 5b; v 20—32 42 2; v 20 ff. 38 5 66 1b; v 33—36 42 2; v 33 ff. 51 3a; v 33 60 6e; v 31 60 7b.  
**11** 33 5 38 5; v 1—35 42 2\*; v 1 4. 60 6e; v 11 14 16 3; v 15 6 3; v 16 f. 46 3; v 21 60 7b; v 25 ff. 52 1e;  
v 26 ff. 188 12; v 20 129 1e.  
**12** 42 5a\* 43 81 52 2; v 1—15 42 2; v 3 33 4; v 4 ff. 51 4a\*; v 7 f. 52 1e; v 8 51 4a; v 12 6 6; v 16 42 2.  
**13** ff. 60 7a; **13—14** 35 3a 46 3 60 5b 61 5; **13—14** 39 42 2\*; v 4—15 42 1b; v 6 64 2b; v 22 20 6 42 1 66 1b.  
**14** 10 54 4; v 11 ff. 60 6e; v 19 f. 51 4a; v 22 ff. 46 3; v 24 60 6e; v 39 ff. 38 5; v 44—45 42 2\*; v 44 51 4a 60 6e.  
**15** 35 3a 58 1; v 1—41 42 2 3\*; v 1—31 38 5 42 3; v 1 ff. 57 1e; v 17—21 37—41 56 4.  
**16** f. 58 3a; **16** 42 4e 60 6e 7ab; v 1—**17** 38 42 2 3; v 7 8—11 42 4e; v 8 ff. 57 3; v 8 f. 55 3e; v 16—17 42 4e 57 3; v 18 42 4e; v 19 54 4; v 35 54 4 79 1 A\*.  
**17—19** 35 3a; **17** 57 2; v 1—5 42 4e; v 1 ff. 57 3; v 7 ff. 54 4; v 11 79 1 A\*; v 27—28 42 3.  
**18** 32 3 40 5e 42 3\* 57 1e 2 58 2 3m; v 1—32 42 2; v 5 42 3; v 7 57 1b; v 8 ff. 57 1a; v 12 f. 88 2; v 14 41 5a; v 15 ff. 55 3e 57 1e; v 20 ff. 42 1 57 1e.  
**19** 32 3 42 4b 57 1e f 58 3p; v 1—22 42 2 3\*.  
**20** f. 66 8b; **20** 35 3a; v 1—13 42 2\* 60 7a; v 1 ff. 33 5 59 2e; v 1 60 6e; v 2 ff. 38 5; v 6 12 54 4; v 14—21 42 2 46 3; v 22—29 42 2.  
**21** 1—3 42 1 2 66 1b e; v 4 ff. 51 4a; v 4—9 42 2\* 52 2; v 4 46 3; v 10—20 42 2\*; v 12—20 42 3b\*; v 12—15 46 3; v 12 43 1b; v 11 ff. 33 4 51 5; v 11 15 52 1a; v 11 27 1 66 5b; v 17—18 52 1a; v 21—35 42 2; v 21 —25 46 3; v 24 42 5b; v 27—30 52 1a; v 27 ff. 51 5; v 28 f. 118 2; v 31—32 46 3; v 33—35 60 6e.  
**22** 1—**21** 25 42 2\*; v 1 33 4; v 1—**24** 25 42 5e\*; v 4 60 7b; v 5 52 2; v 7 60 7b; v 8 ff. 51 4a; v 22—35 52 2; v 22 ff. 51 4a.  
**23** 7—10 52 1a; v 7 ff. 95 1; v 18—21 52 1a; v 18 ff. 95 1; v 19 168 2.  
**24** 16 2; v 3—9 52 1a; v 3 ff.



- 95 1; v 15—19 52 1a; v 15 ff.  
95 1; v 17 118 2; v 20—21  
52 2; v 20—23 95 7.
- 25** 1—5 42 2\* 46 3; v 1 ff.  
51 4b 52 1c; v 6—31 54  
35 3a; v 6—18 42 2.4d\*  
58 3a; v 6 ff. 57 3; v 12  
6 2; v 19—30 17 42 1b;  
v 19—26 65 42 2.4e\*.
- 26** 40 5c 57 3 58 3a 62 17  
88 2; v 15—47 60 8; v 52 ff.  
58 3a; v 60 61 40 4c.
- 27** 60 7a; v 1—11 42 2.4f  
58 3a; v 1 ff. 33 5 58 3p  
62 17; v 12—23 42 2.4g\*;  
v 15—23 43 1a; v 15 ff.  
32 2; v 18 ff. 55 3c.
- 28**—**30** 33 5; **28**—**29** 32 3  
42 3 55 3e 57 1de 58 3p  
88 2; **28**—**30** 1 42 2;  
v 3 ff. 40 2 57 1c 126 3;  
v 9 ff. 126 3; v 16 55 3c.
- 29** 7 ff. 126 3.
- 30** 32 3 42 3 57 1f 58 3p;  
v 2—17 42 2.
- 31** 57 3; v 1—54 42 2.4h\*  
58 3a; v 1 ff. 57 3; v 2  
6 9; v 21 ff. 57 1bf.
- 32** 35 3a 42 4\* 58 3a 60 6a,  
7a; v 1—42 42 2\* 41; v 6 ff.  
57 3; v 16 ff. 32 2; v 16.17  
46 3; v 20—23 60 6c; v 22.23  
60 7b; v 25—27 60 6c; v 25  
20 6; v 28 42 4; v 32 33 4;  
v 33 60 6c.7b; v 34—38  
46 3; v 39 42 5d 52 2; v 40  
60 6c; v 41 33 4 42 5d 52 2  
60 6c; v 42 42 5d 52 2.
- 33**—**36** 35 3a; **33**—**49** 42 2.  
4k 57 3 58 3a 60 7; v 1 ff.  
60 7a; v 2.3—49 33 3; v 50  
—**34** 29 42 2; v 50 ff. 32 2  
58 3a; v 52—53.55—56 42 4i.
- 34** ff. 60 7a; **34** 125 4; v 1—12  
58 3a; v 13—15 42 4i 60 2;  
v 13 ff. 57 3 60 7a; v 16—29  
58 3a; v 17 ff. 55 3c; v 17  
42 4g.
- 35** 32 3; v 1—34 42 2; v 1—8  
42 4i 58 3a; v 1 ff. 57 1e  
88 2; v 9—15 58 3a; v 9 ff.  
42 4i; v 13 f. 60 7b; v 14  
33 4; v 16—34 42 4m\*  
58 3a; v 24 f. 21 3c; v 25  
57 1b; v 28 21 3c 57 1b.
- 36** 32 3 33 5 42 4i 58 3p;  
v 1—13 42 2.
- 10th** 1—**34** 43 1\*; 1—4 43 13c  
60 5a; 1—3 61 4; 1 ff.  
43 8a.12g.14; 11—4 40 43 1c.  
3c.13c; v 1—4 8 43 13a  
46 3\*; v 1—2 43 1c; v 1
- 33 4.5 43 3.13b; v 2 43 3d;  
v 3 43 1ad 60 2.7b; v 4—4 40  
43 3\*; v 4.5 43 3a; v 5  
33 4; v 6—1 8 43 13c\*;  
v 6—3 29 43 3b\* 4.13c\*;  
v 17 43 1c; v 35.36—38  
43 3d; v 36 f. 61 4; v 36  
60 6c; v 39 43 3d; v 44  
43 13c; v 46 43 2d 60 6c.
- 2**—**3** 59 1; v 9 43 13c; v 10—12  
43 3d 46 5a; v 12 33 4;  
v 14 43 3d 65 4; v 18—19  
43 13c; v 20—23 43 3d  
46 5a; v 20 ff. 56 2b; v 26  
—31 43 13c.
- 3** 1 ff. 4 f. 78 4; v 8 33 4;  
v 9.11 43 3d 46 5a; v 12—13  
43 3d; v 13—17 43 13c;  
v 13 43 3d 46 5a; v 14—17  
43 3d; v 14 33 4 60 6c 78 4;  
v 16—20 43 14; v 18 ff.  
21 ff. 32 2 61 4; v 21—22  
43 3d; v 23—29 43 14; v 28  
43 3de.
- 4** 43 3c\*; v 1—40 43 13c;  
v 1—2.3—4.5—28 43 3c\*;  
v 5 ff. 43 3d.12g; v 6 ff.  
47 1b; v 7 47 1a; v 9  
43 3c; v 10—28 46 5a 95 7;  
v 10 ff. 96 4; v 16 ff. 60 2;  
v 19 47 1a; v 20.23—24  
43 3c; v 29—10 46 5a 95 7;  
v 29 ff. 43 3c; v 32 60 2;  
v 41—43 43 14.13c 60 2.7b;  
v 44—**30** 20 32 3 33 3;  
v 44—**28** 19 43 13c; v 44  
—**11** 32 43 4\*; v 44—**10** 5  
43 1c; v 44 43 3c.4a.13b  
45 2b; v 45—**28** 19. v 45  
—**26**. v 45—**5** 20 43 13c;  
v 45 43 4a.13b; v 46—49  
43 4a; v 46 33 4; v 69  
43 13c.
- 5**—**30** 43 13c; **5**—**11** 43 6.13c;  
**5** ff. 43 13c; **5** 43 3b.4a.8a.  
12g.13a 46 2\*.7 60 5a; v 1—5  
43 4b; v 3 43 4a; v 6—18  
8 5 19 2 32 3 43 4a\* 46 5b  
59 4a—c 60 7b 95 7; v 14 f.  
39 6; v 19—**6** 1 43 4b; v 19  
39 6 43 4c; v 20 ff. 43 4c.10;  
v 25 ff. 39 5d; v 28—**6** 3  
47 2; v 28 43 4c; v 29—**6** 3  
43 4b 46 7a.
- 6**—**9** 7 43 4a.12eh.13ac; **6** ff.  
46 4; **6** 43 13c; v 4 f.  
46 4a; v 4 6 2 47 1a; v 5  
47 1ab; v 12 21 3b; v 13  
43 13c; v 14 f. 47 1a; v 14  
43 13c; v 16 60 6c; v 18  
21 3b.
- 7** 1 ff. 46 4b.6d; v 2 ff. 60 4;  
v 5 43 8a; v 6—**9** 6 47 1b;  
v 12—14 43 13c; v 12 ff.  
47 1b; v 25 43 8a.
- 8** 2 43 4a.
- 9** 1 43 1a; v 5 21 3b; v 6—8  
46 7a\*; v 7—**10** 9 43 13c;  
v 7 ff. 43 4b 60 5a; v 8  
—**10** 11 43 4ab\*; v 9—  
**10** 11 43 3b.13ac; v 9 ff.  
43 8a.12g 46 2.5b.7; v 9  
43 4c; v 16 60 6c; v 12—14  
39 2 40 1; v 12.13 f. 22 60 6c;  
v 25—**10** 11 43 13c; v 25  
—29 39 2 40 1; v 29 ff. 60 6c.
- 10** 1—5 46 2; v 1 ff. 60 7b  
39 2 40 1; v 4 39 6 43 1c;  
v 6—7 43 1b; v 6 52 2; v 8  
—**27** 1 43 1c; v 8 33 4  
43 1b 60 6c; v 10—**11** 32  
43 13c; v 11 43 1a; v 12—  
**11** 32 43 4ab\* 4d\*; v 12 ff.  
46 5b.7a; v 12 46 4a 47 1b;  
v 13 21 3b; v 14 f. 47 1b;  
v 14.17 47 1a; v 18.19 39 8c.  
**11** 6 60 6c; v 16 f. 46 2; v 29  
—31 43 13c.
- 12**—**26** 32 3 35 4 43 5—11\*.  
13c; **12** 45 2b 47 1c\*; v 1—7  
43 8a\* 46 7a\*; v 1—2  
43 13a; v 1 43 4c; v 2—4  
46 2; v 2 ff. 33 5; v 6  
138 3; v 8—12 43 8a\* 46 3;  
v 8—10 46 2; v 8 ff. 50 2a  
60 6c 67 6 76 2 78 4 83 3a;  
v 8 55 3a; v 11 138 3;  
v 13—28 43 7a.9\*; v 13 ff.  
43 8a; v 13 46 2; v 15—16  
46 6i; v 17 138 3; v 18  
47 1d; v 20 ff. 43 9; v 20  
45 4; v 21—25 46 6i; v 29  
—**13** 19 43 8b\* 46 6d.
- 13** 47 1c\*.
- 14** 1—21 43 8c\* 46 6b; v 1 2  
46 6b; v 3—21 41 2 46 6b\*;  
v 21 43 10.11 46 6c; v 22—29  
43 7a.9\*; v 22 ff. 43 8b  
47 1ed 138 3; v 23 46 6i;  
v 24 ff. 47 1c; v 26 47 1d;  
v 27.29 47 1c.
- 15** 1—18 43 7a.10\*; v 1—11  
43 11; v 1 ff. 43 11 46 4b  
60 4; v 3 46 6c; v 4—6  
46 6g; v 12 ff. 43 11 46 4b  
1169; v 16—17 43 11; v 19—23  
43 7a.9\*; v 19 ff. 47 1ed;  
v 19.21—23 46 6i; v 21 138 3.
- 16** 51 3b; v 1—18 43 11;  
v 1—17 43 7a.9\*; v 1 ff.  
45 2b 47 1ed; v 2—4 43 11;  
v 10 47 1d; v 11 47 1ed; v 14—  
15 47 1d; v 16 43 11; v 17  
47 1d; v 18—20 43 7a.10\*;

- v 18 43 9 47 1e; v 19-20 46 6g; v 19 43 11; v 21—**17** 43 7a; v 21 ff. 45 2b 47 1e; v 21,22 43 9; v 21 45 4 47 1e; v 22 33 5 50 2a.
- 17** 47 1d; v 1 43 9 46 6f 138 3; v 2-7 43 5b,9\*; v 2 ff. 45 2b,4 47 1e; v 3 45 4; v 6 f. 46 6i; v 7 45 5; v 8-13 43 7a-d,10\*; v 8 ff. 46 6a 47 1e; v 12 f. 46 4b; v 14-20 43 8d\*,10\*; v 14 ff. 46 4b,6e 69 3; v 14f. 66 6a; v 15 46 6e; v 16 46 6g; v 18 ff. 27 2; v 18 f. 45 2b 46 6a; v 18 32 2.
- 18** 1-8 43 8d,10\* 46 6a\*; v 3 f. 47 1d; v 6-8 45 2b; v 6 ff. 47 1e; v 9-12 43 7a,9\*; v 9 ff. 47 1e; v 10 45 2b,4,5; v 15-22 43 8d,10\*; v 13 ff. 46 6e.
- 19** 1-13 43 7a,9\*; v 1 ff. 21 3e 47 1e 60 7b; v 3 43 8e; v 8 45 4; v 13 45 5; v 14 43 8e,9; v 15-21 43 7a,10\*; v 15 43 9 46 6f; v 19 f. 46 4b; v 21 43 11.
- 20** 1-20 43 7a,10\*; v 2-4 46 6a; v 8 46 6h; v 10-18 47 1e; v 10 ff. 47 1e; v 15 -18 46 6d; v 15 ff. 46 4b; v 19 f. 47 1e.
- 21** 1-9 43 7a,9\*; v 5 46 6a; v 9 45 5; v 10-14 43 7a,10; v 15-21 43 9; v 18-21 43 11; v 21 22-23 43 8f; v 21 45 5; v 22-23 43 9.
- 22** 1-1 39 8e 43 7,10; v 1 ff. 47 1e; v 5 43 7a,9; v 6-8 43 7a,10; v 9-29 43 9; v 13-29 43 7a; v 13 ff. 43 8g.
- 23** 1-15 43 8g\*,9\*; v 1-4 46 6b; v 1 ff. 91 5; v 5-7 46 6g; v 8-9 46 6e; v 8 39 8e; v 10-15 43 7a 46 6b; v 16,17 43 7a,10; v 18 f. 45 2b,4; v 18 43 8h,9; v 19 43 7a,8h,9 47 1e; v 20 39 8e 43 7a-b,10; v 21 43 7a,8h,10 46 6e; v 22-24 43 8h,9; v 25,26 43 7a,10.
- 24** 9a; v 1-5 43 7a,9; v 1-4 115 3d; v 6,7 43 8i,10; v 6 43 7a; v 8-9 43 8i\* 46 6g; v 8 46 6a 60 2,7b; v 10-22 43 7a,10; v 10 ff. 43 11; v 16 46 6b; v 17 ff. 39 8e; v 16 43 8k.
- 25** 9a; v 1-1 43 7a,8k\*,10\*; v 1 47 1e; v 5 16 43 7a,9 92 2a; v 11-12 43 8k,10 46 4b; v 12-16 43 7a,9; v 13 ff. 143 5b; v 17-19 43 8i\* 46 6h.
- 26** 1-15 43 9; v 1-11 43 7a,9\*; v 2 47 1d; v 3-4 46 6a; v 12-15 43 7a; v 16-19 43 10.
- 27**—**30** 43 12\*; **27** 9 3a 35 3b 43 12h,13e; v 1-8 43 12a\* 40 6h\*; v 1-3 43 13e; v 1 ff. 43 13e 60 7a; v 2,3 43 12e; v 3 45 2b; v 4 9 2; v 5-7 43 16d 60 6e; v 5 ff. 60 6a; v 8-**31** 13 43 1e; v 8 45 2b; v 9-10 43 12b\*,h,13e; v 11-13 43 12e\* 46 6d; v 14-26 43 12d\* 46 6h 60 2,7b.
- 28**—**30** 43 13a; **28** 43 12b,13e 46 5e 56 3; v 1-46 43 12e\*,g,h\*; v 1-25 43 13e; v 1 ff. 47 1b; v 1,15 47 2; v 38-46 43 13e; v 47-68 43 12i\*; v 58,61 45 2b; v 69-**30** 20 43 13e; v 69-**29** 28 43 12g\*,h,13e 46 5d 95 7.
- 29** 9 3a 43 12h; v 20 45 2b; v 23 ff. 115 11; v 28 45 2b.
- 30** 46 5e,7b; v 1-20 43 12h\*; v 1 ff. 56 3; v 10 45 2b; v 15-20 43 12e.
- 31** 35 3b 60 7a; v 1-13 43 13e 60 6a; v 1-8 43 13e,14; v 1 ff. 32 2 43 3e 61 4; v 1,2,7-13 43 13e; v 9-13 43 14\*; v 9 ff. 27 2; v 9 33 2,3 45 2b 46 6a; v 10 46 4b; v 11-12 45 2b; v 14 ff. 60 6a; v 14-15 43 1b; v 15 51 4a; v 16-**32** 47 60 6a; v 16-22 43 1e,11\*; v 22 33 3; v 23 43 16d 60 6e; v 24-**32** 17 43 14\*; v 24-30 43 1e,13e; v 24 ff. 27 2; v 24,26 33 3.
- 32** 16 2; v 1-43 33 3 43 11\* 46 5d 95 7; v 1 ff. 8e 20 1; v 8,9 47 1a; v 35 20 5; v 48-52 35 3a 43 1a; v 48 ff. 42 4g; v 49 60 2,7b.
- 33** 35 3b 43 1e,11\* 59 2a-c\* 60 6b 95 7; v 27 3 2b.
- 34** 35 3ab 60 6a; v 1-12 43 11\*; v 1-4 43 1b 46 3; v 1 33 1 43 1a,13e 60 2,7b; v 5-12 33 1; v 5 ff. 24 4e 33 4; v 5,6 43 1d,13e; v 6 33 4; v 7-9 43 1a; v 10-12 33 1 43 1d; v 10 ff. 63 3; v 10 43 13e.
- Jos 1**—**12** 61 1 61 4; **1** 62 2\*; v 1 ff. 32 2; v 3-1 5 f. 61 3; v 7 f. 33 2 61 3; v 9 61 3; v 12 ff. 32 2; v 17-18 64 3.
- 2** 62 3\* 63 3 64 5; v 9 59 3; v 10 32 2 64 5; v 21 59 3.
- 3**—**4** 62 1\* 63 3; **3** 6,8 64 3; v 11 21 3b; v 13 59 3; v 14 21 3b.
- 4** 43 12a; v 5 ff. 46 6h; v 7 63 2; v 9 61 2; v 12 32 2; v 15-18 64 3; v 19 63 4; v 20 63 2; v 23 32 2.
- 5** 62 5\*; v 1 61 2 64 3; v 2 ff. 63 3 64 5; v 3 63 2; v 9 61 2 63 2; v 10 ff. 62 4; v 12 32 2; v 13 ff. 61 5 66 1d; v 13 f. 63 3.
- 6** 62 6\* 63 3 64 6; v 6 64 3; v 20 21 3d; v 25 61 2; v 26, 27 64 3; v 26 79 3e.
- 7** 62 7\* 63 3 64 2b; v 1-26 64 2b\*; v 1 ff. 64 5; v 1 85 1a; v 13 64 2b; v 15 64 5; v 19,20 64 2b; v 25 64 5; v 26 61 2 63 2.
- 8** 64 6; v 1-20 62 8\*; v 2 64 3; v 30-35 62 9\*; v 30 ff. 64 5; v 30 f. 63 2,3; v 30 39 7a 62 10 64 2b; v 32, 33 f. 46 6h; v 33 43 12a,e.
- 9** 62 10\* 63 3; v 1 f. 64 3,5; v 6-7 61 5 63 1 64 2a 66 1e; v 14 ff. 63 1; v 14,15,17-21 64 5; v 18,19 64 2b; v 21 63 4; v 24,27 64 3.
- 10** 62 11\*; v 1 59 1 64 3; v 8,12-14 64 3; v 12 ff. 62 6; v 13 27 1 78 1b 78 5a 95 2; v 28-39 64 3\*; v 40-42 64 5; v 40,42 64 2b.
- 11** 62 12\* 66 5a; v 12,16 ff. 26 63 3; v 21 f. 64 3; v 23 64 5.
- 12** 62 13\*; v 1-24 64 3.
- 13**—**21** 61 1; **13** ff. 63 4 64 4; **13** 62 14\*; v 1-6 64 3; v 1,7 64 4; v 8-12 64 3; v 13 61 5 64 2a 66 1e; v 14 64 2b,5; v 15 62 14; v 21-22, 26, 29-31 64 4; v 33 64 2b,5.
- 14** 62 15\* 64 2b; v 1 62 14 63 1; v 3-5 64 4; v 6-15 64 2b\*; v 6 ff. 64 5; v 12 ff. 63 3 64 5; v 11 64 2b; v 15 64 5.
- 15** 62 16\* 63 4; v 6 63 4; v 9 72 2a; v 10 63 4; v 13-19 61 5; v 13 ff. 66 1e; v 17 66 3; v 22 ff. 91 3e; v 47 21 2a; v 63 61 5 63 1 66 1e.
- 16**—**17** 62 17\*; **16** 10 61 5.
- 17** 1-2 61 4; v 1 63 4; v 5-6 64 1; v 13 63 1; v 14-18 61 5 63 1 66 1e; v 16 66 2.

- 18** 1-10 62 18\* 64 4; v 1 2 ff.  
 63 4; v 9 61 2; v 11-21 15  
 62 19\*; v 21 64 6; v 22 63 4;  
**19** 1 ff. 63 4; v 13 34 1; v 41  
 63 4; v 47 61 5 66 1 e;  
 v 49 f. 64 2b, 5; v 51 63 1.  
**20** 64 4; v 1 63 4; v 1-6 21 3 e.  
**21** 63 4 64 1 85 5b; v 1 63 4;  
 v 9-12 13 61 5; v 43-45  
 64 4; v 43 ff. 63 3.  
**22**-**24** 61 6; **22** 1-8 62 20\*;  
 v 5 64 3; v 9-31 62 21\* 64 5;  
 v 9 f. 63 4; v 16 39 7a  
 64 2b; v 24 39 7a 64 2b;  
 v 28 39 7a; v 33 64 2b.  
**23** 62 2; v 1-16 64 3.  
**24** 39 8a 43 1ab 62 23\* 63 2  
 65 5 67 3; v 1-13 42 1;  
 v 1 ff. 52 1 e 64 5; v 2 64 2b;  
 v 14 69 4; v 23 59 4 e 64 2b  
 69 4; v 24 39 8a; v 25 26  
 39 7a, 8a 96 3; v 26 f. 63 2;  
 v 26 61 2 96 2; v 28-31 66 2;  
 v 30 21 2b.  
**Jud** 1 31 7a 42 1 49 4a 61 5\*  
 63 1\* 64 1 95 7; v 1-2 5 65  
 1 3 e, 5 66 1\* 67 7; v 1-36  
 66 1b-e\*; v 1 66 1a; v 10  
 42 1; v 13 66 3; v 16 f.  
 42 1; v 19 66 2.  
**2** 1-5 66 1d\*; v 6-16 31 65 4\*;  
 v 6-3 6 65 1 3 66 2\*; v 6 ff.  
 65 3 e, 4 66 1a; v 7 62 23;  
 v 9 21 2b; v 11 ff. 65 2;  
 v 11, 12, 14-19 67 6.  
**3** 7-16 31 65 1\*; v 7-11 66 3\*;  
 v 8, 11 65 3b; v 12-30 66 4\*;  
 v 14, 30 65 3b; v 31 65 3a  
 66 10a 67 7.  
 4 66 5a<sup>b</sup> 67 5; v 1-5 31 66 5\*;  
 v 1 65 3a; v 3 65 3b.  
**5** 8 6 95 1; v 1-31 66 5b\*; v 6  
 66 10a; v 31 65 3b.  
**6** f. 67 4; **6** 1-8 35 66 6a-e\*;  
 7b; v 1 65 3b; v 11 ff. 67 5;  
 v 18 ff. 66 9; v 24, 26 67 1;  
 v 32 21 6 67 6, 7b; v 36-40  
 67 3.  
**7** 3 46 6b.  
**8** 1 ff. 49 4b; v 10 67 5; v 23  
 65 4 66 7b 67 3 69 4;  
 v 24 ff. 67 1 3; v 27 67 7;  
 v 28 65 3b; v 29-32 66 7b;  
 v 30-32 67 7; v 33-35 65 3 e, 4.  
**9** 65 3 66 6a, 7b 67 3; v 1-57  
 66 7a\*; v 2 9 66 7b; v 27  
 153 1.  
**10** 1-5 66 10b\*; v 4 64 33 4;  
 v 6-12 7 66 8\*; v 6-16  
 66 8a\*; v 8 65 3b; v 17-  
**12** 6 66 5b\*.  
**11** 33 66 8a; v 39 67 6; v 40  
 67 1.  
**12** 1 ff. 49 4b; v 5 ff. 28 2;  
 v 7 35 3b 66 8a; v 8-15  
 66 10b.  
**13**-**16** 66 9\*; **13** f. 67 5; **13**  
 66 9\*; v 1 65 3b 69 4, 5 74 2;  
 v 5 65 3g 69 4.  
**14** 66 9\*; v 12, 13 160 6.  
**15** 65 3g 66 9\* v 20 65 3bd  
 69 4, 5 74 2.  
**16** 65 3 66 9\*; v 31 65 3d.  
**17**-**21** 65 3fd 67 5; **17** ff.  
 95 7; **17**-**18** 65 1 66 11\*  
 67 1 4; **17** 1-25 65 5; v 1 ff.  
 67 1; v 6 67 5; v 13 67 3.  
**18** 1 67 5; v 29 33 1; v 30 6 2  
 67 3.  
**19**-**21** 65 1 66 11\* 67 1 7  
 95 7; **19** 1 67 5.  
**21** 21 153 1; v 25 67 5.  
**I Sam** 1-7 68 3\*; **1**-**6** 72\*;  
**1** 1-4 1 72 1\*; v 1 83 3b  
 85 2b; v 3 72 1d; v 28 21 4 e  
 72 1b.  
**2**-**7** 72 2a; **2** 1-10 21 1 e  
 72 1b 73 4d 95 7; v 11, 12-17,  
 18 21 4 e 72 1d e; v 21, 22-25,  
 26 21 4 e 72 1d; v 27-36  
 72 1 e\* 74 2; v 27 ff. 74 1;  
 v 35 f. 78 2b.  
**3** 1 72 1 e; v 11-14 72 1 e;  
 v 11 ff. 74 1; v 12-11 74 1;  
 v 13 ff. 72 1 e; v 13 6 4.  
**4**-**6** 74 1; **4** 1-7 1 72 2a-e\*;  
 v 3-5 21 3b; v 18 72 2a.  
**6** 15, 17-18 72 2 e; v 19 21 4 e;  
 v 21 72 2a.  
**7**-**15** 69\*; **7** ff. 31 8; **7**  
 65 3g 66 9 69 5\* 74 2;  
 v 1 72 2a; v 2-8 22 69 1 3\*  
 74 2; v 2 69 4, 5; v 3 ff.  
 73 1b; v 3 f. 69 5; v 3 69 4;  
 v 13-17 74 2; v 13 69 4, 5  
 70 1; v 14 69 4; v 15 69 5;  
 v 17 74 e.  
**8**-**15** 68 1<sup>b</sup>; **8** 128 5; v 1-5  
 69 5; v 3 73 1b; v 7 69 5;  
 v 8 73 1b; v 10, 11 ff. 22 69 5.  
**9** 1-10 16 69 1 2\* 5 73 2 e; v 1  
 -10 12 69 2; v 1 6 2 72 2a.  
**10** 5 153 1; v 12 143 1; v 10 ff.  
 70 7b; v 17-27 69 1 3\* 74 2;  
 v 17-19 69 5; v 17 ff. 73 1b;  
 v 25-27 69 5 74 1; v 25  
 27 2 31 5; v 27 69 2.  
**11** 67 1 69 1 2, 5; v 1 69 5;  
 v 12-14 74 1; v 12 ff. 69 5.  
**12** 69 1 3, 5 74 2; v 1-25 74 2;  
 v 2 69 5; v 3 73 1b; v 6  
 69 4; v 7 ff. 73 1b; v 7  
 20 6; v 8 20 6 69 4; v 9, 11  
 69 4; v 12 69 5; v 21  
 73 1b.  
**13** f. 69 2\*; **13** 69 1 2\*; v 19  
 -22 73 4 e.  
**14** 69 1 2\*; v 3 72 2a; v 11  
 21 2b; v 17-51 74 2.  
**15** 69 1 3 70 7b 73 1b 74 2;  
 v 6 73 1b; v 10 f. 69 5;  
 v 22 73 1b; v 23 70 3 73 1b;  
 v 24-31 69 5; v 35 69 5  
 70 7b.  
**16**-**31** 68 5\* 70 7\*; **16** ff.  
 74 1; **16** 1-13 70 1 7b\* 73 1 e;  
 v 6-9 85 4a; v 9 21 2 e;  
 v 11-19 17 70 1; v 11-18 70  
 70 2\*; v 14-23 70 1\* 2a-e\*;  
 v 14 100 1d; v 18 70 2 e.  
**17** f. 21 4 e 70 1 2a e, 7a\* 73 1 e;  
**17** 70 2a-e\* 71 4 e 73 2 e d  
 83 5; v 1-18 5 70 1 2b;  
 v 12 ff. 70 1; v 13 85 4a;  
 v 55 ff. 70 1.  
**18** 70 2a-e\*; v 2 10 f. 70 1;  
 v 20 ff. 70 3.  
**19** 70 3\*; v 1 ff. 9 f. 70 1;  
**21** 18-21 1 70 7b\*; v 18  
 -24 70 1 73 1 e; v 20 20 6.  
**20** 1-21 1 70 3\* 73 1 e; v 1 ff.  
 70 1; v 8 70 2a.  
**21** ff. 72 2a; **21**-**22** 70 4\*;  
**21** 2-10 70 4a\*; v 2 ff. 72 2a;  
 v 11-16 70 1b\* 7b 73 4 e;  
 v 11 20 6.  
**22** 72 1 e; v 1-5 70 4b\*; v 3 f.  
 92 2d 3; v 6-19 70 4a\*;  
 v 6 6 5; v 9 ff. 72 2a; v 9  
 6 5; v 20 70 4a.  
**23**-**26** 70 5\*; **23** 15-18 70 7b  
 73 4 e.  
**24** 70 1 7b 73 4 e; v 8 6 3; v 14  
 143 1.  
**25** 1 70 1.  
**26** 70 1 7b 73 2 e.  
**27**-**31** 70 6\*; **27** 1-28 e 70 6\*;  
 v 6 73 2d.  
**28** 70 1; v 3-25 70 6\* 74 2;  
 v 3 ff. 70 7b; v 3 70 1 2a;  
 v 9 70 2a 73 1b; v 19 6 5.  
**29** 74 2; v 1-30 31 70 6\*.  
**30** 74 2.  
**31** 70 1 5\* 82 2b; v 1-13 86 1;  
 v 11-13 71 2; v 11 ff. 71 1b.  
**II Sam** 1-8 68 a\*; **1** 70 3\*.  
 7\*; v 1-16 70 6; v 6 ff.  
 70 1; v 8, 16 7 4a; v 17-27  
 70 6; v 18 27 1 73 4b 78 5a  
 95 2; v 19-27 73 1b; v 19 ff.  
 157 3.  
**2**-**8** 71 1 2\*; **2** ff. 70 7b;  
**2** 1-5 3 83 4a; v 1-7 70 3;  
 v 5 ff. 71 4b; v 8 21 6;  
 v 18 85 4a.  
**3** 2 7 4a; v 33 f. 157 3.

- 5 ff. 733a; 5 742 834a;  
v 1-3 861; v 2,3 ff. 722a;  
v 5-11 861; v 5 1531;  
v 12-16 861; v 12 ff. 862;  
v 14 833b; v 15 1531;  
v 17-19 861; v 20-23 863a;  
v 20 861.
- 7 714e 732c 742 785a  
833a; v 1-20 861; v 1  
206; v 11 ff. 782b; v 25 65.
- 8 711\* 732b 742; v 1-18  
861; v 16-18 742; v 16 ff.  
314; v 16 763b 952; v 18  
833b.
- 9—24 742; 9—20 317a  
687\* 713\* 49g 734a 741.2  
764 782a 822b; 9 ff. 711;  
9 714b 373a.
- 10—11 1 822b 861; 10 6 ff.  
711.
- 11 21 216.
- 12 26 822b; v 30-31 822b  
861.
- 13 21 65.
- 16 7 1 714b; v 10 733a; v 12  
66; v 15-17 11 1422; v 23  
733b.
- 17—18 957; 17 25 854a.
- 18 18 733b.
- 20 1 66; v 23-26 711 742;  
v 23 ff. 314; v 24 763b.
- 21—24 214c 688\* 714a-g\*  
734a; 21 ff. 957; 21 1-14  
714b\* 734a 742; v 8  
216; v 12 63; v 15-22  
714c\* 734a\* 742; v 18-  
22 861 882; v 19 702b  
732c 835.
- 22 86 20 714d\* 734d 957  
1564c 1573.
- 23 1-7 714e 734d 957;  
v 8-30 714f 734a 742  
861.2; v 8 ff. 314; v 20  
212a.
- 24 714g 734a 822b 864.6;  
v 1-25 861; v 1 835.
- 1 Reg 4 713 734e; v 1-2 36  
753a\* 764 782\* 834b  
871; v 3 f. 1613.
- 2 10-12 861; v 11 712; v 12  
(LXX) 761; v 26 1 721e;  
v 26 1201; v 35 a-o  
(LXX) 781; v 35 ah  
(LXX) 781; v 35 dh (LXX)  
783a; v 35 e (LXX) 785a;  
v 35 h g i k (LXX) 786;  
v 35 l o (LXX) 782b;  
v 35 n l (LXX) 781;
- v 36 ab k g i (LXX) 784;  
v 46 d (LXX) 786; v 46 e-  
g h (LXX) 784.
- 3—11 783-7\*; 3—10 822  
871; 3 1-5 14 753b\* 784\*;  
v 1-3 871; v 2 ff. 762;  
v 3 319 782b; v 4 833b;  
v 5 ff. 788; v 7 761; v 9.12  
1421; v 16-5 14 834b;  
v 16-28 871; v 16 ff. 28  
1421.
- 4 788; v 1-5 15 871; v 2 ff.  
314; v 3 763b.
- 5 1-11 785a; v 1 871; v 9 ff.  
143aa; v 11 ff. 786; v 11  
854a 1552b; v 12 1436c  
1611 1801; v 13 f. 1421;  
v 15-9 14 753c\* 785a\* 6\*;  
v 27 835.
- 6—7 811a; 6 215.
- 7 14 1421; v 23-26 871b;  
v 24 213a; v 39 871b;  
v 42 213a; v 47 ff. 882.
- 8 1 1505b; v 2 1143d; v 3 ff.  
882; v 4.7 f. 551; v 8  
762; v 13 (= LXX III  
Reg 858) 27 1 734b 952;  
v 16 ff. 765; v 65 871a.
- 9 1-3 871a; v 6 ff. 765;  
v 8 f. 11511; v 10 213a;  
v 11 ff. 871a; v 11 832;  
v 15-11 13 753d\*; v 15-  
11 13 786\*; v 17 f. 871a;  
v 20 ff. 835; v 21 762;  
v 22 213a; v 25 833b;  
v 26-25 786.
- 10 1 ff. 1421; v 10-13.14-29  
786\*; v 26-29 871b; v 26  
784.
- 11 1-40 834b; v 1-13 786\*;  
v 1 ff. 1605; v 1.3 1611;  
v 14-43 787\*; v 26-30 787\*  
792a; v 36 762; v 41-43  
787; v 41 319 763.1 783.
- 12—1125 79\*; 12—22 754\*;  
12 1-14 20 792\*; v 1-24  
872; v 1-19 792a\*; v 2  
786; v 3 792b; v 16 66;  
v 18 212c; v 20 792b;  
v 21-21 792c 882; v 24  
a-z (LXX) 781; v 21 b-f  
(LXX) 787; v 24 g-n  
(LXX) 792e; v 21 o (LXX)  
787; v 25-31 792f\*; v 26 ff.  
762; v 31.32-13 32 792d;  
v 33-13 32 765.
- 13 798; v 33 f. 762 792e;  
v 33 792d.
- 14 1-18 765 792e; v 3 f.  
762; v 17-16 23 1613;  
v 19-20 792e; v 19 315.9  
763.1; v 21-31 791\*;
- v 21 f. 871; v 22 ff. 319;  
v 25-28 872; v 25 ff. 811a;  
v 29 315.9 763; v 30 f. 872;  
v 30 765.
- 15 1-8 791\*;  
v 1-3 761\*;  
v 1 776; v 3 f. 762; v 3  
319 832; v 7-8 761; v 7  
315.9 763.5; v 9-24 791\*;  
v 9-11 761; v 9 776; v 10.  
11-22 874; v 11-14 762;  
v 11 ff. 319; v 12-14 454;  
v 13 1324b; v 14 319;  
v 16 ff. 811a; v 23-24 761  
874; v 23 319 763.4.5  
832; v 24 875; v 25-32  
791\*;  
v 25 761 776; v 26  
319 762; v 29 794a; v 31  
315.9 763; v 32 765;  
v 33-16 7 791\*;  
v 33 776;  
v 34 f. 762.
- 16 1-4 791 A<sup>a</sup>; v 5 763.4;  
v 7 765 791 A<sup>a</sup> 808;  
v 8-14 791\*;  
v 8.10 776;  
v 12-13 791 A<sup>a</sup>; v 15-22  
791\*;  
v 15 776; v 19  
762; v 20 764 794; v 21 f.  
808; v 21 811a; v 22-28  
791\*;  
v 23 776 u. A<sup>2</sup>;  
v 25 f. 762; v 27 764;  
v 28 791 A<sup>b</sup>; v 29—22 40  
793\*;  
v 29-31 793c\*;  
v 29 776 u. A<sup>2</sup>; v 30 ff.  
762 793b.
- 17—19 801.8; 17—19 18  
803\*;  
17 1—22 38 765;  
v 3 803c.
- 18 1.13 803e; v 30 454;  
v 31-32 803c.
- 19 2 803e; v 3 ff. 513b;  
v 10 ff. 843a; v 11-14  
803c\*;  
v 14 454 502a  
1005d; v 16 802; v 18  
803e; v 19-21 803c\* 4;  
v 19 ff. 802.3\*.
- 20 793b\* 806; v 3 ff. 793b;  
v 6 1592c; v 9-17 112;  
v 13-14.22.28.35-43 793b.
- 21 801.3\* 8; v 19 793b; v 23  
205; v 20-29 803c\*.
- 22 803b; v 1-38 793b\*;  
v 1 ff.  
806\*;  
v 4-35 875; v 4 ff.  
882; v 8.19 213a; v 25  
793b; v 32 212a; v 34  
213c; v 35.38 793b; v 39  
-40 793e; v 39 764; v 40  
793b; v 41-51 776 A<sup>2</sup>  
791\*;  
v 41-41 761 875;  
v 41 776; v 43 1 319 762;  
v 44 454; v 45 791 A<sup>b</sup>;  
v 46 761 875; v 47-50 765  
791 A<sup>b</sup>; v 49 832 875;  
v 50 875; v 51 875.6; v 52

- II 1-18 791\*<sup>a</sup>; v 52 77 6;  
**11 Reg I—17** 754\*<sup>a</sup>; I 70 76;  
 v 1-18 791 A\*<sup>a</sup>; v 2-17  
 76 5 80 1,3\*<sup>a</sup>,36\*<sup>a</sup>; v 12 6 5;  
 v 17 77 6; v 18 76 5.  
**2** 80 4,8; v 1-25 76 5 80 1;  
 v 1-18 80 3\*<sup>a</sup>; v 1 ff. 80 2;  
 v 19-25 80 5.  
**3—10** 79 4\*<sup>a</sup>; **3** 1-3 79 4a  
 80 8; v 1 76 5 77 6; v 4—  
 8 15 76 5 80 1,5\*<sup>a</sup>; v 1-27  
 80 6\*<sup>a</sup>; v 4 ff. 80 5,8.  
**4** 1-7 80 5; v 8-37 80 5\*<sup>a</sup>;  
 v 13-15,25-27 80 7\*<sup>a</sup>; v 38  
 -44 80 5.  
**5** 1-27 80 5.  
**6** 1-7,8-23 80 5; v 24—7 20  
 80 5,6.  
**7** 1-12 87 1; v 17-20 80 7;  
 v 27-37 87 1.  
**8** 1-6,7-15 80 5; v 16-21  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 16 77 6; v 17-22  
 87 1; v 18,19 76 2; v 22  
 81 1a; v 24 87 6; v 25-29  
 79 4b\*<sup>a</sup>; v 25 77 6; v 26-29  
 87 6; v 27 76 2; v 50-61  
 87 1.  
**9** 128 2b; v 1—10 28 76 5;  
 v 1—10 27 80 6; v 1-13  
 79 4c 80 1; v 1 ff. 80 5;  
 v 7-10,12 80 7; v 14,15  
 79 4ab; v 15-27 79 4c 80 1;  
 v 28,29 79 4b; v 29 77 6;  
 v 30-37 79 4c 80 1; v 34 ff.  
 80 3c.  
**10** 1-10 79 4c 80 7\*<sup>a</sup>; v 11  
 79 4a; v 12-27 79 4c;  
 v 12-16 80 7\*<sup>a</sup>; v 23 80 7;  
 v 28-36 79 4c\*<sup>a</sup>; v 29,31  
 76 5; v 34 76 4; v 36 76 5;  
 v 37-43 (Luc.) 79 4b.  
**11** 79 5\*<sup>a</sup> 87 1,6; v 1-12,18-20  
 81 1a.  
**12** 1-22 79 1\*<sup>a</sup>; v 1-3 87 6;  
 v 2 77 6; v 3 ff. 31 9; v 4  
 45 4; v 5-19 81 1a; v 10,  
 12-13,16 79 8; v 18 f. 21 f.  
 83 2; v 22 87 6.  
**13** 1-9 79 1\*<sup>a</sup>; v 1 77 6; v 3 ff.  
 83 2; v 8 76 4; v 10—14 16  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 10-25 79 1 A\*<sup>a</sup>;  
 v 10 77 6; v 12 f. 80 8; v 12  
 76 4; v 14-21 80 1; v 14-19  
 80 5; v 14 ff. 80 8; v 20-21  
 80 5.  
**14** 77 6; v 1-7 79 1\*<sup>a</sup>; v 1  
 77 6; v 2-3 87 6; v 3 ff.  
 31 9; v 4 45 4; v 5-6 87 6;  
 v 6 46 4b; v 7-17 79 1 A\*<sup>a</sup>;  
 v 7 81 1a 87 6; v 8-14  
 81 1a,2; v 8 ff. 83 2; v 14  
 87 6; v 15 76 4; v 17-20  
 87 6; v 19 83 2; v 21 22  
 87 6; v 22 80 8 81 1; v 23  
 -29 79 1\*<sup>a</sup>; v 23 77 6; v 25  
 81 1a 94 1 101 4; v 28 76 4.  
**15** 77 6; v 1-7 79 1\*<sup>a</sup>; v 1  
 77 6; v 2-4 87 6; v 3 4,  
 31 9; v 4 45 4; v 5-7 87 6;  
 v 5 77 2 83 2; v 7 83 3b;  
 v 8-12 79 1\*<sup>a</sup>; v 8 77 6;  
 v 13-16 79 1\*<sup>a</sup>; v 13 77 6;  
 v 15 76 4 79 4; v 16 80 8  
 81 1a; v 17-22 79 1\*<sup>a</sup>; v 17  
 77 6; v 19 128 2a; v 23-26  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 23 77 6; v 27-31  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 27 77 6; v 29 f.  
 76 3a; v 30 77 6; v 32-38  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 32 77 6; v 33-38  
 87 6; v 31 f. 31 9; v 35  
 81 1a.  
**16** 1-20 79 1\*<sup>a</sup>; v 1 77 6;  
 v 2-4 87 6; v 2 ff. 76 2;  
 v 3 21 6 45 1; v 5-18 81 1a;  
 v 5 ff. 76 3a; v 5 100 5b;  
 v 6 100 6b; v 7 ff. 100 5c;  
 v 12-14 79 1 A<sup>a</sup>; v 19-20 87 6.  
**17** 1-6 79 1\*<sup>a</sup>,6a; v 1 77 6;  
 v 3-6 79 1 A\*<sup>a</sup>; v 3 ff.  
 76 3a; v 7-23 79 6a\*<sup>a</sup>;  
 v 7-18 31 9; v 19 f. 76 5  
 81 3a; v 24-41 79 6b\*<sup>a</sup>;  
 v 27 f. 17 2.  
**18—25** 75 5\*<sup>a</sup>; **18—20** 97 7\*<sup>a</sup>;  
**18** 77 6; v 1-3 79 7; v 1  
 77 6; v 2-4 87 7; v 3 4,  
 76 2; v 4-12 79 7a\*<sup>a</sup>; v 4-6  
 83 4c; v 4 45 4 79 8 81 1a  
 132 4b; v 8 81 1a; v 9-11  
 79 1 A<sup>a</sup>; v 9 ff. 76 3a  
 132 3a; v 9 10 77 6; v 13  
 -20 19 76 5 79 7b 83 1c 87 7  
 98 1 104 4<sup>a</sup>; v 13—19 37  
 79 7b; v 13 77 6 A<sup>a</sup> 79 7b  
 87 6 97 7; v 14-16 79 7b;  
 81 2; v 11-15 104 1; v 17  
 -20 19 87 6; v 17 ff. 97 7;  
 v 17 79 7b; v 18 76 3b; v 20  
 20 6; v 21 79 7b; v 22 45 4  
 79 7b; v 26 28 4 79 7b;  
 v 32-35 79 7b; v 37 76 3b.  
**19** 4-6,6-7 79 7b; v 9-35  
 79 7b\*<sup>a</sup>; v 14 100 5d; v 34  
 79 7c; v 37 79 7b.  
**20** 1-11 79 7c\*<sup>a</sup>; v 12-19  
 79 7d; v 20-21 79 7; v 20  
 76 4; v 21 87 7.  
**21** 83 2; v 1-18 79 1\*<sup>a</sup>; v 1-16  
 79 1 A\*<sup>a</sup>; v 1-9 87 8;  
 v 1-2 76 1; v 1 135 2;  
 v 2 ff. 76 2; v 3 ff. 45 5;  
 v 3 79 7a; v 4 ff. 79 8;  
 v 5-6 45 4; v 7-15 81 3a;  
 v 8-20 87 8; v 11 ff. 76 5;  
 v 16 105 1 179 1; v 17-18  
 76 1; v 18-23 87 8; v 19-26  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 20 ff. 76 2.  
**22—23** 13 6 45 1\*<sup>a</sup>; **22** 1  
**23** 30 79 8\*<sup>a</sup>; v 1-2 76 1  
 87 8; v 1 76 2; v 2 ff. 76 2  
 80 1; v 3-7 87 8; v 1 ff.  
 120 1; v 8-20 87 8; v 8  
 27 2 45 2b 83 5; v 10 83 5;  
 v 11 43 13b 45 2b; v 13  
 43 13b; v 15 17 81 3a; v 16  
 43 13b; v 20 76 2 81 3a;  
 v 28 132 1.  
**23** 45 2a 76 2 79 1 A\*<sup>a</sup>; v 1-20  
 87 8; v 1 ff. 24 2 25 1;  
 v 2,3,6-9 45 2b; v 8 ff.  
 55 3c; v 10,11-13 45 2b;  
 v 12-27 11 2; v 11,15,21-23  
 45 2b; v 21,22-23 87 8;  
 v 24 45 2b; v 25 ff. 76 6;  
 v 25 45 2b 76 2 81 3a;  
 v 26—**24** 7 79 1\*<sup>a</sup>; v 28-30  
 76 1; v 29-30 87 8; v 29  
 83 2; v 30 ff. 87 9; v 31  
 —**24** 17 79 9; v 31-35  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 32 76 2; v 35 76 2  
 79 1; v 37 76 2.  
**24** 1 76 2; v 2 114 4 115 6c;  
 v 5 76 2 79 1 A<sup>b</sup> 81 1a;  
 v 7 80 8 115 7; v 8-17  
 79 1\*<sup>a</sup>; v 9 76 2; v 12  
 114 3b; v 18—25 30 79 9\*<sup>a</sup>  
 117 2; v 18 f. 76 2.  
**25** 1 122 16; v 4-12 117 2;  
 v 6 ff. 116 8; v 8 77 3  
 114 3b; v 22-26 117 2;  
 v 27 114 3b; v 30 81 3a.  
**Jes I—39** 97 7 98 1,2\*<sup>a</sup> 99  
 —106\*<sup>a</sup>, 101 1a,  
**1—35** 98 1; **1—12** 98 2 100 1;  
**I** 100 1 106 141 5d;  
 v 1-31 100 2a\*<sup>a</sup>,c\*<sup>a</sup>; v 1  
 87 7 99 1 100 1,2a,c 105 1  
 106 3 141 5c1; v 2-26 100  
 2d\*<sup>a</sup>; v 2-17 100 2d 105 3d;  
 v 2,3 5 ff. 105 4; v 6 ff.  
 100 2d; v 10-17 55 1;  
 v 10 ff. 100 2d; v 11 ff.  
 105 4 143 5b; v 18-20  
 100 2d 105 3b; v 21-26  
 100 2d 105 3a; v 21 ff. 100 4c  
 105 4; v 26 100 3c 105 3a;  
 v 27-31 100 2c 106 2; v 27 ff.  
 141 4f.  
**2—11** 9 106 3 141 5d; **2—4**  
 100 1,3\*<sup>a</sup> 106 1,3; **2** ff.  
 100 2c; **2** 1 100 1,2c 105 1  
 106 3 141 5d; v 2-4 97 7  
 100 1,2ab 106 2,3 132 6b  
 141 4g; v 5 100 1 106 3;  
 v 6-4 6 100 1; v 6-22  
 100 2ab\*<sup>a</sup>; v 6-19 105 3a;

- v 6 ff. 100 1; 105 4; 106 3;  
v 9, 11 100 4c; v 12 ff. 105 4;  
v 12, 17 f. 105 4; v 17  
100 1c; v 20 f. 106 2; v 22  
106 2, 3.
- 3** 1-15 100 3ae\*; v 1-9 105 3a;  
v 1 21 4a; 106 2; v 6 f.  
105 4; v 10 f. 106 2; 141 4c;  
v 12-15 105 3a; v 12 ff.  
100 1c; v 16-4 1 100 3ad\*  
105 3a; v 18 ff. 105 4.
- 4** 106 3; v 1 105 4; v 2-6  
100 3ae\* 105 3a; v 2 ff.  
105 3a; v 3, 5 106 2.
- 5** 97 7; 100 1; 106 1-3; v 1-30  
100 3a-e\*; v 1-7 100 4c  
105 3a; v 1 ff. 105 4;  
v 4 105 4; v 7 105 4;  
v 8-24 100 4c\* 105 3a\*;  
v 8 ff. 100 1a\*; v 15 f.  
106 2; v 17 105 4; v 21  
113 6a; v 23 143 5b; v 24  
105 4; v 25-30 100 4a\* e\*  
105 3a\*; v 25 100 1.
- 6** ff. 31 6 97 7; 6 97 4 100 1\*.  
5\* 105 4; v 1-9 6 100 1\* 5\*  
106 1-3 141 2b; v 1-13  
105 3b; v 1 ff. 105 2; v 1  
93 1 105 1; v 5 97 4; v 13  
100 5f 106 2, 3.
- 7** 1-9 6 100 5e; **7** 1-9 100 5b\*;  
v 1 ff. 97 7; v 1 106 2  
141 3b; v 2-9 105 3b; v 2 ff.  
105 1; v 3 100 1 4c 105 1 4;  
v 8-9 106 2; v 10-16 100 5b\*  
105 3b; v 10 ff. 100 5b\*;  
v 10, 13 100 1; v 14 10 5  
105 1 132 3d; v 15 105 4;  
v 17-25 100 5c\* 105 3b;  
v 17 f. 100 5d; v 17, 20  
21 4a; v 21 f. 100 5b; v 21  
105 4; v 22 106 2; v 23 ff.  
105 1.
- 8** 100 1\*; v 1-4 100 5b  
105 3b\*; v 1 105 4; v 2  
137 2, 6b; v 3 f. 105 1\*;  
v 5-8 100 5c\* 105 3b;  
v 5 ff. 105 4; v 9-10  
100 5c 106 2 141 4f; v 11-13  
100 5c 105 3b; v 11 ff.  
105 4; v 11, 15 100 5c  
105 3b; v 16-18 100 5c;  
v 16 100 3c 105 3b; v 17  
18 105 3b; v 17 100 5d;  
v 19-23 100 5c\* 105 3b;  
v 19 ff. 100 5c; v 23  
100 5, 6f.
- 9** 1-6 100 1d, 5d\* 105 3b; v 5  
100 1c; v 6 6 2 106 2; v 7  
12 3 100 1 4\* 10 7-11 9  
105 1 3; v 7 20 100 4c\*  
105 1 4; v 7 ff. 97 7 100 1,
- 1a 105 3c, 4; v 7 100 1  
101 6a 105 3c; v 11 100 1;  
v 14 21 4a 106 2; v 16  
100 1 4a; v 20 100 1.
- 10** 1-4 100 1a\* e 105 3a; v 4  
100 1 106 2; v 5-34 100 1c\*;  
v 5-19 105 3c; v 5 ff.  
79 7b 101 11 106 3 124 6c;  
v 5 106 3; v 10 ff. 106 2;  
v 16 105 4; v 20-23 100 4c  
106 2; v 24-27 100 4c  
106 2 141 11; v 27-34  
105 3c; v 27 ff. 105 4.
- 11** 1-12 6 100 1d\*; v 1-9  
100 1d 105 3b; v 9 134 3c;  
v 10 f. 141 4g; v 10-12 6  
100 1d; v 10, 11-16 106 2;  
v 12 ff. 115 3b 141 4g;  
v 15 f. 141 4g.
- 12** 1-6 106 2\* 141 3; v 1 ff.  
141 4g.
- 13**-**23** 98 2 101 1\*, 10\* 106 1-3;  
**13** ff. 105 2 115 12 141 5d;  
**13** 1-14 23 101 2\*, 10, 11; v 1  
-14 21 106 2; v 1 98 2  
101 1 5d; 105 1 141 5e d;  
v 14, 19-21 118 2.
- 14** 22-23 106 2 141 4f; v 24-27  
101 11\*; v 24-25 101 1b  
105 3c 106 2; v 26 f. 101 1b  
106 2 141 4f; v 28-32  
101 3\*; v 28 ff. 105 3c;  
v 2\* 101 1.
- 15** 1-16 14 101 4\*; v 1-  
**16** 13 105 3c; v 2-7 118 2\*.  
**16** 6-12 118 2\*.
- 17** 1-11 101 5\*, 13 105 3b\*;  
v 1 ff. 4 ff. 105 3c; v 11  
101 13; v 12-11 101 12, 13, 16  
106 2 141 11.
- 18** 79 7b 101 12; v 1-7  
101 13\*, 16; v 1-6 105 3c;  
v 3 106 2; v 5 ff. 124 6c;  
v 7 106 2 141 4g.
- 19** 101 14; v 1-22 106 2<sup>1</sup>  
141 4e; v 1-17 101 6a\*;  
v 11 112 1, 2; v 18-22  
101 6b\*; v 18 106 2; v 23  
-25 101 6c\* 106 2; v 23 ff.  
141 4g.
- 20** 101 13, 14\* 103 2; v 1-6  
101 16; v 1 ff. 105 3c;  
v 2 105 1 106 2; v 3  
105 1; v 5 106 2.
- 21** 101 7\*; v 1-10 106 2;  
v 1 101 1; v 11-12 106 2  
111 3; 13 17 106 2; v 13 ff.  
141 4f; v 13 101 1.
- 22** 101 1; v 1 11 101 8\*, 15  
105 3d; v 1 101 1; v 5  
101 1 105 1 4; v 15-25  
101 15\*, 13; v 15 23, 24 25
- 105 3d.
- 23** 97 7 101 9\*; v 1-1-  
106 2\*, 3\*; v 1-14 141 3;  
v 5 106 2; v 7 135 3;  
v 15 ff. 141 4g; v 15 160 3.
- 24**-**27** 97 13c 98 2 102 \*  
106 2, 3 141 5d; **24** 17 f.  
118 2; v 21 ff. 148 2.
- 25**-**27** 141 3; **25** 1 ff. 9 ff.  
141 4g.
- 26** 1 ff. 141 4g; v 20 100 1c.  
**27** 2 ff. 12 f. 141 4g.
- 28**-**35** 141 5d; **28**-**31** 98 2  
103 \* 106 1, 2\*, 3 141 2b;  
**28** ff. 101 13; **28**-1 4 103 2\*.  
5, 6 105 3c; v 5-6 103 3, 5  
103 2; v 7-**29** 16 105 3d;  
v 7-22 103 2; v 7 f. 105 4;  
v 7 103 5; v 10 105 1; v 16 f.  
103 3a 105 2; v 16 101 3  
103 3b; v 22 103 3a; v 23-  
29 103 3, 3a\*.
- 29**-**31** 124 6c; **29** 1-8 103 3.  
4\*; v 1-4 103 3a; v 6 105 4;  
v 7-8 106 2; v 9-16 103 2\*;  
v 9 105 4; v 14 142 2  
143 6a; v 16 103 5; v 17  
-24 103 3, 5\* 106 2; v 17 ff.  
141 4g.
- 30** 1-18 103 2\* 105 3d; v 8  
103 3; v 15 103 3b 105 2;  
v 16 105 4; v 17 f. 103 3a;  
v 18 103 5; 19-33 103 3;  
v 19-26 103 5\* 106 2;  
v 19 ff. 141 4g; v 27-33  
103 4 105 3d; v 29 153 1 4.
- 31** 1-9 105 3d; v 1-3 103 2\*;  
v 3 103 3a; v 4-9 103 3, 4\*.
- 32**-**39** 104 \*; **32**-**35** 98 2  
106 2; **32**-**33** 104 2\*;  
**32** 1-8 104 2a\*; v 1 ff.  
141 4g; v 9-20 104 2b\*;  
v 9 ff. 141 4e; v 15 ff.  
141 4g.
- 33** 104 2c\* 141 4f.
- 34**-**35** 104 3\*; **34** 141 4i;  
v 16 24 3b.
- 35** 141 4g; v 1 20 5.
- 36**-**39** 79 7b 84 3b 87 6-7  
97 7 98 1, 2 104 1\* 106 3  
141 4b; **36** ff. 141 3; **36** f.  
99 1 105 3d; **36** 2 79 7b;  
v 3 101 15; v 5 20 6.
- 37** 35 79 7c.
- 38** 79 7c\* 105 3c; v 9-20  
104 1; v 21 105 1.
- 39** 79 7c 105 3c.
- 40** -66 98 1, 3\* 107 3b.
- 40** -55 97 12 98 3 107 1\*, 3\*  
109 1\*, 2\*, 4 110 1.
- 40** -48 109 3\*; **40** ff. 108 1b,  
3, 3a 110 3, 5, 6 111 3, 5d; **40** 1

- 11 107.3c; v 1 107.3b;  
v 3 ff. 6-8 107.3a; v 10  
110.3; v 12—**44** 23 107.3c;  
v 19 f. 107.3a; v 22 f.  
107.3b; v 24 100.3d; v 27  
108.4c; v 28 f. 107.3b; v 31  
107.3a.
- 41** 1-7 108.3b; v 4 107.3b;  
v 5-20 108.4b; v 6 f. 107.3a;  
v 8 f. 107.3b; v 9 f. 108.4c;  
v 10.13.17 107.3b; v 19  
110.3; v 23 ff. 107.3a;  
v 27 107.3b.
- 42** 1 ff. 108.\*; v 1 107.3b;  
v 5 ff. 108.1c; v 5 107.3b;  
v 6 108.5; v 22 109.3.
- 43** 1 107.3ab; v 2 139.2; v 4  
108.4c; v 5 107.3b; v 6  
110.3; v 8 ff. 107.3a; v 10  
11.14-17 107.3b\*; v 18 ff.  
115.11; v 18 f. 119.3; v 21 f.  
107.3a; v 25 107.3b.
- 44** 2.6 107.3b; v 9-20 109.2;  
v 12 ff. 107.3a; v 12 107.3b;  
v 14 109.3; v 21 108.4c;  
v 23 107.3a 108.4c; v 24  
107.3b; v 24—**45** 25 107.3c;  
v 24-25 107.3b\*; v 26  
109.3; v 28 98.1 109.1.2.
- 45** 1 98.1 109.1.2; v 5.6  
107.3b; v 6.8 110.3; v 11  
107.3b; v 14 108.4c; v 18.  
21.22 107.3b; v 22 108.1;  
v 23 143.2b.
- 46** 1—**17** 15 107.3c; **46** 1ff.  
107.3a; v 4.9 107.3b; v 13  
110.3.
- 47** 4 107.3b; v 7 110.3 159.2c;  
v 8 135.3.
- 48** 109.5\*; v 1-22 107.3c;  
v 11.12.17 107.3b; v 22  
98.3; v 25 107.3b.
- 49**—**55** 109.4\*; **49** ff. 109.3.4;  
**49** 1—**54** 17 107.3c; **49** 1 ff.  
108.\*; v 5 ff. 108.2a; v 7 ff.  
108.4c; v 13 107.3a; v 14 ff.  
107.3a; v 14 109.4; v 15  
107.3a; v 18 110.3; v 19  
109.1; v 22.26 110.3.
- 50** 2 110.3; v 4 ff. 108.\*;  
v 5.9 108.4c; v 10-11 109.3;  
v 10 f. 108.2a.4c.
- 51** 4 f. 108.4c; v 5 110.3; v 7 f.  
108.4c; v 9 107.3b 109.4;  
v 11 104.3; v 12 107.3b;  
v 17 ff. 107.3a 109.4; v 17  
107.3b.
- 52** 5 109.4; v 7.9 107.3a;  
v 11 109.4; v 13-15 108.4c;  
v 13 ff. 108.\*.
- 53** 108.3b 109.4; v 1-7 108.2a;  
v 3.7-10 108.2b; v 8 20.5
- 108.2a; v 12 108.2b.1c.
- 54** 1 107.3b; v 7 f. 10 107.3a.
- 55** 1-13 107.3c; v 3 110.3;  
v 5 108.1c; v 7 109.3; v 8  
-11.12 107.3a.
- 56**—**66** 97.12 98.3 110—111\*.  
**56**—**69** 111.10; **56**—**59** 119.1;  
**56** ff. 110.3\* 111.5d; **56**  
119.4; v 1-8 111.1\*; v 1  
110.3.5; v 8 110.5; v 9  
—**57** 21 111.2\*.8; v 9—**57** 11  
110.1; v. 10 ff. 119.4.
- 57** 110.1\*; v 3-21 111.1; v 11  
119.3; v 18 f. 110.5\*; v 21  
98.3.
- 58** 110.3\*.4.5; v 1-14 111.3\*.4;  
v 2 ff. 119.4.
- 59** 110.4.5\* 111.4\*; v 1 110.3;  
v 2 ff. 119.4; v 16 111.6;  
v 19 110.3.
- 60**—**62** 110.1.5 111.5\*; **60** 1.  
9.13.16 110.3.
- 61**—**66** 111.7.10; **61** ff. 119.1;  
**61** 8.11 110.3.
- 62** 1.6 f. 110.5; v 11 110.3.
- 63** ff. 110.1; **63** 1-6 111.6\*.  
10; v 7—**64** 11 111.7\*.10;  
v 15 110.4.
- 64** 10 159.2c.
- 65** 110.4\* 111.8\*; v 2  
159.2c; v 8 ff. 13 ff. 110.5;  
v 17 7.4c 110.3; v 25 100.3d.
- 66** 110.4\* 111.9\*; v 1-4  
111.10; v 7 ff. 110.5\*; v 21  
21.6; v 24 98.3.
- Jer** 1—**35** 114.7 119.1; **1**—**23**  
113.1.2\*; **1** 97.4.7 113.1  
114.6b 115.1\* 119.1 120.1;  
v 1-3 115.1a\*; v 1 120.1;  
v 2 113.1.2 114.1b 120.1;  
v 4-19 114.6b 115.1b\*; v 4  
113.2 114.1b.6a; v 5 97.2;  
v 6 f. 120.1; v 6 97.4  
114.6a; v 7.9-11 114.6a;  
v 10 112.1 116.5d 119.5b  
141.4g; v 11 113.2; v 12  
116.5d; v 13 113.2; v 18 f.  
114.2.
- 2** -6 97.8 120.2; **2** 115.2\*  
119.1; v 1.2 112.1; v 1  
113.2 114.6a; v 11 6.6;  
v 15 114.2; v 16 120.6;  
v 28 114.2 115.6a; v 36 f.  
120.6.
- 3** 1—**44** 115.3\*; v 1-13 119.1;  
v 1-5 115.3d\*; v 6-13  
115.3c\*; v 3 ff. 122.9b;  
v 6 113.1 114.6a; v 11 ff.  
116.5d; v 11 114.6a; v 14  
-18 115.3b\* 119.3b; v 14 f.  
18 141.4g; v 19-25 115.3e  
119.1; v 19 20.5 114.6a.
- 4** 1—**9** 21 119.1; v 1-1  
115.3e\*; v 5—**6** 30 115.4\*;  
v 5-7 114.2; v 5 ff. 116.2a  
124.6e; v 10 141.6a; v 27  
119.5b 141.1g.
- 5** 14 f. 120.2; v 9 144.2; v 13  
119.5b 141.1g; v 13.15.18  
112.1; v 1-119.5b 141.1g;  
v 29 144.2; v 31 159.2c.
- 6** 1 114.2; v 11 20.5; v 12-15  
144.1c; v 22-24 144.1c  
118.2; v 27 ff. 120.2.
- 7**—**10** 97.8; **7** 144.6b; v 1-1  
**9** 21 115.5b\*; v 1-14 144.1a;  
v 1 ff. 116.3 120.1a; v 1.2  
112.1; v 1 113.2 144.6a;  
v 4.8 ff. 120.1a; v 12 ff.  
120.1b; v 12 72.2b; v 16 ff.  
115.8a; v 16 114.2 115.6a  
120.4a; v 21-23 55.1;  
v 21 ff. 120.1a; v 25 f.  
116.4d; v 27 112.1; v 31  
-33 144.2\*.
- 8** 2 114.2 116.2c; v 8 ff.  
143.6a; v 8 f. 120.1a; v 8  
47.11; v 10-12 112.1  
114.1a; v 10 f. 120.1a; v 14  
114.2; v 16 120.4b; v 18 f.  
21 ff. 120.1a.
- 9** 8 114.2; v 12 114.6a; v 14  
114.2; v 21 7.1 112.1;  
v 22-25 115.5a\*.
- 10** 1-16 115.5a\* 119.5ad;  
v 1 ff. 141.1c 173; v 6-8  
112.1 141.4b; v 9 112.2a;  
v 10 112.1 141.4b; v 11  
28.4; v 12-26 114.1a;  
v 12-16 118.2; v 17-22  
115.5b\* 119.1; v 22 120.4b;  
v 23-25 115.5a\*; v 23  
143.5b.
- 11** 114.6b 119.1; v 1-17  
115.6a\*; v 1-8 120.3; v 1  
113.2 114.6a; v 5 f. 114.6a;  
v 7-8 112.1; v 9 ff. 120.1a;  
v 9 114.6a; v 13 f. 114.2;  
v 14 115.8a 120.4a; v 18  
—**12** 6 115.6b\*; v 18 ff.  
115.5b 120.1a; v 18 f.  
114.6a; v 20 ff. 120.4a;  
v 20 114.2; v 21 ff. 120.2;  
v 21 114.6a; v 22 112.1.
- 12** 1-13 119.1; v 1 ff. 120.4a;  
v 3 112.1; v 7-17 115.6c\*;  
v 14 119.2 120.5; v 15-17  
119.5b; v 15 ff. 141.4g.
- 13** 97.7 115.7\*; v 1-17 119.1;  
v 1-7 114.6b; v 1-3.5-8  
114.6a; v 12 112.1; v 13  
120.4a; v 18-19 119.2  
120.5; v 20-27 119.1;  
v 23 ff. 120.4a.

- 14 114 6b 119 1; v 1—15 9  
115 8a\*; v 1—15 6 115 9a;  
v 1 113 2 114 6a; v 3—5  
112 1; v 7 ff. 120 4a; v 11  
114 2, 6a 120 4a; v 13 f.  
114 6a 120 4a; v 19 ff.  
120 4a.
- 15 115 8c; v 1—6 119 1; v 1  
144 6ab; v 2 114 2; v 7—9  
119 2 120 5; v 10—21  
115 8b\* 119 1; v 10 ff.  
114 6b; v 10 120 4a; v 13 f.  
114 1a; v 15 ff. 120 4a;  
v 20 114 2.
- 16 1—17 11 115 8e; v 1—21  
115 8e\*; v 1—13 119 1; v 1  
112 1 114 6a; v 2 120 1; v 4  
114 2; v 5 112 1; v 6  
43 c 46 6b 112 1; v 7  
21 2a; v 9 114 2; v 14 f.  
115 11 119 5b; v 16—17  
119 1; v 17 112 1; v 18—19  
119 5a.
- 17 1—11 115 8d\*; v 1—5 112 1;  
v 1—4 119 5a; v 3 f. 114 1a  
115 8b; v 5—8 119 5d;  
v 9—10 119 1; v 12—18  
115 8e\* 119 1; v 14 ff. 18  
120 4a; v 19—27 115 8f  
119 5e; v 19 114 6a; v 20  
114 2.
- 18 114 6b 115 9a\* 119 1;  
v 1—17 114 6b; v 1 ff. 97 2;  
v 1 113 2 114 6a; v 3, 5  
114 6a; v 18 f. 120 4a;  
v 18 142 2 143 6a; v 19 ff.  
120 4a.
- 19 97 6; v 1—20 6 115 9b\*;  
v 1 ff. 120 4a—b; v 1 f.  
119 1; v 1 114 6a; v 2—9  
119 5a; v 3c—8 114 2; v 8  
135 3; v 10 119 1; v 11  
112 1; v 12 f. 119 5a; v 12  
119 1; v 14—20 6 114 6b, 7  
119 3 120 4a—b; v 14  
114 6a; v 18 ff. 132 3a.
- 20 1—6 113 1 115 9c; v 1 ff.  
115 10 120 4a; v 1—3 114 6a;  
v 3 ff. 120 4a; v 4 ff.  
120 1b; v 7—18 115 9c\*  
119 1; v 7 ff. 120 4a; v 12  
114 2 120 4a; v 13 119 5d;  
v 14 ff. 120 4a.
- 21 114 6b; v 1—10 115 10\*  
117 1, 3; v 1 ff. 113 1 120 6;  
v 1 114 6a 115 9b; v 3  
111 6a; v 3 114 2; v 11—  
23 8 115 11\*; v 11—14 119 1;  
v 11 113 2; v 14 112 1.
- 22 21 114 1a\*; 22 1—23  
119 1; v 11 f. 120 4b;  
v 15 ff. 97 11; v 24—30  
119 2; v 24—27 120 5;  
v 26 115 7; v 28—30 120 5.
- 23 1—2 119 2 120 6; v 3—4  
119 5b 141 4g; v 5 f. 114 1a,  
116 7 119 2 120 6; v 5  
100 3e; v 7—8 112 1, 2a  
114 1a 115 8c 119 5b; v 9  
—40 119 1 115 12\*; v 9 ff.  
120 4a; v 9 113 2; v 10  
112 1; v 15 114 2; v 19 f.  
114 1a 116 5d; v 37, 38  
112 1; v 40 114 1a.
- 24—35 113 1, 3\*; 24 97 7  
116 1\* 119 2 120 5 122 3b;  
v 1—10 114 6b; v 1, 3 f.  
114 6a; v 8 ff. 116 4d.
- 25—29 114 1a\*; 25 114 6b  
115 7 119 1 120 4b; v 1 f.  
114 6a; v 1 112 1 113 2  
114 3b; v 3—14 116 2a\*;  
v 3 112 1 120 1; v 7, 9  
112 1; v 10 114 2; v 12  
119 5b; v 13 112 2c 114 6ab;  
v 14 112 1; v 15—29  
116 2b\*; v 15 ff. 112 2c  
118 7b 120 4b; v 15, 17  
114 6a; v 18 ff. 112 2b;  
v 20 112 1 147 1; v 23  
147 1; v 24—26 112 1;  
v 28 f. 118 2; v 30—38  
116 2e\*; v 33 114 2; v 37  
20 5; v 38 112 1.
- 26 97 7 113 1 114 1a, 6b, 7  
116 3\* 119 3 120 4a—b;  
v 1 114 3e 116 4b; v 2 ff.  
120 4b; v 7—9 114 6a;  
v 7 ff. 16 ff. 120 4a; v 12  
114 6a; v 18 f. 132 1, 3b, 6a;  
v 20—23 119 5e 141 4b; v 20  
114 6a; v 22 112 1; v 24  
114 6a.
- 27—29 116 1a—d\* 119 4; 27  
114 6b 117 3 119 2 120 5;  
v 1 112 1 114 1b, 6a; v 2  
114 1b, 6a; v 3 118 10;  
v 7, 8 112 1; v 7 119 5b  
141 4g; v 10, 12—14 112 1;  
v 12, 14 114 6a; v 17—22  
112 1.
- 28—29 117 3 119 3 120 5;  
28 113 1 114 6b 120 5;  
v 1 113 1 114 1b, 3c, 6a; v 3 f.  
112 1; v 3 118 10; v 5 f.  
10—12 114 6a; v 11 118 10;  
v 14—17 112 1; v 15 114 6a.
- 29 97 6 114 6b 120 5 141 2a;  
v 1 ff. 173; v 1 112 1  
114 6a; v 11—11 119 5b;  
v 11 ff. 141 4g; v 11—12, 14,  
16—21 112 1; v 11 141 4g;  
v 21—32 114 1c; v 25 112 1  
115 9b; v 26 115 9b; v 29 ff.
- 113 1 114 6b; v 29 f. 114 6a;  
v 32 112 1.
- 30—31 113 1 116 5a—d\*  
119 4; 30 114 6b; v 1—11  
119 5b; v 1 113 2 114 6a;  
v 2 ff. 141 4g; v 10—11 112 1  
114 1a 118 2, 3b 119 5b;  
v 12—19 119 2 120 6; v 18,  
19 121 1; v 20—24 119 5b;  
v 23 f. 114 1a.
- 31 1 119 5b; v 2—9 119 1  
120 2; v 10—14 119 5b;  
v 14 119 5c; v 15—22 119 1  
120 2; v 17 112 1; v 23—28  
119 2 120 6; v 28 112 1;  
v 29—30 119 5b; v 31—37  
119 2 120 6; v 35—37 114 1a  
116 7; v 35 112 1; v 37  
112 1, 2a; v 39 112 1; v 38  
—40 119 5b.
- 32 113 1 114 6b 116 6\* 119 2  
120 6; v 1—3 114 6a; v 1  
113 2 114 1b, 3b; v 5 121 1;  
v 6—14 114 6b; v 6 114 1b,  
6a; v 7 ff. 120 1; v 8—13  
114 6a; v 8 113 2; v 11  
112 1; v 12 ff. 114 7 120 6;  
v 16 114 6a; v 17 ff.  
119 5d 141 4b; v 18 112 1;  
v 26 114 6a; v 30 112 1;  
v 35 114 2; v 38 ff. 41 f.  
116 5d.
- 33 116 7\*; v 1 114 6a; v 2—3  
119 5d 141 4b; v 4—17 119 2  
120 6; v 6, 10 ff. 116 5d;  
v 11 119 5d 141 4b; v 12 f.  
116 5d; v 14—26 112 1  
114 6a; v 15 f. 114 1a;  
v 15 100 3c; v 18 ff.  
141 4g; v 19 ff. 141 4g;  
v 19 114 6a; v 23—26 119 2  
120 6; v 23 114 6a; v 25 ff.  
116 5d; v 25 f. 114 1a.
- 34 119 2; v 1—7 116 8\*;  
v 1 ff. 114 6b 120 6; v 1  
114 1b, 6a; v 3 f. 112 1;  
v 6—7 114 1b, 6b; v 6  
114 6a; v 8—22 116 9\*;  
v 8 ff. 114 6b 120 6; v 8  
114 6a; v 10 f. 112 1; v 12  
114 6a; v 13 f. 46 4b;  
v 19—21 112 1; v 20 114 2.
- 35 73 1b 114 6b 116 10\* 119 2  
120 5; v 1 113 2 114 6a;  
v 2—19 114 6b; v 3—5, 12  
114 6a; v 14, 17—19 112 1;  
v 18 114 6a.
- 36—45 113 1, 1\*; 36—44  
119 3, 4 36 ff. 97 7 114 6ab  
111 2b; 36 97 6 114 5, 7  
117 2, 3 119 1 120 4, 4b  
141 2b; v 1 f. 114 3d 141 1b;



- v 5 115 9b; 120 10b; v 6 112 1; v 9 112 1 114 3d; v 11 ff. 120 1a; v 23 20 1; v 25 f. 112 1 120 1a; v 29 ff. 117 4; v 32 112 1 114 5 119 2.
- 37 ff.** 119 5e; **37** 1-21 117 3\*; v 1-2 117 2; v 2 118 12; v 3-38 13 117 1; v 3-10 114 1a 115 10 117 1; v 3 ff. 120 6; v 3 115 9b 118 12; v 11-16 117 1 2; v 11 ff. 116 6 120 6; v 17-21 114 1a 117 1; v 17 ff. 120 6; v 21 117 2.
- 38** 1-13 117 1 2 119 5e 120 6 141 4b; v 2 114 2; v 9 12 112 1; v 14-39 14 117 1; v 14-28 114 1a 117 1 3\*; v 14 ff. 117 2 120 6; v 16 117 2; v 18-22 119 5e; v 24 ff. 120 6; v 26 117 1 2; v 28 112 1.
- 39** 97 7; v 1-14 117 1; v 1 f. 114 3d 117 2 119 5e; v 3 114 1a 117 2 3 120 7; v 4-1 112 1 117 2 119 5e 141 4b; v 4-10 114 1a; v 14 114 1a 117 3 120 7; v 15-18 120 6; v 15-17 117 1 2 141 4b.
- 40 ff.** 20 2; **40** 1-43 13 117 1 v 1-6 114 1a c 117 1 3 120 7; v 1 113 2 117 1 3; v 3-4 112 1; v 7-41 18 79 9 117 2 119 5e 141 4b; v 7 12 112 1.
- 41** 2 f. 7 10 13 f. 16 112 1.
- 42-44** 117 1\*; **42 ff.** 117 1; **42** 120 7; v 1-43 13 114 1a 117 3; v 9 112 1; v 13 ff. 119 3; v 19 21 112 1.
- 43** 1 ff. 120 7; v 3 114 7; v 6 f. 119 3; v 6 114 7 172 2; v 8 ff. 116 1 120 7; v 11 114 2.
- 44** 114 1a 117 1 3 4 120 7; v 1-14 117 4\*; v 1 113 2; v 7 f. 12 ff. 120 7; v 12 24 112 1; v 26 ff. 119 3 120 7; v 29 112 1; v 30 120 7.
- 45** 113 1 117 2 3 4\* 119 3 120 6; v 4 112 1.
- 46-51** 112 2\* 113 1 118 2 119 4; v 1-12 119 1; v 1 113 2; v 2-12 118 3a\*; v 2 ff. 120 4b; v 2 114 3b; v 8 112 1; v 13-26 118 3b\*; v 13-25 119 2; v 13 ff. 120 6; v 25 f. 112 1; v 26 119 5b 141 4g; v 27 f. 114 1a 118 2 119 5b.
- 47 ff.** 120 1b; **47** 118 4 119 1; v 1 112 1 113 2.
- 48** 118 2 5\*; v 5 118 2; v 15 112 1; v 29-38 118 2; v 40 f. 112 1 114 2 118 2 7; v 43 f. 118 2; v 45-47 112 1 118 2; v 47 119 5b 141 4g.
- 49** 1-22 119 1; v 1-6 118 6\*; v 3 118 2; v 6 112 1 118 2 10 119 5b 141 4g; v 7-22 118 7\*; v 7 ff. 131 1\*; v 9 118 2; v 10 112 1; v 12 112 1 118 2; v 14-17 118 2\*; v 17 f. 114 2; v 18 118 2; v 19-21 114 1a 118 2; v 22 114 2 118 2; v 23-27 118 8\*; v 23-25 119 2; v 23 ff. 120 5; v 24 112 1; v 26 114 2 118 2; v 27 118 2; v 28-33 118 9\* 119 1; v 31-39 118 10\*; v 34-38 119 2; v 34 ff. 120 5; v 34 112 1 113 2; v 39 119 5b 141 4g.
- 50 f.** 118 2 119 2 5b 120 6 141 4i; **50** 1-51 58 118 11 a-6\* 12; v 1-3 112 1; v 13 114 2 118 2; v 14 112 1; v 16 118 2; v 23 135 3; v 26 118 12; v 28 112 1; v 30 114 2 118 2 8; v 35 142 2; v 36 112 1; v 39-40 118 2; v 39 112 1; v 40 114 2; v 41-43 114 1a\* 118 2; v 44-46 118 2; v 58 118 12.
- 51** 15-19 114 1a 118 2; v 22 25 37 41-49 112 1; v 57 112 1 142 2; v 58 118 2 12; v 59-64 118 12\* 119 3; v 59 ff. 120 5; v 64 112 1.
- 52** 21 1e 97 7 113 1 5\* 117 2 141 4h; v 1-34 117 1 119 5e; v 2 f. 112 1; v 6 121 2a A<sup>7</sup>; v 7-16 114 1a; v 12 ff. 121 2a A<sup>7</sup>; v 12 112 1 114 3b; v 15 f. 27-30 112 1; v 28-30 79 9 117 2; v 28 f. 31 114 3b; v 31 112 1.
- Ezech 1-24** 121 1a c\* 2d 127 3\*; 1 97 4 122 5e 126 2; v 1-3 15 122 1\*; v 1-3 126 2; v 1 ff. 127 2; v 1 2 121 2a 127 1; v 1 121 2e; v 3 121 3 127 1.
- 2** 1-8 126 2; v 4 ff. 9 ff. 121 4d.
- 3** 4-11 126 2\*; v 15 21 2a 127 1; v 16-21 122 2\* 126 2; v 16 121 2a 122 3;
- v 22 5 17 122 3\*; v 22 ff. 127 2; v 22 122 2; v 25 ff. 127 2; v 26 121 1e; v 27 121 1d.
- 4** f. 126 1; 4 1 ff. 97 6 127 2; v 1 ff. 97 2 127 2; v 6 127 3; v 9 ff. 127 2.
- 5** 1 ff. 127 2.
- 6-7** 122 1\*; **6** 1 5 126 2.
- 7** 3-4 6-9 126 2; v 18 43 8e 46 6b.
- 8-11** 121 2e 122 5a\* 6e; **8-10** 122 5e\*; **8** ff. 126 2; **8** 1-1 126 2; v 1 ff. 127 2; v 1 121 2a c 127 3; v 7-12 26 2; v 9 112 2; v 17 6 4.
- 9 ff.** 127 3; **9** 122 5b 142 4; v 3 126 2.
- 10** 1 3 8-17 20-22 126 2.
- 11** 1-21 122 5b\* 6\* 126 2\*; v 1 ff. 127 2; v 2 ff. 127 3; v 11 ff. 124 1 6; v 17 127 3; v 22-25 122 5e\*; v 25 121 4.
- 12-19** 121 2e; **12** 1-20 122 6\*; v 1 ff. 126 1; v 3 ff. 127 2; v 12-14 1 126 1; v 17 ff. 127 2; v 18 ff. 141 4g; v 21-44 11 127 7\*.
- 13** 1-9 127 3 4; v 19 ff. 127 3; v 11-16 126 2\*.
- 14** 127 3; v 1 ff. 127 3; v 4-12 126 2\*; v 12-23 122 8\*; v 12 ff. 122 6 142 4; v 14 20 139 2 147 1; v 21-23 126 1 127 3.
- 15-17** 122 6\*.
- 18** 122 15; v 14-63 127 3; v 44 ff. 127 4; v 53 55 126 2; v 60 ff. 127 1.
- 17** 7 ff. 127 3; v 8-10 16-19 126 2\*; v 22-24 127 3; v 22 ff. 126 1 127 4.
- 18** 122 10\* 127 3 142 4 148 1; v 1 ff. 116 5d; v 2 5 ff. 10 ff. 127 3; v 21-29 126 2\*; v 21 ff. 124 1b 126 2; v 23 25 29 32 127 3.
- 19** 121 2e 122 11\*; v 1-9 10-14 127 3; v 19 ff. 127 4.
- 20** 122 12\*; v 1 ff. 121 4 127 3; v 1 121 2a c; v 2-44 127 3; v 32 ff. 127 1; v 37 3 1.
- 21** 122 13\*; v 11 ff. 127 2; v 23 ff. 126 1 127 2; v 33-37 121 1a 127 3; v 33 ff. 126 1 127 4.
- 22** 122 14\*; v 1 ff. 127 3; v 19-21 126 2\*; v 23-31 127 3; v 23 ff. 127 4.
- 23** 122 15\*; v 25-30 36-44

- 126 g\*.  
**24** 126 g; v 1-14 122 16\*;  
 v 11, 114 3d; v 1 121 2a;  
 v 3 ff. 127 g; v 15-27  
 122 17\*; v 15 ff. 127 1, 2, 4;  
 v 25 ff. 124 1d; v 27  
 121 1e 127 g.  
**25—32** 121 1ad\*, 2e 123\*.  
 124 1b; 25 ff. 122 13 127 4;  
 25 123 1\*; v 1 ff. 135 3;  
 v 3-7 126 2\*; v 3 122 13;  
 v 4 131 3a; v 8 ff. 135 3;  
 v 10 131 3a; v 14 126 2.  
**26** 1-28 19 123 2\* v 1 121 2ab;  
 v 2 121 2a A 3.  
**27** 8 142 1; v 9-24 126 2.  
**28** 3 139 2; v 20-26 123 3  
 126 2\*.  
**29—32** 123 1a\*; **29—31**  
 127 3; 29 1-16 127 3; v 1  
 121 2a; v 6 f. 79 7b; v 17  
 -21 126 1 127 3; v 17 ff.  
 121 2b, 3a-b; v 17 121 2ab  
 127 1; v 21 127 2.  
**30** 127 3; v 20 121 2a; v 22-26  
 126 1\*.  
**31** 127 3; v 1 121 2a.  
**32** 1 121 2a u. A 9 b; v 17  
 121 2ab; v 21 f. 118 10.  
**33** 48 121 1a\*; **33** 121 1a  
 121 1\* 126 2; v 1-19 126 2;  
 v 1-9 122 2 127 4; v 1 ff.  
 127 5; v 10 ff. 127 4 141 4e;  
 v 11 ff. 126 2; v 21 f. 127 2;  
 v 21 121 2a u. A 9 b 114 3d;  
 v 23 ff. 127 4; v 23 122 5b;  
 v 30-33 127 3; v 30 ff.  
 121 1; v 33 127 4.  
**34** 124 2\* 127 4; v 11 ff.  
 115 11; v 23-24 126 2  
 141 4g; v 28 124 6d.  
**35** 104 3 127 4; v 1—**36** 15  
 124 3\* 126 1; v 1-15 121 1a;  
 v 9-11 126 2\*.  
**36** 127 4; v 10-12 126 2\*;  
 v 16-28 124 4\*; v 16 ff.  
 124 6e 126 2 127 4; v 26 ff.  
 122 5b 126 2; v 37 f. 126 1.  
**37** 124 5\* 127 4; v 1 ff. 127 2;  
 v 12-11 126 2\*; v 15 ff.  
 115 3b 127 2; v 22, 24 127 1.  
**38—39** 124 6\* 127 4 141 11;  
**38** 1 39 22 127 4; v 1-23  
 126 2; v 8 ff. 131 3b; v 8  
 126 2; v 10 f. 118 9; v 16  
 126 2.  
**39** 1 20 126 2\*; v 23 ff. 126 2  
 127 1; v 26 121 6d.  
**40** 48 125 4; **40** ff. 55 1, 2a  
 56 1; 96 3; 97 3, 6 121 1b  
 121 1 127 4 141 2a; **40** 1  
 11 125 4; v 1 13 11
- 125 2; v 1 ff. 127 2; v 1  
 121 2a, 5a; v 2 100 2b.  
**43** 1-12 125 5 126 2; v 5 ff.  
 125 2; v 6, 7 125 6; v 7 ff.  
 141 4e; v 13-27 125 2  
 126 2\*; v 18-27 126 9;  
 v 18 ff. 125 5.  
**44** ff. 127 4; **44** 1-8 126 2;  
 v 1-3 125 2; v 1 ff. 125 5;  
 v 2-3 126 2; v 4-19 125 2;  
 v 4, 5 125 6; v 8-12 126 2\*;  
 v 9-45 16 125 1; v 15 ff.  
 55 3e; v 15-16 126 2;  
 v 18-20 126 2; v 20-31 125 2;  
 v 25-27, 30-31 126 2.  
**45** 125 6; v 1-8 125 2, 7  
 126 2, 3; v 1 ff. 125 2;  
 v 2 126 2; v 7 125 6;  
 v 9 ff. 141 4e; v 9-10, 11-12,  
 13-16 125 2; v 15-16 126 2;  
 v 17—**46** 15 125 5; v 17-25  
 126 2\*; v 17 125 2; v 18-25  
 125 2\* 126 3\*; v 23 125 6;  
**46** 1-15 126 3\*; v 1-12 125 6;  
 v 1-3 125 2; v 1 ff. 126 2;  
 v 4-7, 8-10, 12 125 2; v 13-24  
 126 2\*; v 16—**47** 12 125 6\*;  
 v 16-18, 19—**48** 35 125 2.  
**47** 1 ff. 129 1e; v 13—**48** 29  
 125 7\*; v 13—**48** 7 126 2;  
 v 16-25 126 2\*.  
**48** 8 ff. 125 2, 4 126 2.  
**Hos** 1-3 97 2 128 1a\*, 7;  
 1 97 7 128 2b\*, 6a 141 2b;  
 v 1 128 2a 141 5b; v 1, 2  
 128 6a; v 2 ff. 128 2a;  
 v 2, 3 128 2b; v 4-5 128 5;  
 v 4 128 2a; v 6 128 3a;  
 v 7 128 3b, 3.  
**2** 128 6a; v 1-3 128 3b\*; v 2  
 115 3b 128 1 141 4g; v 4-15  
 128 5\*; v 1 ff. 128 5;  
 v 5, 6 128 3a; v 16-25  
 128 3b\*; v 17 128 2a.  
**3** 31 6 97 7 128 2b, 3a, 5\*, 6a;  
 v 1, 3, 15 128 3b 141 4e.  
**4—14** 128 1b\*, 7; 4 4 ff. 52 2;  
 v 7 6 6; v 15 21 6 128 2a, 4  
 130 1b; v 18 29 5.  
**5** 128 1; v 6 21 6 130 1b;  
 v 8 130 1b; v 10 ff. 128 3b;  
 v 10, 12 11 128 1; v 13  
 128 2a; v 11 128 3a; v 15  
 128 3b.  
**6** 1-3 128 3b\*; v 1 128 3b, 1;  
 v 6 55 1; v 8 f. 128 2a;  
 v 11 128 1.  
**7** 5, 7, 11 128 2a.  
**8** 1 128 2a, 5; v 9 f. 128 2a;  
 v 12 96 3; v 11 128 1.  
**9** ff. 128 5; 9 10 ff. 128 5 3a;  
 v 15 128 3a; v 16 128 3a
- 159 2e.  
**10** 1 132 4b; v 3 128 2a; v 5  
 21 6 130 4b; v 6 128 2a;  
 v 11 128 4; v 14 128 2a.  
**11** 8-11 128 3b\*; v 8 f. 128 3a.  
**12** 128 5\*; v 1 128 4; v 2  
 128 2a; v 3 128 1; v 4-7  
 128 5\*; v 4 f. 6 141 4b;  
 v 12 128 2a; v 13-14  
 128 5\*.  
**13** 7 ff. 128 3a; v 10 f. 128 5;  
 v 14 128 3a\*.  
**14** 2-9 128 3b\*; v 6 ff. 128 2a;  
 v 10 128 5 141 1e.  
**Joel** 1-4 129 \*.  
 2 13 f. 94 5.  
**3** 4 138 1; v 5 131 1a.  
**4** 141 1f; v 1 ff. 131 3b.  
**Am** 1-2 130 1\*; **1** 1 130 1ab, 6  
 141 5b; v 2 116 2e; v 3—  
 2 3 130 5b; v 3 ff. 130 5a\*;  
 v 4 118 2, 5; v 9-12 130 6;  
 v 9-11 141 4f; v 11 118 2;  
 v 15 118 2, 6, 8.  
**2** 4 f. 130 6; v 6 ff. 130 5b;  
 v 6 130 5e, 5b; v 8 130 4b;  
 v 9 ff. 130 5b; v 12 141 1.  
**3** 130 2a\*; v 1 130 2, 6;  
 v 2, 9 f. 130 5b; v 9 130 1a;  
 v 12 130 5b.  
**4** 130 2b\*; v 1 130 2, 1ab, 5b;  
 v 4 ff. 130 5b; v 6 ff. 130 5  
 ab; v 9 136 3; v 13 21 4b  
 130 2d, 3d, 6 141 4b.  
**5** 1-6 130 2e\*; v 1 130 2  
 135 3; v 4-6 130 2d; v 4 ff.  
 130 5b; v 5 21 6 51 3b  
 139 1b; v 7-17 130 2d\*;  
 v 7 130 2, 5b; v 8-9 21 4b  
 130 3d, 6 141 4b; v 10 ff.  
 14 f. 130 5b; v 18-27 130 2e\*;  
 v 18 ff. 130 5b; v 18 97 13e  
 A 130 2, 5b; v 21-25 55 1;  
 v 21 ff. 130 5b; v 23 153 1  
 154 2; v 24, 25 130 5b.  
**6** 130 2f\*; v 1 130 2, 1a, 3a;  
 v 4 ff. 130 4b; v 5 154 2;  
 v 8 65; v 13, 14 130 1b.  
**7** 1-9 130 3a\*; v 1-6 130 3b;  
 v 1 ff. 31 6 97 7 130 5ab, 6;  
 v 1 ff. 130 5b; v 7-9  
 130 5b; v 7 ff. 130 5b;  
 v 9 ff. 130 1b; v 10-17  
 130 3b, 6; v 10 ff. 52 2 97 7  
 130 1a\* 141 1, 2b; v 12, 11, 15  
 130 4a; v 15 97 1 130 2a.  
**8** 1-3 130 3ab; v 1 ff. 97 2  
 130 5ab, 6; v 1-11 130 3e\*;  
 v 9 130 1b; v 11 51 3b.  
**9** 1-1 130 3a; v 1 ff. 97 10a  
 130 5b, 6; v 5 15 130 3d\*;  
 v 5 6 21 4b 130 6 141 4b;

- v 7 130 5b; v 8-15 130 6;  
v 8 ff. 130 5b; v 8 141 1g;  
v 9 ff. 141 5d; v 11 ff.  
141 4g; v 12 130 6.  
**Ob** 131\*; v 1-4,5 118 2,7;  
v 16 21 2a.  
**Jona** 1-4 94 4\*; 1-2 94 1;  
v 6,7 94 5; v 9 20 5.  
2 1 94 5.  
3 94 1; v 3 94 5; v 6 f. 94 2;  
v 9 94 5.  
4 94 1,3; v 2 94 2,5; v 6,8  
94 5.  
**Mich** 1-7 132 2,6a\*; 1-3  
132 2a\*,3\*; v 1 132 1  
132 6b; v 2-16 132 6a\*;  
v 2 79 3b; v 14,15 132 1.  
2 1-11 132 6a; v 12-13 132 6b  
141 4g.  
3 1-12 132 6a\*; v 10 134 3e;  
v 12 116 3 132 1.  
4-5 97 13e 132 2b\*,4\*; 4 1-5  
132 6b; v 1-4 97 7 100 2b\*  
141 4g; v 6-8 132 6b; v 6 ff.  
141 4g; v 9,10 132 6a; v 10  
-13 132 6b\*; v 11-13 141  
4f; v 14 132 6a.  
5 1-5 132 6b; v 1-3 141 4g\*;  
v 6-8 132 6b; v 7-8  
141 4f; v 9-13 132 6a;  
v 14 132 6b 141 4f.  
6-7 45 5 132 5\*; 6 1-7 6  
132 2c\*,5b\*,6a\*; v 6-8 55 1.  
7 7-20 132 2d\*,5e\*; v 7 ff.  
132 6b 141 4g.  
**Nah** 133\*; 1-3 133 1\*;  
1 141 3,5d; v 1-2 3 133 3\*;  
v 1 141 5e.  
3 8 ff. 133 2.  
**Hab** 1-2 134 1\*,2\*; 1 2-11  
134 3a\*b; v 12-24 134  
3b\*c\*; v 12 6 6 134 3a.  
2 2 141 2a; v 5-19 134 3c\*;  
v 13 118 2; v 14 100 4d.  
3 134 1\*,4\* 141 3; v 2-16  
134 2\*; v 7 66 3; v 13  
11 5; v 17-19 134 2.  
**Seph** 1-3 135\*; 1 1 141 5b.  
2 3 141 4e; v 8-11 141 4f.  
3 1-4 122 1a; v 9 f. 14 ff.  
141 4g; v 18 6 5.  
**Hag** 1 1-11 136 2\*; v 1,3  
136 1; v 12-15 136 3\*;  
v 12 ff. 136 1; v 12 90 5a,6;  
v 13 136 5 138 2.  
2 1-9 136 1,5; v 1 136 1,5;  
v 3,4 f. 10-19 136 3; v 10-14  
90 1e 136 5; v 10 ff. 90 1b;  
v 10 136 1,3; v 13 f. 136 1;  
v 15-19 136 2,5; v 20-23  
136 5; v 20 136 1.  
**Sach** 1-8 137 1,2,3\*,4\* 138 2  
141 5d; 1 1-3 137 1a\*; v 1  
137 1,2; v 5 21 3b; v 7 ff.  
137 4a\*c\*; v 7 137 1,2;  
v 10 f. 137 4b\*.  
2 1 ff. 137 4e; v 10-17 137 4b\*;  
v 12 6 5.  
3 1 ff. 137 1e 148 1; v 8-10  
137 4b\*; v 8 100 3e 137 4d.  
4 1-14 137 4b\*; v 1 ff. 137 1e;  
v 6 ff. 137 4d.  
6 9 ff. 97 7 137 10\* 141 4g;  
v 12 100 3e.  
7 1. 137 1e; v 1 137 1,2,4a;  
v 3,5 159 2a; v 7 ff.  
137 4a\*; v 8 137 1,3.  
8 19 159 2a.  
9-11 97 12 137 2,8; 9-11  
137 1,5\*,6ab,8 138 2 141 4f.  
5d; 9 ff. 20 2; 9 1 ff. 101 10  
137 6b; v 1 115 12 137 1  
141 5b; v 7 137 6e; v 8 ff.  
137 6b; v 8,9 137 6a; v 10  
137 6b; v 11-13 137 6e;  
v 11 f. 137 6a; v 13 f. 137 6b;  
v 13 137 6a; v 14 ff. 137 6e.  
10 1 f. 137 6b; v 3 137 6e;  
v 6 ff. 137 6ab; v 10 ff.  
137 6a; v 10 f. 137 6b.  
11 1 ff. 137 6b; v 4 ff. 137 6a;  
v 1 f. 137 6b; v 8 137 6ab;  
v 12 f. 137 6; v 14 137 6b;  
v 15 ff. 137 6ab; v 15  
137 6b.  
12-14 137 1 137 7\*,8\* 138 2  
141 5d; 12 ff. 141 4f; 12  
1 ff. 101 10; v 1 115 12  
137 1 141 5b; v 12 92 2d.  
13 2 ff. 24 3b; v 7-9 137 5,7.  
14 5 130 4b.  
**Mal** 1-3 138 1\*; 1 14 f. 101  
10; v 1 115 12 137 1 138 2  
141 5b; v 2 ff. 131 3a 138 3;  
v 3 f. 130 3d; v 8,10 138 3;  
v 11 138 1; v 12-13 6 6.  
2 4 ff. 138 3; v 7,11-12,13 ff.  
138 4.  
3 1 138 2,3,4; v 3,8 ff. 138 3;  
v 9 6 6; v 10,16 138 3;  
v 22-24 138 4; v 23 f.  
24 3b 141 1e; v 23 129 4a.  
**Ps** 1-150 152 2\* 154 3\*;  
1-41 152 3 156 1\*; 1 152 2  
154 1 156 1b 157 6d.  
2 152 2 154 5 155 1e 156 2e,  
1a 157 6e; v 1-5,6 29 4;  
v 7 152 2; v 12 155 5e.  
3-8 9 156 5b; 3-8 8 156 2e;  
3-41 156 4a\*b\*,c\* 157 5b,  
6b; 3-9 155 2a; 3-6  
155 3a; 3 154 5 155 2b,  
3e,5e 157 1b; v 5 157 2;  
v 9 155 5e.  
1-6 155 1a; 1 155 1b,  
5 155 4b; v 8 157 2.  
6 155 1b; v 2 145 5a.  
7 153 3 155 2b,c,d,e 157 1b;  
v 8 155 5e.  
8 155 3a,1ab.  
9 10 151 5,6 156 1a; 9 152 2  
155 3a,1ab; v 17 155 1e.  
10 152 2 154 6.  
11-32 155 2a; 11 14 155 1a.  
12 155 3a,1b.  
13 155 3a; v 6 155 5e.  
14 156 1ab,1a; v 7 155 5e.  
15 104 2e 154 1 155 3a; v 1  
157 2.  
16 155 5b.  
17 155 3a.  
18-22 155 4a; 18 29 1  
71 4d 95 7 155 2b,c,3e  
156 4e 157 1b,3.  
19-24 155 3a; 19 154 6  
157 6d; v 5 21 2b; v 8 ff.  
154 1; v 15 155 5e.  
20 155 4e 156 1e 157 6b; v 3  
157 2.  
21 155 4e,5e 157 2,6b; v 14  
155 5e.  
22 12 3 154 6 155 4b; v 2  
16 1 153 1; v 23 ff. 154 3.  
24 153 2 154 6 155 4e; v 3 f.  
104 2e; v 3 157 2.  
25 154 5 157 6e; v 22 155 5e.  
26 8 157 2.  
27 154 6 155 5e 157 1b; v 4  
157 2.  
28 155 5a; v 2 157 2.  
29-31 155 3a; 29 153 2,3  
155 5e 157 1b.  
30 153 3 155 3e,1e,5a.  
31 155 4a,c,5e 157 1b; v 2-4  
156 2a.  
32 155 3e,1e 156 1a; v 7 20 5.  
33 155 2a,5e 156 4a.  
34-41 155 2a; 34 154 5  
155 2b,4e,5e 157 1b,6e; v 23  
155 5e.  
36 154 6 155 4a; v 7 6 9.  
37 154 1,5 155 4e 157 6d;  
v 1,4,9 f. 16,21,25 143 5b.  
38-41 155 3a; 38 153 2  
155 5a.  
39-42 155 4a; 39 154 5  
155 2ab,1e 157 1a.  
40 14-18 154 6 156 1a,2a,4a;  
v 14 ff. 156 1b.  
41 156 8; v 14 152 3 156 8.  
42-89 157 5b; 42-83  
156 1b\*,2a\*,3a; 42-72  
152 3; 42-49 156 2b1\*;  
42 154 5 155 2a,3e 156 2a,  
43 154 5,6 155 2a 156 2a; v 4  
156 1b.

- 44—49 155 2a; 44—47 155 4a; 44 155 3ee, 4e 157 4, 6e; v 24 11 4.
- 45 155 4b 157 6e; v 3 20 5; v 8 156 1b.
- 46—50 155 4e; 46 104 2e 154 1, 5 155 3ee, 4b; v 1—4 12 2; v 1 12 3 Note.
- 47—51 155 3a; 47 154 1 157 4; v 8 155 3e.
- 48 153 2 155 3e, 5e 156 2d; v 15 155 4b.
- 49 154 5 155 4a.
- 50 154 1 155 2a 156 2bd; v 1, 7 156 1b; v 16 ff. 153 2.
- 51—72 156 1e, 2e\*, 4a; 51—65 155 2a 156 2b; 51—62 155 4a; 51 154 1, 2 155 2b 157 1b; v 21 154 2.
- 52—55 155 3e; 52 155 4e 157 1b.
- 53 155 4b 156 1b, 4a.
- 54 155 2b, 4b, e 157 1b.
- 55—60 157 4; 55 155 4be.
- 56—60 155 3b; 56 154 5 155 2b, 4b 157 1b; v 11 156 1b.
- 57—59 155 4b; 57 154 5 155 2b, 4e 156 1b, 5b 157 1b; v 8—12 154 6 156 1a, 5b.
- 59—62 155 4e; 59 154 5 155 2b; v 6 156 1b.
- 60 155 2b, 4b, 5a 156 1b 157 1b; v 7—14 154 6 156 1a, 5b.
- 61 155 1b.
- 62—68 155 3a; 62 154 5 155 2ab 157 1a, 4.
- 63 155 2b, 5e 156 2d 157 1b; v 3 157 2.
- 64—70 155 4a; 64 155 5e.
- 65—68 155 3e; 65 153 2; v 5 157 2.
- 66—68 155 4e; 66 154 6 155 5e 156 2a 157 1b.
- 67 154 5 155 2a, 4b 156 2a.
- 68—71 156 2b; 68—70 155 2a; 68 155 5e; v 21 156 1b; v 26 6 2; v 30 157 2.
- 69 154 6 155 4b 157 4; v 7 156 1b; v 10, 31, 36 157 2.
- 70 151 6 155 4e, 5a 156 1ab, 2a, 4a 157 1b.
- 71 155 2a 156 2a; v 1—3 156 2a; v 5, 16 156 1b.
- 72 155 2a 156 2bd, 8 157 1a, 6e; v 18—19 152 3; v 20 155 2a 6e, 3g 156 1e, 2e 157 1a.
- 73—89 152 3; 73—83 155 2a 156 2bd\*; 73 154 1, 2 155 3a 157 6d; v 28 156 1b.
- 74 155 3e 157 4, 6e.
- 75—77 155 3a, 4ae; 75 155 3e, 4b.
- 76 155 3e, 4b 157 1b.
- 77 155 2ab 157 1a.
- 78 155 3e.
- 79 155 3a 157 4, 6e; v 2—3 10 3 156 6 157 4; v 6—7 115 5a.
- 80 154 5 155 3a, 4abc 157 1b, 4; v 5, 8 156 1b; v 14 6 2; v 15, 20 156 1b.
- 81—85 155 4e; 81 153 2 154 6 155 1ab; v 7 ff. 153 2.
- 82—85 155 3a; 82 153 2; v 5 ff. 153 2.
- 83 153 3 155 3e 157 4, 6e.
- 84—89 156 2e\*, 3a; 84 154 6 155 2a, 4ab, 5e.
- 85 155 2a, 1a.
- 86 155 2a, 2g.
- 87—89 155 4e; 87 154 5 155 2a, 3ae.
- 88 155 2ab, 3ace, 4ab, 5a.
- 89 155 2a, 3e; v 53 152 3.
- 90—150 156 4e, 5a\*, 6\*, 8 157 5b; 90—107 156 5b; 90—106 152 3 156 8; 90 154 1 155 2a 3g 157 1a.
- 91 155 2a.
- 92 153 2 155 3ac, 5a.
- 93—99 155 2a; 93 153 2.
- 94 153 2; v 8 ff. 16 ff. 153 2.
- 95 154 6.
- 96 154 1 156 5b 157 1b; v 4 —13 86 3b\* 153 2.
- 97 157 1b.
- 98 155 2a.
- 99 154 5.
- 100 155 3a, 5a.
- 101 155 2a, 3a 157 1a.
- 102 153 4 154 6 155 3g, 5a.
- 103 155 2a 157 1a.
- 104 155 2a; v 17 20 6.
- 105—107 155 5b 156 8; 105 156 5b; v 1—15 86 3b 153 2; v 1 100 1d.
- 106 156 5b, 8; v 1 86 3b 116 7 153 2; v 7 20 4; v 20 6 6; v 47—48 86 3b 153 2 156 8; v 48 152 3.
- 107—150 152 3; 107—118 156 8; 107 151 5 155 4e 156 5b; v 1 116 7; v 23 —28, 39 6 7b.
- 108—110 155 2a, 3a; 108 151 6 155 3e 156 1ab, 5b 157 4.
- 109 155 1a 156 5b 157 4.
- 110 157 5e\*, 6e.
- 111—114 155 5b; 111 154 5; v 10 113 2b.
- 112 151 5.
- 113—118 153 2—4.
- 114 152 2.
- 115 152 2 155 1e, 5e 156 5b.
- 116—118 155 5b; 116 152 2 154 5, 6.
- 118 155 5e.
- 119 154 1, 5 156 8 157 6d 158 2 159 2e.
- 120—135 156 8; 120—134 155 3e, 5a 156 1d.
- 121—134 153 4; 121 156 1d, 122 155 2a 157 1a, 6d; v 1, 3 f. 9 157 2.
- 124 155 2a, 5e 157 1a, 6d; v 1 f. 6 157 2.
- 125 155 5e.
- 127 154 6 155 2a 157 1a.
- 128 155 5e.
- 129 1 154 3.
- 130 155 5e; v 2 87 1a.
- 131 155 2a, 5e 157 1a.
- 132 8—10 87 1a 153 4.
- 133 155 2a 157 1a; v 2 f. 157 2.
- 135 153 3 154 6 155 5bc 156 8.
- 136 153 3 155 5b 156 8 170 2.
- 137 153 3 155 2a 157 1a, 6be; v 4 157 6b.
- 138—145 155 2a; 138 155 2a 157 1a; v 2 157 2.
- 139—141 155 3a; 139 155 4a 156 5b 157 6d; v 2, 3, 8, 19 157 2.
- 140 155 4ae 156 5b.
- 142 155 2b, 3eg 157 1b.
- 143 155 3a, 4e 156 5b 157 1b.
- 144 154 5, 6 157 1b, 4; v 7, 10, 11, 13, 15 157 2.
- 145 154 5 155 3f 157 6d; v 14, 15 157 2.
- 146—150 155 5b; 146—148 155 2a; 146 155 5e.
- 147 152 2 154 6.
- 148 12 100 4d.
- Prov. 1—9 143 1, 3, 4, 6a 144 2, 3, 9 148 3 174 1; 1 1—6 143 1, 2a, 6e; v 1 143 6a; v 2 ff. 143 3; v 6 143 6ae; v 7—9 18 143 1, 2a, 4e\* 144 1\*; v 7 143 2b, 3, 4e 146 3e; v 8 143 3, 4e; v 11, 16, 18 143 2b; v 20 ff. 143 6a; v 27 143 2b.
- 2 16 143 4e 144 9; v 17 144 9; v 21 f. 143 5b.
- 3 1 143 3; v 2 f. 143 4e; v 9 143 3; v 15 143 4e; v 16 143 2b; v 31 143 1e.
- 4 2 143 3; v 7 143 2b, 6a; v 27 143 2b.
- 5 1—7, 8—19 143 1a; v 20—23

- 143 1a; v 20 144 9.  
**6** 6 ff. 143 3; v 10 141 143 4c;  
 v 20 143 3.4c; v 21 143 4c;  
 v 23 143 3; v 24 143 4c  
 144 9.  
**7** 1 143 2b; v 2 143 3; v 3.5  
 143 4c; v 5 ff. 144 9; v 8.20  
 143 6a; v 25 143 2b.  
**8** 1 ff. 143 6a; v 11 143 4c;  
 v 15.18 143 6a; v 21 143 2b;  
 v 22 ff. 143 6a 148 3; v 29,  
 33 143 2b.  
**9** 10 143 3.4c 146 3c; v 11  
 143 4c; v 12.18 143 2b.  
**10** ff. 144 4; **10** 1—**22** 10  
 143 1.2a.3.4c\*.6a 144 2\*.9;  
 v 1 ff. 29 4; v 1 143 1.4c.6a;  
 v 2 143 4c; v 3 143 5b;  
 v 4 143 2b.3; v 6.8.10 1,  
 143 4c; v 13 143 2b 1c;  
 v 15 143 4c; v 24 143 5b;  
 v 28 143 4c.  
**11** 1 143 4c.5b; v 2 132 5b;  
 v 4 143 2b.4c; v 7 143 4c;  
 v 10 f. 143 2b; v 13 143 4c;  
 v 14 143 3.4c; v 15 143 3;  
 v 21 143 4c.  
**12** 3 143 4c; v 11 143 2b.4c;  
 v 12 143 4c; v 13 143 2b;  
 v 14.23 143 1c.  
**13** 2.3.9 143 4c; v 13 143 2b;  
 v 14 143 3.4c; v 16 143 4c.  
**14** 6 143 2b; v 12 143 4c;  
 v 18 143 6a; v 27 143 4c;  
 v 28 143 6a; v 31 143 1c;  
 v 34 143 2.6a; v 35 143 6a.  
**15** 2 143 4c; v 8 143 3.4c.5b;  
 v 16 143 5b; v 18.20 143 4c;  
 v 29 143 5b; v 31 143 2b;  
 v 33 143 4c.  
**16** 1—3 143 2b; v 2 143 4c;  
 v 4—9 143 2b; v 5 143 4c;  
 v 6 143 5b; v 10 143 6a;  
 v 11 143 5b; v 12—15  
 143 6a\*; v 12 143 4c;  
 v 17 f. 25.28 143 4c.  
**17** 3.5 143 4c; v 10 143 6a;  
 v 15 143 5b.  
**18** 4.8.11 f. 20 143 4c; v 23  
 —**19** 2 143 2b; v 21 143 6a.  
**19** 1.5.9.12 f. 143 4c; v 12  
 143 6a; v 16 143 4c; v 20  
 143 6a; v 21 143 5b; v 23 f.  
 25.29 143 1c.  
**20** 2 143 4c.6a; v 5 143 1c;  
 v 8 143 6a; v 10 143 4c.5b;  
 v 14—19 143 2b; v 16 18.19  
 143 4c; v 20—22 143 2b;  
 v 23 143 4c; v 25 143 3.6a;  
 v 26.28 143 6a.  
**21** 1 143 6a; v 2 143 4c; v 3  
 143 3; v 5 143 2b; v 9.11  
 143 4c; v 18 143 2b; v 19.23  
 143 4c; v 27 143 3.4c.5b;  
 v 28 143 4c.  
**22** 2 f. 143 4c; v 6 143 2b;  
 v 11 143 6a; v 13 f. 143 1c;  
 v 17—**24** 31 143 3; v 17  
**24** 22 143 2.1c\* 144 3\*;  
 v 17 ff. 143 1 144 9; v 17  
 143 2a; v 21 143 6a; v 23  
 143 4c; v 25 143 6a; v 26 f.  
 143 3; v 29 143 6a.  
**23** 2 143 6a; v 3.6 143 1c;  
 v 9 143 6a; v 18 143 1c;  
 v 23 143 2b; v 27 f. 143 4c.  
**24** 6.14 143 4c; v 16 143 5b;  
 v 19 143 4c.5b; v 20  
 143 1c; v 21 143 6a; v 23  
 —24 143 2a 144 3; v 23 ff.  
 143 1; v 23 143 2a.4c;  
 v 33—34 143 4c.  
**25** ff. 144 9; **25** 1—**29** 27  
 143 1.2a.3.4c\*.5b 144 1\*;  
 v 1 143 1.3c.6a; v 2.3  
 143 6a; v 5 143 1c.6a;  
 v 6 143 6a; v 9 143 2b;  
 v 10 143 6a; v 21 143 4c.  
**26** 3.13.15.22 143 1c.  
**27** 12 f. 15.21 143 4c; v 23—27  
 143 3.  
**28** 4 143 3; v 6 143 1c; v 7  
 143 3; v 9 143 3.5b; v 10  
 143 4c.  
**29** 2 143 3; v 3 143 4c; v 4  
 143 6a; v 13 f. 143 4c;  
 v 14 143 6a; v 18 143 3.6a  
 144 9; v 22 143 4c.  
**30** 1—14 143 2a 144 5\*; v 1 ff.  
 143 1.5c; v 14 143 2a;  
 v 15—33 143 2a 144 5\*;  
 v 28.31 143 6a.  
**31** 1—9 143 2a.3 144 5\*; v 1 ff.  
 143 1.5c; v 2.3.4 143 6a;  
 v 10—31 143 2a.3 144 5\*;  
 v 26 143 2b.  
**Hiob** 1—**31** 148 2; **1**—**2**  
 145 1; **1** 1—**2** 10 145 1.2\*;  
 v 1.3 147 1; v 5 146 2a  
 147 1; v 6—12 146 2b; v 9  
 146 2a; v 11 21 6; v 16.21  
 146 2a.  
**2** 1—7 146 2b; v 5 21 6; v 9  
 21 6 146 2a; v 10.11 146 2a;  
 v 11—**31** 10 145 1; v 11—  
**3** 26 145 3a\*; v 11—13 145 1.  
**3**—**6** 146 6; **3** 145 1 147 4a;  
 v 1—**42** 6 145 1; v 1  
 146 2a.  
**4**—**5** 145 1.3b\* 147 4a; **4** 2.18  
 148 2.  
**5** 1 148 2; v 25 146 2a.  
**6**—**7** 145 1.3c\*.  
**7**—**11** 146 6; **7** 20 6 6.  
**8** 145 1.3d\*; v 1 146 2a;  
 v 8 148 2.  
**9**—**10** 145 1.3c\* 147 1c; v 1 ff.  
 146 3c; v 11 148 2; v 21  
 148 2.  
**11** 145 1.3d\*.  
**12**—**14** 145 1.3c\* 146 6; v 9  
 146 2a; v 10 ff. 146 3c;  
 v 17 ff. 148 3; v 23 148 2.  
**13** 7 ff. 146 3b.  
**14** 147 3b; v 7 ff. 148 2;  
 v 21 146 2a.  
**15** 145 1.4a\*; v 7 148 3;  
 v 15 148 2.  
**16**—**17** 145 1.4b\*.  
**18** 145 1.4c\*.  
**19** 145 1.4d\* 147 1c; v 7  
 146 3d; v 17 146 2a; v 25 ff.  
 147 3b; v 25 146 3b.  
**20** 145 1.4e\*.  
**21** 145 1.1 f\* 147 4c; v 17  
 146 3b; v 19 ff. 148 1; v 22  
 148 2.  
**22** 145 1.5a\*.  
**23**—**24** 145 1.5b\* 147 1c.  
**21**—**31** 146 3\*; **24** 146 3b\*  
 148 3.5d; v 12 146 3d; v 22  
 148 2.  
**25** 145 1.5c 147 4c; v 4  
 146 3c.  
**26** 145 1.5d\* 146 3c\*; v 1  
 —**27** 6 147 4c.  
**27**—**28** 145 1.5e\*; **27** 1—6  
 146 3c\*; v 2—6 146 3d;  
 v 7—23 147 4c; v 7—10  
 146 3d\*; v 11—23 146 3b\*d.  
**28** 146 3c\* 147 3b 148 5b.  
**29**—**31** 145 1.5f\* 146 3c  
 147 4c; **29** 5 146 2a.  
**31** 146 3b; v 8 146 2a; v 35—37  
 146 4.  
**32**—**37** 145 1 146 4\* 147 3d  
 148 5c; **32** 148 5c; v 1—5  
 145 1.6; v 3 6 6; v 6—**33** 33  
 145 1.6a\*.  
**34** 1—37 145 1.6b\*; v 23 7 1.  
**35** 1—16 145 1.6c\*.  
**36**—**37** 24 145 1.6d\*.  
**38**—**42** 148 2; **38** ff. 146 3c.1  
 147 4c; **38** 1—**42** 9 145 1;  
 v 1—**42** 6 146 5b\*; v 1—  
**40** 5 145 7a\*; v 1—**40** 2  
 145 1; v 13.15 6.2; v 30—  
**39** 30 146 5a.  
**40** 3—5 145 1; v 6—**42** 6  
 145 7b\*; v 6—**41** 26 145 1;  
 v 7—14 146 5a; v 15—**41** 26  
 146 5a\*.  
**42** 1—6 145 1; v 7—17 145 1;  
 v 7—9 145 1\*.5c\*; v 7 ff.  
 146 1 147 3c; v 8 147 1;  
 v 10—17 145 1.8; v 17

- LXX) 161 147 1.  
**Cant 1**—8 160 5\* 7\*: **1** 1  
 160 1; v 5 161 1; v 6 7  
 161 2.  
**2** 9 11 161 2.  
**3** 2 161 2; v 7 9 161 1 2; v 11  
 161 1.  
**4** 13 161 2.  
**5** 3 161 2.  
**6** 4 161 3.  
**7** 2 3 161 2.  
**8** 6-7 160 3; v 11 f. 161 1;  
 v 12 161 2.  
**Ruth 1**—4 92 1\*: **1** 2 92 3;  
 v 4 92 2b; v 12 92 3; v 13  
 92 2b; v 16 22 92 3.  
**2** 2 6 10 21 92 3.  
**4** 3 92 3; v 7 92 2ab; v 9 14.  
 16 f. 92 3; v 17 92 2d 3;  
 v 18-22 92 2d; v 19-22  
 85 4a.  
**Thren 1**—5 158 2\* 159 1b\*.  
 3\*: **1** 158 3a\* 159 2c\*.  
**2** 158 3b\* 159 2b\*c; v 9  
 159 1b; v 11 158 3c; v 14  
 159 1b.  
**3** 158 3c\* 159 2c\*; v 20 6 6.  
**4** 158 3d\* 159 2b\*c; v 13 17 20  
 159 1b; v 21 147 1.  
**5** 158 3e 159 2d\*; v 7 159 1b.  
**Koh 1**—12 149 2\*; **1** 1 150 2c.  
 5ab; v 2 149 1 150 5a;  
 v 12-18 150 3a; v 12 149 1  
 150 5b; v 16 150 5b.  
**2** 4 ff. 7 9 150 5b; v 13 14  
 150 2c; v 19 21 150 3a;  
 v 24-26 150 2c; v 24 ff.  
 150 3c; v 24 150 3a; v 26  
 150 2c.  
**3** 11 150 2c; v 12 150 3a;  
 v 13 14 150 2c; v 15 151 3;  
 v 16 f. 150 3c; v 17 19  
 150 2c; v 21 150 1b 151 3;  
 v 22 150 2c.  
**4** 2 150 1b; v 5 9-12 150 2c;  
 v 13 ff. 150 5b 151 4; v 13  
 150 3a; v 17—5 6 150 2c\*;  
 v 17 151 6.  
**5** 3-7 150 2c\*; v 5 ff. 150 3c;  
 v 8 151 6; v 11 150 2c; v 16  
 21 2c; v 17-19 150 2c\*;  
 v 17-18 19 150 3c.  
**6** 1 ff. 150 2c; v 2 150 3a; v 7.  
 8 9 10-12 150 2c.  
**7** 1 ff. 150 3a; v 1 150 2c;  
 v 1 12 150 2c\*; v 13 14 16 17  
 150 2c; v 18 150 2c 3c;  
 v 19 20-22 23-25 150 2c;  
 v 25 150 3c; v 26 150 2c;  
 v 27 149 1; v 29 150 2c 3c.  
**8** 1 150 2c 151 3; v 2 8  
 150 2c\*; v 2-5 151 6;  
 v 2 ff. 150 5b; v 5 150 3c;  
 v 10 151 6; v 11-13  
 150 2c\* 3c; v 15 150 2c.  
**9** 1 150 2c; v 4 150 1b 2c;  
 v 7-10 12 13-18 150 2c;  
 v 13 ff. 150 5b 151 4; v 17  
 —**10** 3 150 2c\*.  
**10** 1-3 150 2c; v 4-7 151 6;  
 v 4 ff. 150 5b; v 4 150 2c;  
 v 5 ff. 150 3a; v 8-15  
 150 2c\*; v 16-20 151 6;  
 v 16-18 150 2c\*; v 19 20  
 150 2c.  
**11** 1-4 150 2c; v 1 3 f. 151 6;  
 v 5 6 150 2c; v 7-10  
 150 2c\*; v 9 150 3c.  
**12** 1-7 150 2c\*; v 2 151 6;  
 v 7 150 1b 2c 151 3; v 8  
 149 1 150 2c 5a; v 9-14  
 150 2c\*; v 9-11 150 6;  
 v 9 ff. 143 4 149 1\*  
 150 5ab; v 12-14 150 6;  
 v 12 27 1; v 13-14 24 5  
 150 3c.  
**Est 1**—**10** 93 1\*.  
**2** 10 93 10; v 19-23 171 2b;  
 v 19 20 21-23 93 10; v 23  
 31 5 93 3.  
**3** 3 4 93 10; v 6 ff. 171 2c;  
 v 7 93 4; v 13 171 2c.  
**4** 13 f. 171 2f; v 16 f. 171 2d;  
 v 16 171 2e.  
**5** 1-2 171 1f; v 5-8 9-14  
 93 10\*.  
**6** 1-13 93 10; v 1 31 5 93 3;  
 v 2 171 2b; v 6 93 3; v 14  
 93 10.  
**8** 9 ff. 12 171 2g.  
**9** 1 ff. 4 93 10; v 11-15 17-23  
 93 10; v 18 f. 93 4; v 19  
 93 10; v 20-32 93 10\*; v 24  
 26 93 4.  
**10** 1-3 93 10; v 2 31 5 93 3 6  
 139 2; v 3 171 2b.  
**Dan 1**—**7** 140 1 3b; **1**—**6**  
 139 1a\* 140 1; **1** 140 1;  
 v 1—2 4 140 1 2b; v 1 ff.  
 139 2; v 5 18 140 2a; v 21  
 140 2ad.  
**2** 139 3\* 140 1 2b 3c; v 1  
 140 2a; v 4—**7** 28 140 1;  
 v 4—**6** 20 140 1 2bd; v 4  
 140 2b.  
**3**—**6** 140 1; **3** 170 2\*; v 23 24  
 170 1.  
**5** 2 11 139 2; v 28 140 2c 3a;  
 v 30 139 2.  
**6** 1 139 2 140 3a; v 9 13 16  
 140 2c; v 29 139 2.  
**7** 12 139 1b\* 3\*; **7** ff. 140 1.  
 3a; **7** 140 1 2b; v 11 140 2a;  
 v 13 1 71 4d; v 13 140 3a;  
 v 18 22 71 4d; v 27 71 4d  
 140 3a.  
**8**—**12** 140 1 2b; v 3 140 2c;  
 v 13 14 140 2d 3b; v 16  
 140 3a; v 21 24 4b.  
**9** 1 139 2; v 2 24 3b 140 2d 3a;  
 v 4-20 140 2d; v 4-19  
 172 2 4.  
**10** 1—**11** 44 140 1; v 1 140 2a;  
 v 20 f. 140 3a.  
**11** 1 140 2a; v 5-45 140 1;  
 v 34 140 3b; v 36 100 4e.  
**12** 170 1; v 2 140 3a; v 5-13  
 140 1; v 11-12 140 2d; v 11  
 140 3b.  
**Esr 1**—**6** 89 2a\* 90\* 91 3c 6;  
**1** 1—**4** 7 90 5; v 1-11 163 1;  
 v 1-3 89 3; v 1 2 90 7b;  
 v 2-4 90 2\* 5; v 2 ff. 31 3;  
 v 7 8 90 7b; v 9-11 89 3.  
**2** 31 10 91 7; v 1—**3** 1  
 90 7a\*; v 1-70 163 1;  
 v 1-10 89 3 90 3; v 1 ff.  
 31 4; v 1 163 2; v 36-58  
 89 3; v 40 f. 85 2b; v 41  
 86 7 153 1; v 61-63 89 3;  
 v 61 ff. 90 3; v 63 55 2c;  
 v 66 f. 90 3; v 68-70 89 3.  
**3** 1—**4** 5 89 3 163 1; v 2  
 85 5a 90 3b; v 3 4 f. 90 7b;  
 v 8—**4** 5 90 7b\*; v 7 ff.  
 90 1b; v 7 10 90 7b.  
**4** 1-5 90 1c\*; v 1 ff. 95 9  
 136 5; v 3 90 7b; v 5  
 90 7b 8; v 6 ff. 90 4b 8;  
 v 6-7 90 4 8; v 6 93 6;  
 v 7-24 90 5a\* 163 1; v 7-23  
 111 2 163 2; v 8—**6** 18 28 4  
 90 4\* 5; v 8—**6** 12 31 3;  
 v 8-23 90 4b; v 8-16 90 4a;  
 v 8 ff. 90 4b 6\* 7b 91 8b  
 95 9; v 12 91 8b; v 17 ff.  
 90 4ab; v 23 90 4b; v 24  
 89 3 163 2.  
**5** 1—**6** 22 89 3 90 4c 163 1;  
 v 1 136 1 137 2; v 2 90 5a 6;  
 v 5 90 5a; v 6-17 90 4a;  
 v 7 ff. 90 4b; v 9 10 90 5a;  
 v 10 f. 90 6; v 16 90 1b 4b;  
 v 22 90 7b.  
**6** 1 ff. 90 4b 6; v 3-6 90 7b;  
 v 3-5 90 2\*; v 3 ff. 31 3;  
 v 6-12 90 6; v 7 8 90 5a;  
 v 10 91 1; v 12 90 4b; v 14  
 90 5a 136 1 137 2; v 15  
 90 8; v 16-18 90 4 8; v 19  
 —22 90 5 8; v 22 132 5e.  
**7**—**10** 89 2b\* 91 1\* 8b; **7** 55 5  
 60 4; v 1—**10** 44 163 1;  
 v 1-11 91 1\*; v 1-5 89 3;  
 v 1 91 6; v 6 58 1 91 6;  
 v 7 89 3; v 8 91 8b; v 11 ff.

- 58 1; v 11.12—9 15 91 6;  
v 12—26 28 4 31 3 91 1\* 6;  
v 17—24 89 3; v 27—9 15  
31 6 91 1\*.
- 8 f.** 55 5; **8 1**—14 31 10; v 1—20  
89 3; v 2 f. 85 4b; v 2  
139 2; v 15—20 89 3; v 15 ff.  
91 4a; v 26—27 89 3; v 33  
90 3; v 35 89 3.
- 9 1 f.** 138 2, 4; v 4 57 1c; v 9  
91 8b.
- 10 91 4a, 8b, c;** v 1—4 91 6;  
v 6 91 8b; v 18—4 31 10  
89 3; v 18—24 89 3.
- Neh 1—13 3 89 2c\*;** **1 1—7 7 3**  
31 6 91 6, 8b; v 1—7 3 91 2\*;  
v 1 8 24 91 2; v 3 90 4bc;  
v 4 ff. 90 4b.
- 2 90 4b;** v 1 90 4c 91 8a;  
v 7—9 91 2; v 11—7 3 91 8c.
- 3 1—32 89 3 91 2;** v 1 91 8a;  
v 4 90 3; v 20 91 8a; v 21  
90 3 91 8a; v 34 91 2.
- 5 13 91 2;** v 14 ff. 91 8b.
- 6 15 91 8ac.**
- 7 f.** 91 7; **7 1—3 91 2;** v 1 89 3;  
v 3 91 8c; v 4—7 3 91 3\*.  
8d\*; v 4 ff. 91 8d; v 4  
91 8c; v 5 27 2 90 3;  
v 6—8 1 90 7a\*; v 6—7 3  
31 10 89 3 91 6, 7\*; v 6 ff.  
31 4 90 3; v 30—60 89 3;  
v 43 f. 85 2b; v 44 86 7  
153 1; v 63—65, 70—73 89 3;  
v 73—10 40 91 8d; v 73—  
9 37 91 4a\* 6, 6; v 73—8 12  
163 1; v 73 163 2.
- 8—10 2 4 2 25 1 55 5 57 4a;**  
**8 60 4;** v 1 91 3b, 7; v 2  
91 8d; v 4 139 2; v 7 f. 9 ff.  
60 4; v 13—18 89 3; v 13 ff.  
41 3 57 4a 60 4; v 14 ff.  
58 1; v 18 126 3.
- 9 1 57 4a;** v 11 59 3.
- 10 91 4b\*;** v 1—40 31 3;  
v 1—28 89 3; v 1, 2—28 91 6;  
v 2—14 89 3; v 2 91 8b, d;  
v 3—9 86 5b; v 3, 7, 24 139 2;  
v 29—40 89 3 91 6; v 29 ff.  
57 4a 60 4\*; v 31—40 91 6;  
v 34 57 1e, 4a; v 37 57 4a;  
v 40 91 3b.
- 11 89 3;** v 1 ff. 91 8d; v 1—2  
91 3bc, 6, 8c; v 1 115 3b;  
v 3—12 26 89 3 91 3c\*;  
v 3—24 91 3c\* 6; v 3—19 85 6;  
v 3 ff. 91 7; v 10—23 89 3;  
v 15 ff. 91 7; v 17 21 2a;  
v 22 91 7; v 25—36 91 3c\* 6;  
v 31—43 89 3.
- 12 1—47 89 3;** v 1—26 31 10  
91 3c\*;  
v 1—7 86 5b 91 6;  
v 1 ff. 86 2, 5a 91 9; v 8—9,  
10—21 91 6; v 10 f. 85 5a;  
91 8a; v 16 137 2; v 22 f.  
31 1; v 22 85 5a 88 2 90 5b  
91 8ab; v 23 91 5; v 24—26  
91 6; v 27 13 31 91 5\*;  
v 27—30 91 6; v 27 ff. 91 7;  
8c; v 31, 32, 33—36 91 6;  
v 31 ff. 31 6; v 35, 36 91 7;  
v 37—40, 41—47 91 6; v 41—42,  
44 ff. 46, 47 91 7.
- 13 91 4b 138 3;** v 1—3 91 6;  
v 4—31 31 6 89 2d\* 91 6;  
v 4—22 89 3; v 4 ff. 91 7, 9;  
v 6 90 7b 91 8a; v 14 91 8b;  
v 15 ff. 111 3 115 8f; v 22  
91 8b; v 28—29 89 3; v 28  
91 91 8a; v 31 91 8b.
- 1 Chr 1—9 31 10 82 2a\* 85\***  
88 2, 4; **1 88 4;** v 1—2 2  
85 3\*; v 11—16 21 3c 85 1;  
v 17—21 21 3c; v 35—54  
37 6c.
- 2 85 1, 4a\* 6;** v 5 85 1, 1c; v 6  
155 2b; v 9 85 1, 4c; v 10  
—17 85 1, 4b; v 10 ff. 92 2d;  
v 12 ff. 85 2b; v 12 21 2c;  
v 18—24 85 4d\*; v 18—19  
85 1; v 19 85 1, 4c; v 34—41  
85 2a, 4d; v 50—55 85 1, 4d;  
v 50 ff. 31 7a; v 50 85 1, 4c.
- 3 85 2a, 1b\* 88 1, 4 92 2d**  
137 8; v 1—24 85 1; v 1 ff.  
85 2b; v 17 ff. 83 6.
- 4 85 1, 1c\*;** v 1 85 1; v 5—10,  
15, 21—23 85 4d; v 41 ff. 52 2.
- 5 4 85 1;** v 17 31 f 84 f 85 2a;  
v 18—22 85 1; v 18 85 2a;  
v 20 21 2b; v 23 ff. 85 1;  
v 27—6 66 85 5\*; v 27—41  
85 5a\*; v 29 ff. 77 4 91 1.
- 6 87 10;** v 1—66 85 5d\*;  
v 1 ff. 85 2b; v 7 ff. 83 3b;  
v 10 ff. 85 2b; v 16 ff.  
153 1; v 18 ff. 85 2a—b  
86 3b, 7; v 29 6 4; v 35—38  
85 5a; v 35 ff. 77 4 88 2.
- 7 1—5 85 1;** v 2, 4—6 85 2a;  
v 6 ff. 85 1; v 9, 11 85 2a;  
v 14 ff. 30 ff. 85 1.
- 8 1—27 85 6;** v 1 ff. 85 1;  
v 28—38 85 6; v 29 ff.  
85 2a; v 33 21 6; v 38 ff.  
85 2b.
- 9 2 4 c 85 6\* 89 3 91 3b;** v 1  
31 4 84 1, 2; v 2—34 88 4;  
v 2 ff. 85 2a; v 15 21 2a;  
v 33 83 7; v 39 ff. 85 2b;  
v 39, 40 21 6.
- 10—29 82 2b\* 86 \*;** **10 1—**  
**11 9 86 6;** v 1—12 86 1;  
v 13, 14 86 1, 6.
- 11 1—9 86 1;** v 1—3 83 4a;  
v 10—12 10 86 2\*; v 10—  
12 37 31 9; v 11 12 22  
86 2, 6; v 10 83 4a 86 6;  
v 11—11 86 1; v 11 ff. 86 5c;  
v 30 21 2c; v 41—47 82 2b;  
v 41 71 4f.
- 12 82 2b\*;** v 23, 24—40 86 6;  
v 23 ff. 83 4a; v 28 86 5a.
- 13 14 83 4a;** **13 86 6;** v 1—5  
82 2b 86 1, 6; v 1 ff. 83 4d;  
v 6—14 86 1; v 6 72 2a.
- 14 86 6;** v 1—16 86 1; v 1  
87 1b; v 3 88 3; v 7 21 6;  
v 12 83 3b; v 16 20 5; v 17  
86 1, 6.
- 15—16 83 3b, 4a 86 3\*;** v 1  
—24 82 2b; v 1—15 86 6;  
v 1 87 1b; v 5 ff. 87 7;  
v 13 83 4a, 7; v 15 83 3b;  
v 16—24 86 3b, 6; v 16 ff.  
86 7 153 1; v 20 155 4b;  
v 21 155 4ab; v 25—29  
86 1, 6; v 25 ff. 86 1; v 27  
83 3b; v 28 83 4d.
- 16 1—7 86 6;** v 1—2 86 1;  
v 4—42 82 2b; v 4 ff. 86 6  
153 1; v 5 ff. 88 2; v 5, 7  
86 7; v 8—36 86 3b, 6 88 4;  
v 8 ff. 153 2 155 5c 156 5b,  
6, 8; v 35 156 8; v 36 156 6, 8;  
v 37—10 86 6; v 37 86 7  
88 2; v 10 83 3b; v 41—42  
86 3b, 5b, 7 87 7, 8 153 1; v 43  
86 1, 6.
- 17—20 86 6;** v 1—24 86 1;  
v 13 88 3.
- 18 1—17 86 1;** v 8 86 1; v 11  
71 2; v 17 83 3d.
- 19 1—20 3 86 1.**
- 20 4—8 86 1;** v 5 83 5.
- 21 f.** 87 1b; **21 83 4a;** v 1—  
23 2 86 4\* 6; v 1—27 86 1;  
v 1 83 5 148 2; v 25 f.  
87 1b.
- 22—29 82 2b\* 83 4a;** **22 1 ff.**  
87 1b; v 5 83 7; v 6 ff.  
83 4a; v 8 f. 83 3a; v 9  
83 4b; v 12 f. 83 3b; v 14  
83 4c; v 17 ff. 83 4a.
- 23—27 31 10;** **23 ff.** 83 3a;  
**23 3—27 34 86 4, 5\*;** v 3—32  
86 6; v 3—5 86 5c\*; v 3 ff.  
86 6; v 6—23 86 5a\*; v 24  
—32 86 5c; v 24 90 7c;  
v 27 84 1; v 31 83 3b.
- 24 1—26 19 86 6 88 4;** **24 1—19**  
86 5b\*; v 19 83 3b; v 20—31  
86 5a\*.
- 25 88 4;** v 1—26 19 86 5b\*;  
v 1 ff. 86 7 87 7, 8 153 1;  
v 8 ff. 153 1 156 5b; v 9 ff.

- 86 7.  
**26** 20—27 34 86 5\*<sup>a</sup>.  
**27** 24 31 5 84 1.  
**28** 1—29 25 86 4\*<sup>a</sup>; v 1 ff. 83 4b; v 1 2—13 86 6; v 2 ff. 83 4a; v 3 83 3a; v 19 84 1; v 20 ff. 83 1a; v 21 83 7.  
**29** 1—25 86 6; v 1 ff. 83 4a; v 3 1. 83 1c; v 6 ff. 83 4d; v 7 1. 83 4c; v 7 88 2; v 10 ff. 83 4a; v 19 83 3b; v 22 83 4b; v 25 86 6; v 26—28 86 1; v 28—30 86 6\*<sup>a</sup>; v 29 84 1.  
**II Chr 1—9** 82 2c\* 87 1\*<sup>a</sup>; 1 1—4 10 87 1b\*<sup>a</sup>; v 2 ff. 83 4d; v 3 83 3b, 4b.  
**2** 2—15 88 1; v 2 ff. 83 4b; v 3 83 3b; v 16 f. 83 5.  
**4** 1 21 5; v 3 21 3a; v 11—19 28 87 1a\*<sup>a</sup>; v 13 21 3a.  
**6** 40—42 88 1; v 41 1. 153 1.  
**7** 1—3 83 4b; v 3 83 4d; v 1 83 4c; v 6 83 3b, 4b; v 8 ff. 83 4d; v 9 f. 83 3b, 4b.  
**8** 1 9 21 3a; v 12 ff. 83 3b.  
**9** 26 87 1; v 29 78 3 79 2d<sup>e</sup> 84 1 87 1b.  
**10—36** 82 2d\*<sup>a</sup>; **10—12** 87 2\*<sup>a</sup>; **10** 15 88 3; v 16 6 6; v 18 21 2c.  
**11** 5—12 8 82 2d; v 5 ff. 83 6; v 13—15 87 10; v 13 ff. 83 3b, 4d; v 14 f. 87 3; v 22 83 7.  
**12** 15 79 2c 84 1.  
**13** 87 3\*<sup>a</sup>; v 3—21 82 2d; v 3—18 83 4c; v 3 83 1c; v 4 ff. 83 4c; v 9, 10, 11 87 10; v 11 83 4d; v 14 83 4c; v 17 83 1c; v 18 83 4d; v 22 31 10 84 1, 3b; v 23 87 1.  
**14—16** 87 4\*<sup>a</sup>. **14** 2—**15** 15 82 2d; **14** 2 ff. 83 4c; v 7 ff. 83 4c; v 10 83 4c.  
**15** 1 ff. 83 4c; v 3 83 7; v 8 f. 83 4c; v 8 87 5; v 9 ff. 83 4d; v 10 ff. 83 1c; v 13 83 7.  
**16** 2 1. 83 2; v 7—10 82 2d; v 7 ff. 83 2, 4c; v 10 83 7; v 11 84 1; v 12 83 2, 7.  
**17** 1—**21** 1 87 5\*<sup>a</sup>; v 1—**18** 2 82 2d; v 6 83 4c; v 7 ff. 59 5a 83 4c; v 14 ff. 83 4c.  
**18** 2 ff. 80 1; v 3 83 7; v 7, 18 21 3a; v 31 21 2a; v 33 21 3a.  
**19** 1—**20** 31 82 2d; v 2 1. 83 2, 4c; v 2 83 7; v 4, 5 ff. 83 4c\*<sup>a</sup>; v 6 83 7; v 8 ff. 83 4c; v 9 ff. 83 4c.  
**20** 1—30 83 4c; v 3 11. 5 ff. 14 ff. 83 4c; v 19 83 4c 87 10 88 2 153 1 155 2b; v 20, 21 f. 26 ff. 83 4c; v 26 f. 83 4d; v 34 84 1, 2, 3a; v 35 ff. 83 2; v 37 83 4c.  
**21** 1—20 87 6\*<sup>a</sup>; v 2—4, 10—19 82 2d; v 11, 12 ff. 83 4c; v 16 f. 131 15.  
**22** 1—9 87 6\*<sup>a</sup>; v 5 ff. 79 1b; v 10—**23** 21 87 6\*<sup>a</sup>.  
**23** 1—3 82 2d; v 2 ff. 13, 18 1. 83 4c.  
**24** 87 6\*<sup>a</sup>; v 4 ff. 83 4c; v 9 1. 83 1d; v 14—22 82 2d; v 17 ff. 83 2; v 20 83 1c; v 27 31 10 84 1 94 5.  
**25** 87 6\*<sup>a</sup>; v 5—17 82 2d; v 7 11. 83 4c; v 11 ff. 83 2; v 14 83 3b; v 15 1. 83 4c; v 20 83 2; v 26 84 1.  
**26** 87 6\*<sup>a</sup>; v 5—20 82 2d; v 9 1. 83 6; v 16 ff. 83 2; v 22 84 1 105 1; v 23 83 3b.  
**27** 87 6\*<sup>a</sup>; v 3—6 82 2d; v 7 84 1, 2.  
**28** 87 6\*<sup>a</sup>; v 3 21 6; v 5—25 82 2d; v 9 ff. 23 ff. 83 4c; v 26 84 1.  
**29—32** 87 7\*<sup>a</sup>; **29—31** 83 3b; **29** 3—**31** 21 83 4c; v 3—**30** 27 82 2d; v 5 ff. 83 4c; v 25 86 6; v 30 88 2; v 36 83 1d.  
**30** 1 ff. 83 4d; v 2 ff. 88 2; v 6 ff. 83 4c; v 11 ff. 83 4d; v 18 f. 83 4c; v 21 83 4d; v 22 155 3c; v 23, 25 f. 83 4d.  
**31** 1 83 4d; v 2—21 82 2d; v 3, 4 ff. 88 2; v 5 ff. 83 4d; v 15 ff. 83 4c; v 19 88 2.  
**32** 1—31 83 4c; v 2—8 82 2d; v 7 f. 83 4c; v 22, 23, 25—31 82 2d; v 30 83 6; v 32 84 1, 3a 106 3.  
**33** 1—20 87 8\*<sup>a</sup>; v 10—17 82 2d; v 11, 12 ff. 83 2; v 12 f. 169; v 17 83 4d; v 18 f. 169; v 18 84 1, 2, 3a; v 19 84 1, 3a—b; v 21—25 87 8\*<sup>a</sup>.  
**34—35** 45 2a 87 8\*<sup>a</sup>; **34** 3—7 82 2d; v 3 ff. 45 2b 83 4c; v 8 76 3b; v 9 83 4c; v 12—13 82 2d 83 4c; v 15, 18 83 5; v 30 83 4c; v 32 f. 83 4d.  
**35** 1—19 83 3b, 4c 163 1; v 1—17 82 2d; v 8 f. 83 4d; v 15 88 2; v 20—**36** 21 163 1; v 21 f. 83 2; v 21 f. 137 8; v 25 24 3a 84 1 159 1a; v 27 84 1.  
**36** 87 9\*<sup>a</sup>; v 8 84 1, 2; v 13—16 82 2d; v 22—23 82 2d 88 2 89 5.

## 2. Alttestamentliche Apokryphen.

- III Esr** 163\*<sup>a</sup>.  
 5 7—45 90 7a.  
 9 49 91 4a.  
**I Makk** 164\*<sup>a</sup>.  
 1 20 ff. 51 ff. 59 139 3b.  
**2** ff. 139 3b; **2** 1 86 5b.  
 4 36 ff. 139 3b; v 38 111 7; v 52 ff. 139 3b.  
**5** 157 6c.  
**6** 31 151 4; v 17 165 2.  
**7** 16 1. 21 1a; v 17 19 3 156 6 157 1; v 39 ff. 93 7; v 49 93 1.  
 8 17 165 2.  
**11** 29 86 5b; v 41 157 5c.  
**II Makk** 165\*<sup>a</sup>.  
 1 18 91 8c.  
**2** 1 ff. 173; v 13 ff. 27 2; v 13 24 3a, 4a 156 4c; v 11 24 4a.  
**3** 9 ff. 166 2.  
**4** 33 ff. 139 3b.  
**5** 11 ff. 139 3b.  
**6** 18 ff. 108 1b.  
**10** 1 ff. 139 3b.  
**13** 19 ff. 151 1.  
**15** 36 93 4, 9.  
**III Makk** 166\*<sup>a</sup>.  
**Tob** 167\*<sup>a</sup>.  
**Judith** 168\*<sup>a</sup>.  
**Gebet Man** 169\*<sup>a</sup>.  
**Zusätze zu Dan** 170\*<sup>a</sup>.  
**Zusätze zu Est** 171\*<sup>a</sup>.  
**Buch Bar** 172\*<sup>a</sup>.  
**6** 173.  
**Brief Jer** 173.  
**Sir** 174\*<sup>a</sup>.  
**Prolog** 10 3 24 1, 1a.  
**5** 3 151 3.  
**13** 25 151 3.  
**38** 21 ff. 142 2.  
**40** 11 151 3.  
**47** 8—10 156 6; v 8 ff. 88 1; v 17 143 6c.  
**48** 10 138 1; v 22—25 24 3a; v 22 ff. 141 5.  
**49** 7—10 24 3a; v 7, 8 141 5; v 10 20 2 141 5.  
**51** 13 ff. 142 2.  
**Sap Sal** 175\*<sup>a</sup>.  
**2** 151 3.



## 3. Alttestamentliche Pseudepigraphen.

- Arist** 177\*.  
 13 § 101 ab.  
 177 § 20 1.  
 179 § 20 1.  
 187 ff. § 163 1.
- Jub** 178\*.  
 4 17 ff. 183 7.  
 10 13 183 6.  
 17 16 ff. 148 2.  
 21 10 183 6.  
 34 187 5.
- Mart Jes** 105 1 179\*.  
**Asc Jes** 179\*.
- 4 22 105 1.  
**Ps Sal** 180\*.  
 41 172 2.3.  
**IV Makk** 181\*.  
**Sib** 182\*.  
**Oen., äth.** 183 1-7\*.  
 1-36 183 3\*.  
 6-41 183 6.  
 37-71 183 1\*.  
 39 1.2 54 7-55 2 60, 65  
 -69 25 183 6.  
 72-82 183 5a\*.  
 83-90 183 5b.
- 91-405 183 5c\*.  
 106-107 183 6.  
 108 183 5d.  
 Slav. 183 1.8\*.  
**Ass Mos** 184\*.  
**IV Esr** 185\*.  
 14 18 ff. 23 3.5 24 4ad 26 1.  
**Apoc Bar., syr.** 186 1.2\* 3\*.  
 77 12 ff. 172 3.  
 griech. 186 1\*.  
**Test Patr** 187\*.

## 4. Neues Testament.

- Mt** 5 17 24 1; v 18 20 3b.  
 12 40 94 3.  
 26 30 153 4.  
 27 9 f. 137 6; v 9 26 1 188 15;  
 v 46 16 1 153 4.
- Mc** 15 34 16 1.  
**Luc** 11 49 26 1.
- 16 16 24 1; v 29.31 33 1.  
 20 42 152 1.  
**Joh** 5 46 f. 33 1.  
 7 38 26 1.  
**Act** 1 20 152 1.  
 8 34 108 1a.  
 13 33 152 2.
- Rom** 7 14 ff. 181 2.  
 11 2 84 3a.  
 i Cor 2 9 26 1 188 13.  
**Eph** 5 14 26 1 188 13.15.  
**II Tim** 3 8 188 11.  
**Hebr** 11 37 105 1 179 4.  
**Judas** 11-26 26 1; v 14 183 1.

## B. Josephus.

- c. Ap.** I 8 § 23 1 24 4ab d  
 89 1.  
 II 5 § 166 2.
- Ant.** II 16 4 § 30 1.  
 IV 8 48 § 33 1; 18 44 § 30 1.  
 VII 12 3 § 30 1.  
 VIII 7 8 § 76 1; 8 5
- § 79 2d.  
 X 5 1 § 121 6.  
 XI 1-5 § 163 2; 2 1  
 § 90 4b; 7 1 § 111 7; 8  
 § 85 5a; 8 5 § 140 3a.  
 XII 3 3 § 174 3; 9 7  
 § 101 15.
- XIII 3 1 § 101 6b; 8 4  
 13 5 § 101 4.  
 XIV 8 5 § 164 3.  
 XX 12 1 § 23 1.
- Bell. jud.** II 17 2-4 § 172 2.

## C. Talmudische Literatur.

- Aboth de R. Nathan** 1  
 § 24 5; 33 § 67a.
- Baba qamma** 92b § 26 1.  
 — **bathra** 13b § 8 2d; 14a  
 § 20 2; 14b § 8 2c 24 3c.4c  
 33 1 61 2 68 1 92 2 106 3  
 121 6 141 5a; 15a § 23 2  
 24 3c.4c 89 1 158 1 159 1a;  
 21ab § 7 1; 134a § 16 4.
- Berakhoth** 48a § 26 1.
- Chagiga** 13a § 24 5.
- Erubin** 45a § 26 1.
- Jadajim** 111 2.4 § 23 1; 111 5  
 § 23 1 24 5; IV 5 § 6 1  
 20 3b 23 1; IV 6 § 23 1.
- Tosepita** II 13 § 24 4b.
- Kidduschin** 30a § 8 5.  
**Megilla** IV 4 § 16 1.  
**jer.** I 9 § 20 4; 71a § 16 2;  
 71b § 20 3b; 71d § 20 1;  
 74d § 16 2; IV 1 § 16 1.  
**bab.** 3a § 16 2.4; 7a § 24 5;  
 10b § 105 1.
- Menachoth** 30a § 20 1.5; 15a  
 § 24 5.
- Pesachim** IX 2 § 67a.
- Rosch hash-Selehana** IV 6  
 § 24 1.
- Sanhedrin** 11a § 24 4b; 21b  
 § 20 3b; 28a § 24 4b;  
 91b § 24 1.
- Schabbath** XVI 1 § 23 1.
- bab.** 13b.30ab § 24 5;  
 115a § 16 1; 115b. 116a  
 § 67b.
- Sopher Tora** I 8 § 10 5.  
**Sopherim** I 4 § 10 5.  
**Sofha** IX 14 § 160 6.  
**Tatanith jer.** IV 2 § 3 2b.
- Bemidbar rabba** zu Num  
 3 30 § 67a.
- Megillath Tatanith** XII  
 § 10 5.
- Seder Olam rabba** 30  
 § 24 4b.



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

# Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, etc.  
Sötker in Halle, Professor Delinger in Stuttgart, Professor Stammann  
in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Vohr in Monasterberg, Professor Marti  
in Bern, Professor Rothstein in Breslau und Professor Eichenhagen in Halle

überlegt und herausgegeben von **E. Kautzsch** †.

Dritte, völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den  
einzelnen Büchern versehene Auflage.

Zwei Bände Lexikon-Ottav. 1909. 1910. M. 20.—. In Halbfrauz geb. M. 25.—.

## Ausführliches Sachregister

zur 3. Auflage der

## Heiligen Schrift des Alten Testaments

(in der von E. Kautzsch herausgegebenen Uebersetzung).

Bearbeitet von

D. Dr. **H. Holzinger**,

Professor in Stuttgart

(Unter der Presse.)

# Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.

In Verbindung mit Beer, Blah, Clemen, Tesmann, Fuchs, Guthe, Guthe, Haupt  
häufen, Kittel, Littmann, Lebr, Rothstein, Ruffel, Schnapp, Siegfried, Wendland  
überlegt und herausgegeben von

**E. Kautzsch**.

2 Bände Lex. 8. 1900. Ermäßigter Preis M. 15.—. In 2 Bände geb. M. 19.—.  
I. Band. Die Apokryphen. II. Band. Die Pseudepigraphen.

**E. Kautzsch:**

## Biblische Theologie des Alten Testaments.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von

Dr. **Karl Kautzsch**,

Pastor an der ev. reform. Gemeinde zu Dresden

S. 1911. M. 8.—, gebunden M. 9.—.

## Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments.

6 Vorträge. Groß 8. 1902.

Ermäßigter Preis M. 1.20, gebunden M. 2.20.

## Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments.

2., durch ein weiteres Vorwort vermehrte Auflage.

Sgl. gemeinverst. Vortr. Nr. 25.

S. 1903. M. —.65

(Mit **A. Socin**.)

## Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellen- schriften übersetzt.

2. verbesserte Auflage. Gross 8. 1891. Ermäßigter Preis M. —.75,  
gebunden M. 1.35.

**Karl Kautzsch:**

## Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob Kap. I. II. XLII, 7—17.

Ein Beitrag zur Frage nach der Integrität des Buches Hiob.

S. 1900. Ermäßigter Preis M. 1.20.

Verlag von F. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

**C. H. Cornill:**

**Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments.**

Sechste, neubearbeitete Auflage der Einleitung in das Alte Testament.

(Grundriss der Theologischen Wissenschaften.)

8. 1908. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

**Zur Einleitung in das Alte Testament.**

8. 1912. M. 3.—.

**Kurzes Bibelwörterbuch.**

Unter Mitarbeit von G. Beer, † H. J. Holtzmann, † E. Kautzsch, † C. Siegfried,  
† A. Socin, A. Wiedemann, H. Zimmern

herausgegeben von

**H. Guthe**, Professor in Leipzig.

Mit 4 Beilagen, 2 Karten und 215 Abbildungen im Text.

Lex. 8. 1903. Ermässigtter Preis M. 6.—. In Halbfranz geb. M. 8.30.

**Biblische Theologie des Alten Testaments.**

Begonnen von D. B. Stade.

I. Band: **Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums.**

Von D. B. Stade †.

8. 1905. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

II. Band: **Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi.**

Von D. A. Bertholet,

Professor der Theologie in Basel.

8. 1911. M. 10.—, gebunden M. 11.—.

(Grundriss der Theologischen Wissenschaften.)

**A. Bertholet:**

**Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.**

Gross 8. 1896. M. 7.—.

**Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgesch. Bedeutung.**

Habilitationsvorlesung. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 3.)

8. 1896. M. — 80.

**Zu Jesaja 53.**

Ein Erklärungsversuch, 1899. M. — 75.

**Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.**

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 16.)

8. 1899. M. — 80.

**I. Benzinger:**

**Hebräische Archäologie.**

2., gänzlich ungebraute Aufl. Mit 253 Abbildungen und 1 Plan von Jerusalem.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

Gross 8. 1907. M. 10.—, Gebunden M. 11.—.

**Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament.**

In Verbindung mit Arthur Ungnad und Hermann Ranke

herausgegeben von **Hugo Gressmann**, 1909.

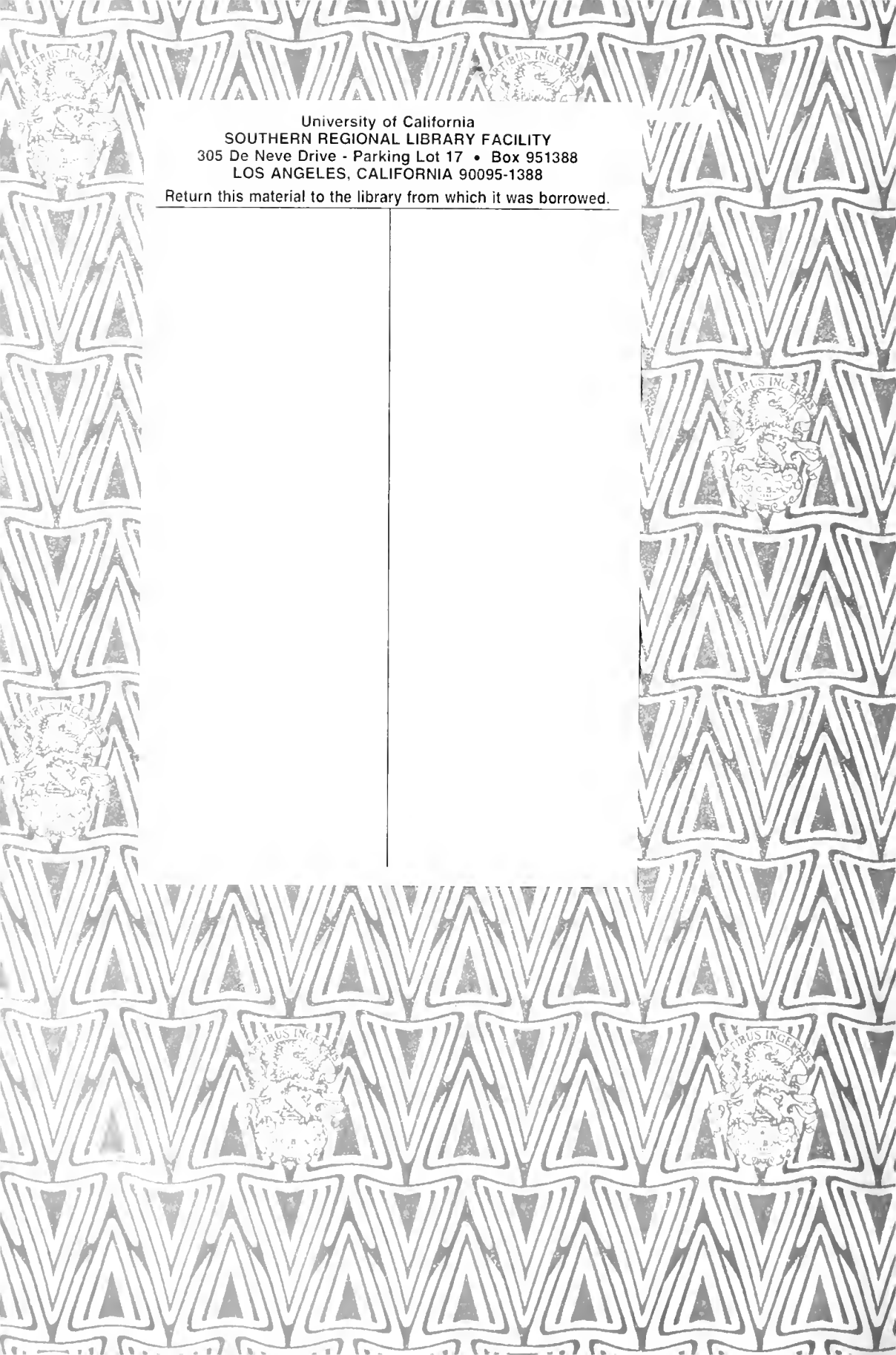
Erster Band. Texte. M. 7.20. Zweiter Band. Bilder. M. 7.20.

In einem Band gebunden M. 17.—.



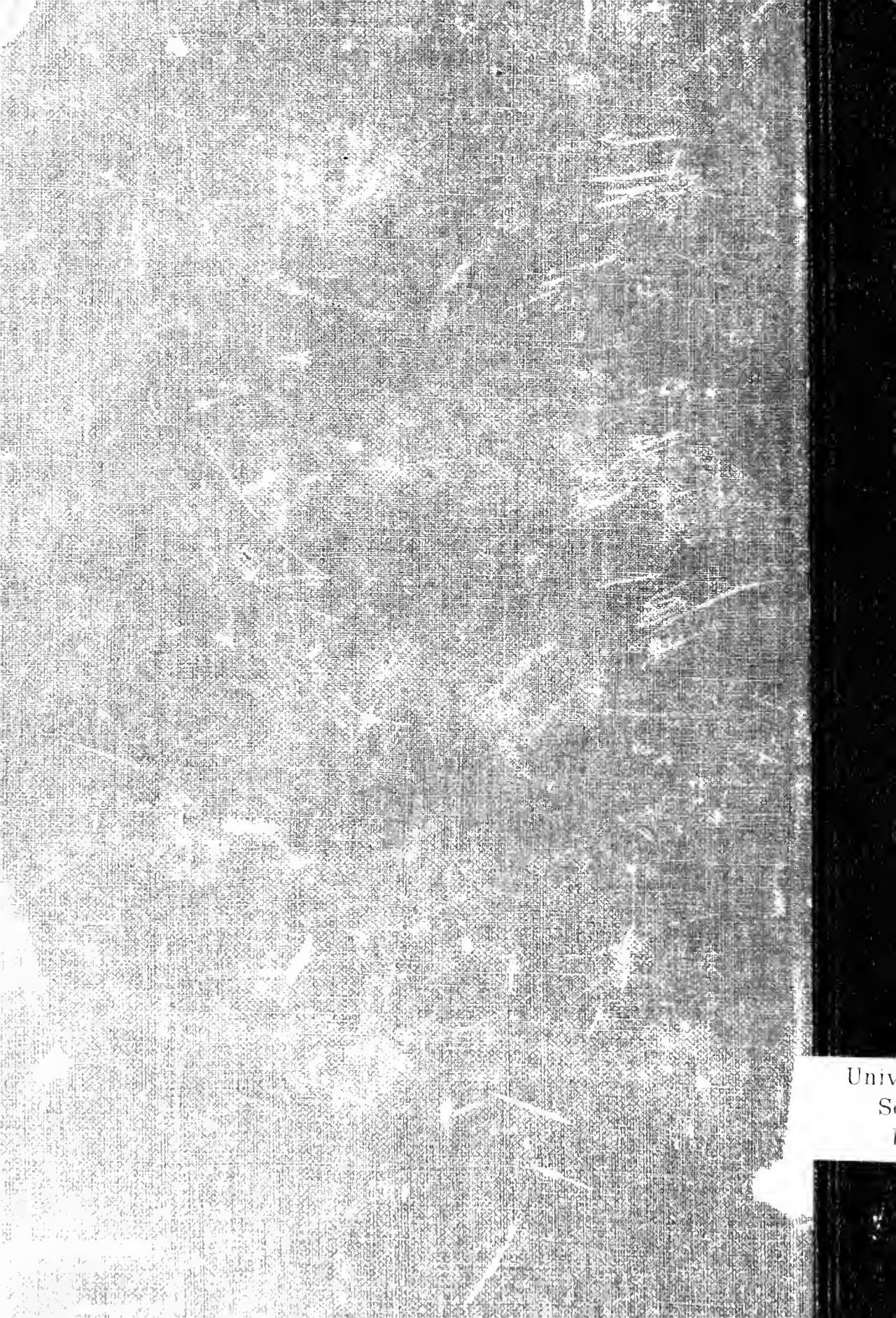
University of California  
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY  
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388  
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388

Return this material to the library from which it was borrowed.



سال





Univ  
S  
I